وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ (القرآن)

الوَرْدُ الطَّرِي

عَلٰى

جَامِعِ التِّرْمِذِي

مِنْ إِفَادَاتِ

حضرت مولانا محمد یاسین صابر دامت برکاتہم

شیخ الحدیث جامعہ عمر بن الخطاب ؓ ملتان

پسند فرمودہ

محقق العصر حضرت مولانا محمد نافع صاحب دامت فیوضہم فاضل دیوبند و دیگر اکابر فضلاء دارالعلوم دیوبند

ترتیب و تخریج

(مولانا) عبداللطیف مدنی (موسیٰ خیل)، مدرس جامعہ عمر بن الخطاب ؓ ملتان

الناشر

مکتبہ عمر بن الخطاب

ٹی چوک شاہ رکن عالم کالونی ملتان 0301-7437794, 7345151

وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ (القرآن)

الورد الطری

علی

جامع الترمذی

مِنْ افاضات

حضرت مولانا محمد یاسین صابر دامت برکاتہم

شیخ الحدیث جامعہ عمر بن الخطابؓ ملتان

پسند فرمودہ

محقق العصر حضرت مولانا محمد نافع صاحب دامت فیوضہم فاضل دیوبند و دیگر اکابر فضلاء دار العلوم دیوبند

ترتیب و تخریج

(مولانا) عبد اللطیف مدنی (موسیٰ خیل) مدرس جامعہ عمر بن الخطابؓ ملتان

الناشر

مکتبہ عمر بن الخطاب

ٹی چوک شاہ رکن عالم کالونی ملتان 0301-7437794, 7345151

کتاب کا نام : الورد الطری علی جامع الترمذی

مؤلف: شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد یاسین صابر صاحب مدظلہ العالی

مرتب: مولانا عبداللطیف صاحب (استاذ جامعہ عمر بن الخطاب ملتان)

ناشر: مکتبہ عمر بن الخطاب رابطہ نمبر ۰۳۰۰ ۷۵۶۶۵۰۵ ۷۳۴۵۱۵۱

کمپوزر : عمرانیہ کمپوزنگ سنٹر ملتان

ملنے کے پتے

ملتان: مکتبہ امدادیہ۔مکتبہ حقانیہ مکتبہ اشاعت الخیر۔کتب خانہ مجیدیہ۔عتیق اکیڈمی وغیرہ

لاہور: مکتبہ رحمانیہ مکتبہ الحرم۔مکتبہ قاسمیہ۔مکتبہ مدنیہ۔مکتبہ سید احمد شہید۔ادارہ اسلامیات

کراچی: قدیمی کتب خانہ۔دارالاشاعت۔مکتبہ معارف القرآن۔مکتبہ علمیہ۔کتب خانہ مظہری۔ وغیرہ

پشاور: مکتبہ حقانیہ۔مکتبہ اسلامیہ۔مکتبہ امدادیہ۔مکتبہ دارالاخلاص۔مکتبۃ المعارف۔مکتبہ ضیاء القرآن

راولپنڈی: کتب خانہ رشیدیہ، راجہ بازار کوئٹہ: مکتبہ رشیدیہ سرکی روڈ

ضروری گزارش:

اللہ تعالیٰ کے فضل وکرم سے انسانی کوشش کے مطابق کمپوزنگ، تصحیح، طباعت اور جلد بندی میں پوری پوری احتیاط کی گئی ہے، تاہم پھر بھی اگر کہیں کوئی غلطی نظر آئے تو از راہ کرم ادارہ کو مذکورہ بالا رابطہ نمبرز پر مطلع فرماویں یا تحریر کے ذریعہ سے مطلع فرماویں، تاکہ آئندہ ایڈیشن میں اس کی اصلاح کی جاسکے،

ادارہ اس تعاون پر آپ کا بے حد مشکور ہوگا۔فجزاکم اللہ احسن الجزاء فی الدارین ....(ادارہ)

هذا من فضل ربی

عرضِ ناشر

لہ حمدًا کثیرا وشکرا جزیلا جس نے مکتبہ عمر بن الخطاب (شاہ رکن عالم کالونی ملتان) کو دینِ عالی کی خدمت کے لیے اس مبارک میدان میں قدم رکھنے کی توفیق مرحمت فرمائی۔اور طباعت کے حوالہ سے اللہ پاک نے اوّلاً اوّلاً ''تحفة المرأت فی دروس المشکوة'' (مصنّفہ حضرت مولانا قاری محمد طاہر الرحیمی الملتانی رحمۃ اللہ علیہ) کی طباعت سے نوازا۔اور اس کے متّصل بعد ''احکام میّت'' (مصنّفہ حضرت مولانا ڈاکٹر عبدالحی عارفی رحمۃ اللہ علیہ) اور لغت کی عظیم کتاب ''مصباح اللغات'' اور ''دروسِ رمضان المبارک'' (حضرت مولانا کریم بخش صاحب) اور غلطیوں سے پاک کی گئی ''بکھرے موتی'' اور حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی رحمۃ اللہ علیہ کے پسندیدہ واقعات'' بھی زیورِ طبع سے آراستہ ہوئیں۔

اللہ تعالیٰ کے فضل سے اس وقت مکتبہ عمر بن الخطاب ملتان ایک عظیم تحفہ (سنن ترمذی کی شرح) ''الورد الطری علی جامع الترمذی '' (مؤلفہ شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد یاسین صاحب صابر دامت برکاتہم) آپ کی خدمت میں پیش کرنی کی سعادت حاصل کرر ہا ہے،

امید ہے کہ آنجناب اجلی طباعت، عمدہ کاغذ اور بہترین جلد بندی کے حوالہ سے اسے سراہیں گے۔

اللہ پاک کی نصرت اور مدد اور آپ حضرات کی نیک دعاؤں اور نیک خواہشات کی برکت سے مکتبہ عمر بن الخطاب ملتان دھیمے دھیمے میدانِ طباعت میں بڑھتا رہے گا، ان شاء اللہ العزیز

محتاجِ دعا

بندۂ ناچیز (مولانا) محمد وقاص بن حضرت مولانا کریم بخش صاحب

استاذ جامعہ عمر بن الخطاب ملتان

فہرست مضامین الورد الطری علی جامع الترمذی

انتساب

بندۂ ناچیز اپنی اس تمام تر کاوش کو اپنے تمام حضرات اساتذہ کرام اور پنے والدین مرحومین کی جانب منسوب کرتا ہے۔ کیونکہ بندہ اپنی سرگزشت کے حوالہ سے لوگوں کی گائے اور بکریاں چرانے والا اور مزدوریاں کرنے والا تھا، مگر اساتذہ کرام اور والدین کے دست شفقت اور ان کی توجہ اور نیک دعاؤں کی بدولت اللہ پاک نے بندہ کو درس وتدریس کے مشغلہ سے نوازا اور مشکوٰۃ شریف کی شرح ''التقریر البدیع علی مشکوٰۃ المصابیح'' اور جامع ترمذی کی موجودہ شرح ''الورد الطری علی الجامع للترمذی'' کی تسوید وترتیب اور تسہیل وتخریج کی توفیق مرحمت فرمائی۔ جب کہ ان کاوشوں سے قبل جامعہ عمر بن الخطابؓ ملتان کے مدیر استاذی المکرم ومربی الاعظم حضرت مولانا کریم بخش صاحب دامت برکاتہم العالیہ کی مقبولِ عام تالیف تسہیل النحو مع فوائد مہمہ کی ترتیب کی توفیق عنایت فرمائی۔

اللہ رب العزت سے دعا ہے کہ اس دارِ فانی سے دارِ آخرت کی طرف رحلت فرمائے ہوئے میرے اساتذۂ کرام اور والدین کی پوری پوری بخشش فرماویں اور جو بقیدِ حیات ہیں ان کو چین و سکون اور مسرتوں بھری حیاتِ طویلہ نصیب فرماویں۔ آمین ثم آمین

عرض مرتب

اس رب ذی الجلال کا کروڑ ہا شکر، احسان اور کرم ہے جس نے اپنے فضل وکرم سے ''التقریر البدیع علی مشکوۃ المصابیح کی تکمیل کے بعد ''الورد الطری شرح جامع ترمذی'' پر کام کرنے کی توفیق مرحمت فرمائی۔

قارئین حضرات اس بات سے بخوبی واقف ہیں کہ قرآن وحدیث دین کی بنیاد ہیں، پھر قرآن مقدس تو تمام علوم کا محور ہے، جیسے ایک شاعر کا قول ہے

کل العلوم فی القرآن ولکن   تقاصر عنها افهام الرجال

اور اس کے بعد حدیث الرسول ہے، جو قرآن پاک کی تفسیر ہونے کے ناطے سے قرآن کریم کے افہام وتفہیم میں انتہائی معین ومددگار ہے، قرآنِ پاک کی تفسیر وتشریح میں ہر کسی کو دسترس نہیں ہے، مگر جو ان علوم سے بہرہ ور ہو، جو قرآن کے افہام وتفہیم میں درکار ہیں، ایسے ہی حدیث پاک چونکہ براہِ راست قرآن کی تشریح ہے، اس پر بھی کما حقہ لب کشائی کی بساط اسی کو حاصل ہوگی جو دیگر علوم کے ساتھ ساتھ اصولِ حدیث سے بخوبی واقف ہو۔

الحمدللہ! اس دورِ انحطات میں کثرت سے محدثین حضرات موجود ہیں، جو حدیث کی تشریحات کرتے جارہے ہیں،   ع   مگر ہر گلِ رابوئے دیگر است

شارح ترمذی استاذی المکرّم حضرت مولانا محمد یاسین صاحب صابر حال شیخ الحدیث جامعہ عمر بن الخطابؓ ملتان زمرۂ محدثین میں ایک ممتاز حیثیت کے حامل ہیں، اللہ پاک نے انہیں علوم عقلیہ ونقلیہ سے بہت نوازا ہے۔

خیر المدارس ملتان میں قاضی مبارک، حمد اللہ، شمس بازغہ وغیرہ کتب کا بڑے شوق سے درس دیا کرتے تھے۔ جب .... ڈیرہ غازی خان جامعہ اسلامیہ تشریف لے گئے تو وہاں کے بڑے مقتدر اساتذۂ کرام ان معقولات کے درس میں شریک ہو کر فیض یاب ہوتے رہے۔

اللہ پاک نے حضرت الشیخ کو جیسے معقولات میں دست رس عطاء فرمایا ہے، اسی طرح علم حدیث میں بھی انتہائی درجے کا کمال عطا فرمایا ہے، یہ شرح ترمذی بھی ان ہی کمالات ربانیہ کا مظہر ہے، جامع ترمذی دورۂ حدیث کی کتب میں ادق کتاب شمار کی جاتی ہے، مگر حضرت صابر صاحب زید مجدہم کی تقریر نے اس کے مغلق مقامات کو ایسا سہل بنا دیا کہ ہر صاحبِ علم اسے پڑھتے ہوئے عش عش کر اٹھتا ہے۔ شیخ کی اس تقریر کو خیر المدارس ملتان کے دور تدریس میں مولوی محمد ذاکر (ملتانی) قلمبند کیا تھا۔ اللہ رب العزت سے کافی امید ہے کہ یہ شرح بہت ساری دیگر شروحات سے بے نیاز کر دے گی۔

ان شاء اللہ العزیز اردو شروحات میں اس کی حیثیت ایسی ہی ہوگی جیسے عربی شروحات میں معارف السنن (مؤلفہ حضرت مولانا محمد یوسف البنوریؒ) کی حیثیت ہے۔ حتی المقدور تمام مستدل احادیث کو زیورِ تخریج سے آراستہ کرنے کی کوشش کی گئی ہے، مزید اس کی تشریحات سے متعلق کلام ان شاء اللہ العزیز خصوصیاتِ ترمذی میں آئے گی۔

اللہ پاک سے دعا ہے کہ اس شرح کو قبولیتِ خاصہ وعامہ عطا فرمائے۔ آمین

ایک ضروری گذارش:

بندہ نے اپنی کاوش وبساط کی حد تک کتاب کی ترتیب وتخریج میں پوری کوشش کی، اگر اس کے باوجود بھی کسی قسم کی خامی نظر آجائے تو امید ہے کہ ناظرینِ کرام ضرور اس کی نشاندہی ادارہ کو فرمائیں گے، تاکہ اگلے ایڈیشن میں اس کی اصلاح ہو سکے

طالب دعا

بندہ ناچیز

عبد اللطیف مدنی (موسیٰ خیل)

مدرس جامعہ عمر بن الخطاب۔ ملتان

خصوصیاتِ الورد الطری

✿............اہم اور مغلق مقامات کی تشریح اور وضاحت۔

✿............لغاتِ صعبہ کا ترجمہ

✿............ائمہ اربعہ کے مذاہب کو ذیورِ دلائل سے آراستہ کرنے کے ساتھ ساتھ فقہ حنفی کی وجوہِ ترجیح بیان کرتے ہوئے فریقِ مخالف کو مدلل اور مسکت جوابات دیئے گئے ہیں۔

✿............سوال و جواب کی صورت میں اہم نکات کی عقدہ کشائی کی گئی ہے۔

✿............جن جن احادیث پر بحث وتحیث کی گئی ہے، ان کے ابواب کو قائم کیا گیا ہے۔

✿............زیرِ بحث حدیث کے شروع میں ترمذی کے صفحہ کا حوالہ دیا گیا ہے تاکہ احادیث تلاش کرنے میں آسانی ہو۔

✿............حدیث کی ہر مشرَّح عبارت کے تحت لکیر دینے کے ساتھ ساتھ عبارت کو موٹا رکھا گیا ہے تاکہ دوسری عبارات سے (جو بطور تشریح وتوضیح کے پیش کی گئی ہوں) ممتاز ہو جائے۔

✿............جو عنوانات قائم کیے گئے ہیں، ان کے تحت بھی لکیر دینے کا اہتمام کیا گیا ہے، تاکہ فہرست کے اندر لگائے ہوئے عنوانات آسانی سے تلاش ہو سکیں۔

✿............تمام ابواب اور عنوانات کی فہرست ساتھ لگادی ہے تاکہ کسی بحث کو اگر تلاش کرنا ہو تو فہرست سے مدد حاصل کی جائے۔

✿............ہر حدیث کے ابتدائی اور آخری راوی کو ذکر کیا گیا ہے تاکہ سنن ترمذی میں باب کے تحت حدیث کی تلاش آسان رہے۔

✿............استدلال کے طور پر اگر شیخ صابر صاحب نے حدیث کی طرف اشارہ کیا ہے تو حتی المقدور اس حدیث کی تلاش کے بعد اس کی عبارت نقل کر کے اس کتاب کا صفحہ اور باب تحریر کیا گیا ہے، جس میں یہ مستدل موجود ہے۔ حتی کہ اگر کسی حاشیہ میں ہے تو صفحہ کے ساتھ ساتھ حاشیہ نمبر بھی لکھ دیا ہے۔

✿............جن کتب کا حوالہ دیا گیا ہے وہ تمام تر قدیمی کتب خانہ کراچی کی مطبوعہ ہیں صرف مؤطا امام محمد (مکتبہ دار الحدیث ملتان) اور مؤطا امام مالکؒ (مکتبہ نور محمد کارخانہ تجارت کراچی) اور ابوداؤد اور طحاوی شریف (مکتبہ امدادیہ، مکتبہ حقانیہ ملتان) کی مطبوعہ ہیں۔

جامع الصِّفات شخصیّت

سناتا ہوں میں تم کو مدح یاسین صابر کی
حدیث رسول ﷺ پہ ہے گہری نگاہ یاسین صابر کی

پڑھانے میں دیا ان کو عجب اللہ نے ملکہ ہے
تمام اوصاف کا حامل انہی کے درس کا حلقہ ہے

ہماری کلاس ہے ساری گواہ یاسین صابر کی

قال اللہ قال الرسول ﷺ میں رہتے وہ اکثر ہیں
تدریس میں وہ ہیں شہنشاہ شفقت میں وہ اشہر ہیں

نظر علم دیں سے نہیں ہوتی جدا یاسین صابر کی

جہالت کی ظلمت کے لیے فانوسِ روشن ہیں
تعلیم دیں کی خاطر نچھاور کرتے تن من ہیں

میرے دل میں محبت گئی سما، یاسین صابر کی

علم کے وہ ہیں بادشاہ سنیوں کے وہ ہیں رہنما
دیوبند کا ہیں سرمایہ فخرِ تاجِ اولیاء

بڑھائی عظمت وعزت خدا یاسین صابر کی

مقام ایسا ہے پایا جو پایا ہے اکابر نے
ہے جام توحید باطل کو پلایا شیخ صابر نے

نظر سب سے ہے رہتی آگاہ یاسین صابر کی

استغراق سے کرنا مطالعہ ان کی عادت ہے
کتابوں کے علاوہ ان کو ملتی کہیں نہ راحت ہے

پڑھانا اور پڑھنا ہے غذا یاسین صابر کی

علم و عمل کا پیکر تقویٰ حیا والا ہے
قسم اللہ کی بھائیو! ہمارا شیخ نرالا ہے

حدیث وقرآں پہ جاں ہے فدا یاسین صابر کی

جو آیا ان کے در پر وہ ہیرا، موتی، گُل ہوا
ان کی شمع سے روشن یہ زمانہ کل ہوا

ہر جانب ہے پھیلی ضیاء یاسین صابر کی

وہ شیریں گفتار ہیں اور صاحب وقار بھی
اللہ اور رسول اللہ ﷺ کی چاہت میں ہیں سرشار بھی

مل جائے جمیل کو بھی ادا یاسین صابر کی

میرے مولا رہے باقی ان کا سایہ ہم پر
یونہی موتی بکھیریں وہ چلے یہ سلسلہ تا حشر

وسیر اللہ سے مانگے بس بقا، یاسین صابر کی

سناتا ہوں میں تم کو مدح یاسین صابر کی
حدیث رسول ﷺ پہ ہے گہری نگاہ یاسین صابر کی

تقریظ

استاذ العلماء حضرت مولانا محمد نافع صاحب عفا اللہ عنہ (فاضل دار العلوم دیو بند)

حامداً و مصلیاً و مسلماً

کتاب الورد الطری شرح ترمذی شریف

حضرت مولانا محمد حسین صاحب سلمہ مرتب

فرمائی ہے نہایت عمدہ مفید تر ہے۔

یہ علم کی بہترین خدمت ہے مالک کریم قبول فرمائے

جزاہ اللہ تعالیٰ احسن الجزاء

دعاگو ناچیز محمد نافع عفا اللہ عنہ

محمدی شریف ۔ ضلع جھنگ

۱۲ جمادی الاولیٰ ۱۴۳۱ھ

تقریظ

استاذ العلماء حضرت مولانا قاضی عبدالکریم عفا اللہ عنہ (فاضل دار العلوم دیوبند)

مدرسہ عربیہ نجم المدارس کلاچی ضلع ڈیرہ اسمٰعیل خان

حوالہ نمبر ______ مورخہ ______ ١٩ ء

٧٨٦

بعد الحمد والصلوٰۃ علی سید الانبیاء والمرسلین سیدنا محمد خاتم النبیین علیہ وعلی آلہ واصحابہ واہل بیتہ اجمعین

آج صبح سہ شنبہ ١١ جمادی الاولیٰ ١٤٣١ھ حضرت اقدس مولانا محمد یسین صاحب مدظلہ شیخ الحدیث جامعہ عمر بن الخطاب ملتان رب کریم کا احسان عظیم ہے کہ مدرسہ نجم المدارس کلاچی میں تشریف لائے آپ کی زیارت بجائے خود قابل صد مسرت اور مدرسہ ہذا کیلئے باعث برکات مگر علوم حدیث کی اہم کتابوں بالخصوص الورد الطری علی جامع الترمذی کا نمونہ دیکھکر بیحد خوشی اور قلبی مسرت ہوئی فللّٰہ درہ کہ علی اللہ اجرہ اللہ تعالیٰ اس عظیم خدمت کو ان کیلئے ذخیرۂ آخرت بناکر تمام مستفیدین کیلئے مسرت دارین بنائے آمین

ناکارہ عبدالکریم غفرلہ ولوالدیہ

١١ جمادی الاولیٰ ١٤٣١ھ

تقریظ

استاذ العلماء حضرت مولانا علاؤ الدین عفا اللہ عنہ (شیخ الحدیث دار العلوم النعمانیہ، ڈیرہ اسماعیل خان)

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة لفضيلة الشيخ مولانا علاء الدين مد ظله العالي
شيخ الحديث بدار العلوم النعمانية الصالحية، ديره اسماعيل خان

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، وعلى من اقتفى أثره، أما بعد!

فإن علم الحديث له مكانة سامية وشرف عظيم إذ هو مصدر ثان بعد القرآن الكريم، ومن الدلائل الشرعية لاستنباط الأحكام الفرعية والمسائل التفصيلية للحياة الإنسانية.

وبالتالي قد قام المحدثون بلعب دور كبير في تصنيف كتب الحديث على رأسها الصحاح الستة التي تحتوي شروح الحديث فيها آثار طيبة في عديد من اللغات. ولعلماء الحديث في شبه القارة الهندية الباكستانية جهد بارز حيث ورثوا الأجيال القادمة مآثر علمية حديثية.

ومن ضمن الصحاح جامع الترمذي الذي تناوله بالشرح والتعليق كثير من العلماء في الزمن الغابر والحاضر لما له من المزايا والخصائص التي تميزه عن غيره.

إن مؤلفه الإمام الهمام أبا عيسى الترمذي آية في الحفظ والإتقان وأحد الفقهاء الأعلام وكبار أئمة الحديث.

قد رتب كتابه ترتيبا أنيقا ترتيب الكتب الفقهية وجعل تراجم الأبواب ألفاظ الحديث واجتنب تكرار الأحاديث مكتفيا بالإشارة إليها بأسماء الصحابة الرواة لها بقوله: "وفي الباب عن فلان وفلان" وذكر المذاهب ووجوه الاستدلال وبين درجة الحديث صحة وحسنا وضعفا.

ثم عرض كتابه هذا على أئمة الحديث من علماء الحجاز والعراق وخراسان فلما رأوا ذلك استحسنوه ورضوا به

ومكان لقول فوت أن كتابه : ومن كان في بيته هذا الكتاب فكأنما في بيته نبي يتكلم.

هذا وإن مولانا محمد يسين صابر شيخ الحديث بجامعة عمر بن الخطاب بملتان قد قام بشرح جامع الترمذي بجدارته في اللغة الأردية في أسلوب سهل مبسط ميسور يمكن أن يستفيد منه العلماء والطلاب على سواء، علماً بأن تأليفه هذا عصارة نشاطاته التدريسية لاسيما في علم الحديث وخدماته التعليمية في جميع العلوم الدينية. إذا كان ذلك كذلك فلا غرو أن يكون نافعاً غاية النفع وأحق أن يستفيد منه كل طالب علم الحديث.

حبذا لو قام بعزو المواد العلمية هذه الى مآخذه الأصلية ومراجعها ومصادرها الأصلية لمزيد الفوائد ومطالع رشحات يراعه السيال لفرص الاستفادة من مزيد ينابيع علم الحديث والاستزادة من العلم المفيد.

أياما كان فإن مساعيه الجبارة تستحق أن تنال قبولاً حسناً عند العلماء.

والله سبحانه وتعالى يسأل أن يسبغ عليه ثوب القبول الحسن وعلى مؤلفه ثوب العافية كما يرجى أن يعم نفعه ويزداد أجر المؤلف عند الله الكريم. آمين.

عبد الخالق الأنغري

تقریظ

بقیۃ السلف استاذ العلماء حضرت مولانا مطلع الانوار صاحب عفا اللہ عنہ (فاضل دار العلوم دیوبند)

واستاذ المحدثین حضرت مولانا مغفور اللہ صاحب (استاذ الحدیث دار العلوم حقانیہ، اکوڑہ خٹک)

بقیۃ السلف شیخ الحدیث حضرت مولانا
محمد مطلع الانوار صاحب
فاضل دار العلوم دیوبند
گاؤں کوٹ ضلع چارسدہ صوبہ سرحد پاکستان
فون: ~~091-6580278~~
موبائل: ~~0304-8087826~~
0315-9111040

حوالہ نمبر: ______ مورخہ: ۱۱/۵/۱۴۳۱ھ

بسمہ وعونہ

الحمد لله الذي ارسل رسوله بالهدى۔ والصلوة على من لا ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى۔ وعلى آله وصحبه نجوم الهدى ومصابيح الدجى وبعد فقد قرأ علي المولوي محمد امين بن مولينا المستقيم الصاحب النوشهري من كتاب الورد الطري على جامع الترمذي للشيخ محمد ياسين صابر حفظه الله المتعال من مقامات عديدة في دقيقات مختلفة عديدة فوجدته لا يدرك الواصف المطري خصائصه وان يك سابقا في كل ما وصفا۔ وما ملكت طربا لاختيار المسلك الديوبندية ما مداره على الاستنباطات الحنفية فلله دره عن من قايل۔ شكر الله جهد الشيخ محمد ياسين الصابر وجعل الله نافعا لب لمن الناظر والظاهر وحوز صاحب العنيد عناده والمفسد فساده ومصلحا عباده آمين ويرحم الله عبدا قال آمينا۔

عبده محمد مطلع الانوار غفرله

نزیل تخت آباد اول
تحصیل وضلع پشاور

(استاذ العلماء حضرت مولانا)
احقر مغفور اللہ (صاحب دامت برکاتہم)
(استاذ الحدیث دار العلوم حقانیہ اکوڑہ خٹک)

تقریظ

استاذ العلماء مولانا (ڈاکٹر) شیر علی شاہ صاحب عفا اللہ عنہ

(فاضل دار العلوم حقانیہ، اکوڑہ خٹک)

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الدکتور شیر علی شاہ المدنی
الدکتوراہ (بمرتبۃ الشرف الاولی)
من الجامعۃ الإسلامیۃ بالمدینۃ المنورۃ و مبعوثہا
استاذ الحدیث بجامعۃ دار العلوم الحقانیہ اکورہ ختک
اقلیم سرحد - باکستان
التاریخ:................

Dr. Sher Ali Shah Almadani
P.H.D. (Gold Medalist) Madina University
Prof. of Hadith in Jamia Darul Uloom Haqqania
Akora Khattak, N.W.F.P. Pakistan
Ph: 0923-630731
Date:................

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للہ وکفی وسلام علی عبادہ الذین اصطفی

أما بعد، مسلک احناف سے وابستہ جامعات ومدارس میں جامع ترمذی کو پورے اہتمام والتزام بسط وتفصیل کے ساتھ پڑھایا جاتا ہے ہمارے دار العلوم دیوبند، مظاہر العلوم سہارنپور اور ان سے وابستہ اسلاف کرام ومشائخ تعلیمی سال کا آغاز جامع ترمذی کے درس سے اور اختتام صحیح بخاری شریف کے آخری حدیث سے فرمایا کرتے تھے اور یہی طریقہ اب تک جاری وساری ہے۔ جسکی وجہ یہ ہے کہ حضرت امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ ہر باب میں ایک یا دو حدیث ذکر فرماتے ہیں اور ائمہ اربعہ کے مذاہب واستدلالات کو بھی بیان فرماتے ہیں اسی بناء پر علامہ ابو اسماعیل ہروی نے فرمایا ہے ہو أنفع عندی من الصحیحین، ہمارے اسلاف کرام نے جامع ترمذی کے اچھے اچھے شروح وحواشی تالیف فرمائے ہیں۔ جنمیں ہمارے موقر شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد لیسین صاحب حفظہ اللہ تعالیٰ ورعاہ بھی موجب صد تحسین وتکریم ہیں کہ انہوں نے "الورد الطری علی الجامع الترمذی" کے بلند پایہ، زرین شرح سے اساتذۂ علوم نبوت اور شائقین دورۂ حدیث شریف کو ایک وقیع، بیش بہا علمی، حدیثی ہدیہ سے نوازا ہے مقدمہ میں حضرت امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ کے سوانح حیات، حدیث کی لغوی، اصطلاحی تعریفات، وجہ تسمیہ، علم روایۃ الحدیث، علم درایۃ الحدیث حجیت حدیث، تدوین حدیث، منکرین حدیث کے بے سروپا شبہات کے مدلل انداز میں تشفی بخش جوابات، اور دیگر بہت سے اہم مباحث سے اس محققانہ شرح کے محاسن کو دوبالا فرمادیا ہے، بارگاہ الٰہی میں دست بدعا ہوں کہ وہ اپنے خصوصی فضل وکرم سے شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد لیسین صاحب مدظلہ العالی کے ان علمی، دینی مساعی جمیلہ کو شرف قبولیت سے نوازے اور علماء کرام اور طلبہ کو اس جامع شرح سے استفادہ کی توفیق بخشے، وصلی اللہ تعالیٰ علی أشرف رسلہ وخاتم انبیائہ وعلی آلہ وأصحابہ أجمعین

۱۴۳۱/۶/۲۸ھ

کتبہ۔ شیر علی شاہ کان اللہ لہ

خادم اہل العلم، بجامعۃ دار العلوم حقانیہ اکوڑہ خٹک

جامعۃ دار العلوم حقانیہ اکوڑہ خٹک، ضلع نوشہرہ، صوبہ سرحد، پاکستان
Jamia Darul Uloom Haqqania Akora Khattak, Distt; Nowshera, N.W.F.P. Pakistan

تقریظ

استاذ العلماء حضرت مولانا حمد اللہ جان المظاہری صاحب عفا اللہ عنہ

(فاضل مظاہر العلوم، سہارن پور)

خادم العلوم وقرآن والحدیث

حمد اللہ جان المظاہری

بانی ومہتمم دار العلوم عربیہ مظہر العلوم۔ ڈاگی

فون رہائش: 0938-311700 فون دار العلوم: 0938-311940

الحمد لله الذي جعل علم الحديث اساساً وتفسيراً للقرآن
الكريم وجعل الفقهاء والعلماء مفتيين ومبينين لتوضيحات الاحاديث
ومفسرين لآيات القرآن الكريم والصلوة والسلام الاتمان الاكملان
على النبي وآله واصحابه وازواجه الطاهرين
اما بعد فاني طالعت بعض الاجزاء منه من شرح
الترمذي للمولانا محمد يونس الصابر المسمى بالورد الطري
فوجدته مفيداً للمعلمين والمتعلمين جعله الله ذخيرة
لمؤلفه المذكور وجعله نافعة للمستفيدين والمستفيضين
آمين آمين لا ارضى بواحدة حتى اضم اليها آمينا
وانا العبد الضعيف حمد الله المظاهري الداجوي
المحقق خادم علوم القرآن الكريم والحديث النبوي
من تلامذة الشيخ زكريا المرحوم شيخ الحديث في
مظاهر علوم سهارنفور [illegible]

ڈاگی یار حسین روڈ، ڈاگی تحصیل، ضلع صوابی، صوبہ سرحد۔ فون: 0938-311940

تقریظ

استاذ العلماء حضرت مولانا محمد محسن شاہ صاحب عفا اللہ عنہ (مدیر جامعہ حلیمیہ، درہ پیزو، لکی مروت)

مولانا محمد محسن شاہ

Muhammad Mohsin Shah
Mahtamim Jamia Haleemia
Dara Pezu, Distt: Lakki Marwat
Ph: 0969-580022

تاریخ 26/5 — حوالہ نمبر ______

باسمہ تعالیٰ

الحمد للہ وکفیٰ وسلام علی عبادہ الذین اصطفیٰ

[illegible] شیخ الحدیث مولانا محمد یسین صاحب کی تقریر ترمذی شریف کا کچھ حصہ دیکھ کر دلی سرور حاصل ہوا۔

عرصہ سے ارادہ تھا کہ مشکلات ترمذی شریف کے مختصر اور محقق حل کیلئے کوئی شیخ آگے آجائے الحمد للہ کہ مولانا محمد یسین صاحب دامت برکاتہم نے یہ کام [illegible] کر دیا ہے۔ اس شرح کو قبول فرمائے اور طلبہ و اساتذہ کو استفادہ کی توفیق عطا فرمائے آمین۔

بندہ محمد محسن عفا اللہ عنہ
۱۱ جمادی الثانیہ ۱۴۳۱ھ
بعد الظہر

تقریظ

استاذ العلماء حضرت مولانا عبدالقیوم حقانی صاحب عفا اللہ عنہ (مدیر جامعہ ابو ہریرہؓ، نوشہرہ)

حضرت ابو ہریرہ ٹرسٹ
زیر سرپرستی: حضرت مولانا عبدالقیوم حقانی
Hazrat Abu Huraira Trust
Ph&Fax:0923-630237--630094
Mob: 0333-9102770
جامعہ ابوہریرہ ٥ مدرسۃ البنات ٥ اسلامیہ ماڈل سکول ٥ ابوہریرہ اسلامی سکول ٥ ابوہریرہ ڈسپنسری ٥ محمد اللہ جان ڈسپنسری ٥ القاسم اکیڈمی ٥ ماہنامہ القاسم

حوالہ نمبر ....

تاریخ ۲۱ جمادی الاولیٰ ۱۴۳۱ھ

الحمد لحضرۃ الجلالۃ والصلوٰۃ والسلام علیٰ خاتم الرسالۃ، اما بعد!
شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد یٰسین صابر صاحب مدظلہ مشہور عالم دین،
قابل استاد اور مہربان اتالیق ہیں۔ ان سے میری پہلی ملاقات
کہاوڑ میں ہوئی تھی۔ اور اسی ملاقات میں دل دے بیٹھا، دوبارہ
ملنے کا اشتیاق روز بروز بڑھتا رہا، کہ اچانک حضرت علماء کی
ایک جماعت کے ساتھ جامعہ ابوہریرہ تشریف لائے۔ ابوہریرہ
کتب خانہ کیلئے اپنی علمی و تحقیقی تصنیف "التقریر البدیع علیٰ مشکوٰۃ
المصابیح" کا ہدیہ عنایت فرمایا۔ مولانا مدظلہ فطرتاً خاموش
طبع، منکسر المزاج اور متواضع واقع ہوئے ہیں۔ طبعی افتاد تدریسی
ہے۔ حال ہی میں انہوں نے امام ترمذیؒ کی شہرۂ آفاق کتاب
"الجامع السنن للامام الترمذی" کی شرح لکھی ہے۔ جو ہر لحاظ سے
جامع، کامل مکمل اور لائق صد تحسین ہیں۔ احقر نے چیدہ چیدہ
مقامات سے پڑھی۔ مولانا مدظلہ کا طرز بیان، اسلوب استدلال
اور تدریسی و تحقیقی گفتگو عام فہم انداز بہت ہی پسند آیا۔ معرکۃ الآراء
فقہی مباحث پر مدلل بحث مولانا مدظلہ کا طرۂ امتیاز ہے۔ بیان مذاہب
ودلائل، مذہب راجح کا تعین اور وجوہ ترجیح اس انداز سے بیان کرتے ہیں
کہ سامعین وقارئین عش عش کر اٹھتے ہیں۔ اللہ کریم مولانا موصوف
کی اس علمی کاوش کو قبولیت و مقبولیت سے نوازے اور مزید علمی و
تحقیقی کاموں کی توفیق رفیق ہو۔

وصلی اللہ تعالیٰ علیٰ خیر خلقہ محمد وآلہ واصحابہ اجمعین۔

عبدالقیوم حقانی
۲۱ جمادی الاول ۱۴۳۱ھ

برائے رابطہ: ماہنامہ القاسم جامعہ ابو ہریرہؓ برانچ پوسٹ آفس خالق آباد نوشہرہ سرحد پاکستان

بسم اللہ الرحمن الرحیم

ترمذی شریف

حدیث کا لغوی معنی:

لغت میں حدیث کے لفظ کا اولاً ضدّ القدیم پر اطلاق کیا جاتا ہے۔ ثانیاً اس کا اطلاق کلام پر ہوتا ہے۔ کہ جو کچھ انسان اپنی زبان سے کہتا ہے لغۃً وہ سب حدیث ہے۔

حدیث کا اصطلاحی معنی:۔

محدثین کی اصطلاح میں حدیث قَوْلُ النَّبِيِّ ﷺ أَوْ فِعْلُهُ، أَوْ تَقْرِيْرُهُ، أَوْ وَصْفُهُ، أَوْ أَيَّامُهُ کو کہتے ہیں۔

قول کی مثال: مشکوۃ شریف جلد اول بَابُ الذِّكْرِ بَعْدَ الصَّلٰوةِ ، فَصْلِ ثَالِث ص ۸۹ پر حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے سَمِعْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ عَلٰى أَعْوَادِ هٰذَا الْمِنْبَرِ يَقُوْلُ مَنْ قَرَأَ آيَةَ الْكُرْسِيِّ فِيْ دُبُرِ كُلِّ صَلٰوةٍ لَمْ يَمْنَعْهُ مِنْ دُخُوْلِ الْجَنَّةِ إِلَّا الْمَوْتُ۔

فعل کی مثال: جیسے صحابی کہتا ہے كَانَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ يُكْثِرُ الذِّكْرَ وَيُكْثِرُ الْخُطْبَةَ وَيُطِيْلُ الصَّلٰوةَ وَلَا يَأْنِفُ أَنْ يَّمْشِيَ بِالْمَسَاكِيْنِ۔ وَالْأَيَامٰى أَنْ يَّقْضٰى حَاجَتَهُمْ۔

تقریر کی مثال: عَدَمُ إِنْكَارِهٖ ﷺ مَا قَالَهُ الصَّحَابِيُّ أَوْ فَعَلَهُ بِمَحْضَرٍ مِّنْهُ۔ یعنی صحابی نے کوئی کام کیا اور آپ ﷺ نے اس کو منع نہ کیا یہ اس کے حق ہونے کی دلیل ہوتی ہے اس کو تقریر النبی ﷺ کہا جاتا ہے۔ جیسے قول النبی ﷺ وفعل النبی ﷺ حجت ہوتا ہے ایسے ہی تقریر النبی ﷺ بھی حجت ہے۔

وصف کی مثال: وصف کا تعلق کبھی خَلْق سے ہوتا ہے جیسے شمائل ترمذی صفحہ نمبر ۱، پر حضرت براء رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں:
كَانَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ رَجُلًا مَرْبُوْعًا (درمیانے قد کے تھے) بَعِيْدَ مَا بَيْنَ الْمَنْكِبَيْنِ عَظِيْمَ الْجُمَّةِ إِلٰى شَحْمَةِ أُذُنَيْهِ۔

اور کبھی وصف کا تعلق خُلق سے ہوتا ہے۔ جیسے مسلم ج ۲، بَابُ شُجَاعَتِهٖ ﷺ ص ۲۵۲ پر حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں كَانَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ أَحْسَنَ النَّاسِ، وَكَانَ أَجْوَدَ النَّاسِ، وَكَانَ أَشْجَعَ النَّاسِ. بہرحال وصف کے لفظ میں یہ دونوں صورتیں درج ہو جاتی ہیں۔

ایام کی مثال: مسلم بَابُ النِّسَاءِ الْغَازِيَاتِ الخ میں ص ۱۱۷ کے اخیر میں حضرت امّ عطیہؓ کی حدیث ہے۔ قَالَتْ غَزَوْتُ مَعَ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ سَبْعَ غَزَوَاتٍ أَخْلُفُهُمْ فِيْ رِحَالِهِمْ فَأَصْنَعُ لَهُمُ الطَّعَامَ فَأُدَاوِي الْجَرْحٰى وَ أَقُوْمُ عَلَى الْمَرْضٰى۔

وجه تسمیة الحدیث:

عام طور پر تسمیوں میں اسم اور مسمّٰی کے درمیان کچھ نہ کچھ مناسبت ملحوظ رکھی جاتی ہے۔ خواہ قریبہ ہو یا بعیدہ۔ اب یہاں کیا مناسبت ہے؟ تو یہاں بھی اسم اور مسمّٰی میں مناسبت موجود ہے۔ (۱) یا تو اس مجموعہ کو حدیث کہا جانا اس وجہ سے ہوا کہ یہ قرآن والے مجموعہ کے مقابلہ میں ہے اور وہ قرآن والا مجموعہ حنابلہ کے ہاں قدیم ہے تو اس دوسرے مجموعہ کو حدیث کہنا مناسب ہوا تا کہ دونوں کا مقابلہ برقرار رہے۔

تنبیه: مقابلہ کا معنی یہ نہیں کہ حدیث قرآن کے منافی ہے بلکہ مقابلہ کا معنی ہے کہ قرآن کا الگ تشخص ہے اور حدیث کا الگ تشخص ہے۔

(۲) دوسری مناسبت ان میں یہ ہے کہ اللہ نے رسول ﷺ کی ذات پر جو انعامات فرمائے ہیں ان کا ذکر سورۃ والضّحٰی میں ان الفاظ کے ساتھ فرمایا ہے **اَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيْمًا فَاٰوٰى o وَوَجَدَكَ ضَآلًّا فَهَدٰى o وَوَجَدَكَ عَآئِلًا فَاَغْنٰى o** یعنی **ایواء ، هدایت ، غناء** یہ تین انعام ذکر فرما کر پھر اللہ پاک نے ان تین امور کو اس طرح مرتب فرمایا کہ **ایواء** پر **نهی عن قهر الیتیم** کو، **هدایت** پر تحدیث کو اور **غناء** پر **نهی عن نهر السائل** کو مرتب فرمایا۔

اس ترتیب میں ہدایت والے انعام کو غناء سے پہلے ذکر کیا جس سے اسکے زیادہ اہم ہونے کی طرف اشارہ ملتا ہے۔ پھر ہدایت والے انعام پر تحدیث کو جو مرتب فرمایا اس کو بعد میں ذکر کیا۔ غناء والے انعام پر جس امر کو مرتب فرمایا اس کو پہلے ذکر کر دیا اس لیے کہ نہی عن نہر السائل کے بارے میں اگر غور کیا جائے تو یہ تحدیث بالنعمۃ کے آداب میں سے معلوم ہوتا ہے اور دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ نہی کا دوسری نہی کے ساتھ اتصال ہو جائے اور تیسری وجہ یہ بھی ہے کہ آیات کے اواخر میں توافق پیدا ہو جائے۔

بہر حال حضور ﷺ کے فرامین وارشادات کا مجموعہ ہمارے سامنے آیا چونکہ اس مجموعہ کے ساتھ تحدیث متعلق ہوئی پس اس مجموعہ کو حدیث کہنا مناسب ہوا۔

خبر، اثر کے بارے میں مختلف اقوال اور اصطلاحات:

(۱) ایک قول یہ ہے کہ خبر تو حدیث کے مترادف ہے اور اثر کا اطلاق صحابہ وتابعین کے اقوال پر ہوتا ہے لوران کے ساتھ خاص ہے۔ اب اثر وحدیث میں تباین ہو جائے گا۔ (۲) دوسرا قول یہ ہے کہ خبر تو حدیث کے مرادف ہے اور اثر عام ہے۔ (۳) تیسرا قول یہ ہے کہ جیسے اثر کا لفظ عام ہے ایسے ہی خبر کا لفظ بھی عام ہے۔ لیکن حدیث کا لفظ **مایضاف الی النبی** ﷺ کے ساتھ خاص رہے گا۔ (۴) چوتھا قول یہ ہے کہ حدیث کا لفظ بھی (باقی دو کی طرح) عام ہے۔

ولامنازعة فی الاصطلاحات:۔ ہر شخص کو اصطلاح قائم کرنے کا حق حاصل ہوتا ہے لیکن علماء کیلئے ضروری ہوتا ہے کہ وہ ان اصطلاحات کو جانیں۔ کیونکہ بعض دفعہ اصطلاحات کو نہ جاننے کی وجہ سے انسان بہت بڑی غلطی کا شکار ہو جاتا ہے۔

سُنّت کی تعریف:

یہ لفظ مرادف حدیث ہے۔ بعض اوقات یہ لفظ بمعنی طریقۂ جاریہ فی الاسلام بھی استعمال ہوتا ہے مِنْ کِتَابٍ أَوْ حَدِیْثٍ أَوْ اِجْتِهَادٍ أَوْقِیَاسٍ۔ (یعنی اس طریقہ کی بنیاد ان میں سے کوئی ایک چیز ہوتی ہے)

علم الحدیث کی اقسام:

اس کی دو قسمیں ہیں (۱) علم روایۃ الحدیث (۲) علم درایۃ الحدیث۔

تعریف علم روایت الحدیث:

علامہ عینیؒ نے یہ کی ہے هُوَ عِلْمٌ یُعْرَفُ بِهٖ أَقْوَالُ النَّبِيِّ ﷺ وَأَفْعَالُهٗ وَأَحْوَالُهٗ۔

سوال: یہ تعریف تو ہر اس علم پر صادق آجاتی ہے جس سے حدیث کا معنی معلوم ہو جائے۔

جواب: اس تعریف میں حیثیت کی قید ملحوظ ہے۔ أَیْ هُوَ عِلْمٌ یُعْرَفُ بِهٖ أَقْوَالُ النَّبِيِّ ﷺ وَأَفْعَالُهٗ وَأَحْوَالُهٗ مِنْ حَیْثُ کَیْفِیَّةِ السَّنَدِ اِتِّصَالًا وَانْقِطَاعًا۔

اب یہ تعریف دخول غیر سے مانع ہوگئی ہے۔ تعریفات کے اندر لفظوں میں حیثیت کا ذکر نہ ہونا اور ان کا مراد ہونا یہ طریقہ جاریہ ہے۔ وَکَمْ مِّنْ شَیْءٍ لَایُذْکَرُ وَلٰکِنْ یُرَادُ۔

موضوع علم روایت الحدیث:

مشہور تو یہ ہے کہ ذات النبی ﷺ ہے مِنْ حَیْثُ أَنَّهٗ رَسُوْلٌ۔

سوال: مگر اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ علم روایۃ الحدیث میں تو رسالت سے بھی بحث ہو جاتی ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ کسی علم کے موضوع اور اس کی قیودات سے اس علم میں بحث نہیں ہوتی۔

جواب: بعض نے جواب دیتے ہوئے کہا ہے کہ اس کا موضوع ذات النبی ﷺ کو قرار دینے کی بجائے اولیٰ یہ ہے کہ اس کا موضوع روایات و رُواۃ کو قرار دیا جائے۔

سوال: مگر اس پر بھی شبہ ہو جائے گا کہ اس طرح تو علم روایۃ الحدیث کا موضوع اور علم درایۃ الحدیث کا موضوع متحد ہو جائیں گے؟

جواب: اجمال و تفصیل کا فرق کر لیا جائے گا۔ یہاں تفصیلاً مراد لے لیا جائے گا اور وہاں اجمالاً۔ اور اتنا فرق کافی ہو جائے گا۔ یہ بالکل ایسے ہو جائے گا جیسے فقہ و اصولِ فقہ دونوں کا موضوع ادلّہ اربعہ ہیں لیکن فقہ میں تفصیلاً اور اصولِ فقہ میں اجمالاً۔

غرض علم روایت الحدیث وغایتهٗ:

اَلْفَوْزُ فِی الدَّارَیْنِ۔

تعریف علم درایة الحدیث:

علم درایۃ الحدیث کا دوسرا نام علمِ اصول حدیث بھی ہے۔ تعریف اس کی شعر میں ہے۔

شعر

عِلْمُ الْحَدِيْثِ ذُوْ قَوَانِيْنَ يُحَدُّ   يُدْرٰى بِهَا أَحْوَالُ السَّنَدِ وَالْمَتَنِ

(اس میں علم الحدیث سے مراد علم درایۃ الحدیث ہے)

موضوع علم درایت الحدیث:

اس علم کا موضوع متن وسند ہے۔

غایتہٗ:

اس کی غایت مقبول ومردود حدیث کی پہچان ہے تاکہ مقبول پر عمل کیا جائے اور مردود کو ترک کیا جائے۔

افعالُ النبی ﷺ :

چونکہ اوپر افعال النبی ﷺ کا ذکر ہوا ہے اس لیے انکی اقسام کو جاننے اور یہ جاننا کہ کونسی قسم میں اقتداء ہے اور کونسی میں اقتداء نہیں ہے یہ ضروری ہوجاتا ہے۔ پس جاننا چاہیے کہ **افعال النبی** ﷺ کی پانچ قسمیں ہیں۔

(۱) مباح، (۲) مستحب، (۳) واجب، (۴) فرض، (۵) ضلّہ : **یعنی السھو و الخطاء**۔ اس ضلّہ سے مراد یہاں **ضَلَّ عَنِ الْحَقِّ إِلَى الْبَاطِلِ** اور **ضَلَّ عَنِ الطَّاعَةِ إِلَى الْمَعْصِيَةِ** نہیں ہوا کرتا ہے۔ بلکہ اس سے مراد **ضَلَّ عَنِ الْأَفْضَلِ إِلَى الْفَاضِلِ وَ مِنَ الْأَصْوَبِ إِلَى الصَّوَابِ** ہوتا ہے۔ ضلّ کا محل بدلنے سے اس کا مفہوم بھی بدل جاتا ہے۔

حضور ﷺ کے افعال میں ضل و سھو ھے بھی یا نھیں؟

تو یہ اختلاف اصل میں ایک دوسرے اختلاف پر متفرع ہے وہ یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کو اجتہاد کرنے کی اجازت تھی یا نہیں؟ (منصب اجتہاد آپ ﷺ کو حاصل تھا یا نہیں؟) ایک رائے یہ ہے کہ منصبِ اجتہاد آپ ﷺ کو حاصل نہیں تھا اس لیے کہ اجتہاد وہاں ہوتا ہے جہاں وحی نہ ہو۔ جو صاحب وحی ہو اس کو اجتہاد کی کیا ضرورت ہے؟ یہ لوگ قرآن کی اس آیت کو بطور دلیل پیش کرتے ہیں۔ **وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰى o اِنْ هُوَ اِلَّا وَحْيٌ يُّوْحٰى**

(۲) دوسری رائے یہ ہے کہ آپ ﷺ کو منصب اجتہاد حاصل تھا کیونکہ بعض مواقع میں وحی نہیں ہوتی تھی مگر آپ ﷺ اجتہاد فرماتے تھے۔

دلیل (۱) : وہ آیات ہیں جن میں بعض مواقع میں آپ ﷺ کے اجتہاد پر اللہ کی طرف سے عتاب آیا ایسی آیات سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ ﷺ کے لیے اجتہاد کا منصب بھی حاصل تھا۔

دلیل (۲) : حدیث **لَوْلَا أَنْ أَشُقَّ عَلٰى أُمَّتِيْ لَأَمَرْتُهُمْ بِالسِّوَاكِ** .الحدیث۔ اس کے علاوہ اور احادیث سے بھی یہ بات ثابت ہوتی ہے تو اب جو لوگ کہتے ہیں کہ آپ ﷺ کو منصب اجتہاد حاصل نہیں تھا تو انکے نزدیک آپ ﷺ کے

افعال میں ضل وسہو موجود نہیں ہوگا اور جو کہتے ہیں کہ آپ ﷺ کو منصب اجتہاد حاصل تھا ان کے نزدیک آپ ﷺ کے افعال میں ضل وسہو موجود ہوگا۔ کیونکہ مجتہد کبھی مصیب ہوتا ہے اور کبھی مخطی .... **فرق** ......صرف اتنا ہے کہ جب حضور ﷺ کو اجتہاد میں خطاء ہو جاتی تو اللہ اس خطاء پر تنبیہ فرما دیتے اس خطاء پر آپ ﷺ کو برقرار نہیں رکھا جاتا تھا۔

ان میں سے راجح دوسری رائے ہے۔ یعنی آپ ﷺ کو منصبِ اجتہاد حاصل تھا اور اس اجتہاد میں اصابت بھی ہوتی تھی اور خطاء بھی۔

باقی قرآن کی آیتِ مذکورہ وَمَا یَنۡطِقُ الخ کے دو جواب ہیں۔

جواب (۱): یہ ہے کہ اس میں اِنۡ هُوَ کی ضمیر کا مرجع عام نہیں ہے بلکہ خاص قرآن ہے۔ پس زیادہ سے زیادہ اس سے قرآن کا وحی ہونا ثابت ہوا نہ یہ کہ رسول اللہ ﷺ کے جمیع منطوقات وحی ہوتے تھے۔

جواب (۲): اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ ضمیر کا مرجع عام ہے تو پھر وحی میں تعمیم کر لی جائے اس طرح کہ وہ وحی بنفسہٖ ہو یا باصلہٖ ہو یا بدلیلہٖ ہو۔ اور وہ وحی تقریر ہو یا وحی غیر تقریر ہو۔ پس رسول اللہ ﷺ کے اجتہادات واستنباطات بایں معنی وحی بن جائیں گے کیونکہ اگرچہ وہ بنفسہٖ وحی نہیں ہیں لیکن باصلہٖ او بدلیلہٖ وہ بھی وحی بن جائیں گے۔ تو اس طرح اجتہاد والے مذہب کی نفی نہیں ہوگی۔

الحاصل: رسول اللہ ﷺ کیلئے اجتہاد کا منصب حاصل ہے اور اس میں کبھی سہو وخطاء بھی ہو جاتی تھی، پس ثابت ہوا کہ آپ ﷺ کے افعال میں ضلّ وسہو کا وجود ہے۔

ضلّ وسہو اور جو طبعی افعال آپ ﷺ کے ہوتے تھے ان میں تو امت کیلئے اقتداء کا حکم نہیں ہے، انکے علاوہ باقی آپ ﷺ کے افعال کے بارے میں دو رائے ہیں۔

(۱) ایک رائے یہ ہے کہ امت کیلئے اقتداء کرنی ہوگی اِلَّا یہ کہ کوئی دلیلِ خصوص قائم ہو جائے، یہی راجح ہے۔

(۲) دوسری رائے یہ ہے کہ وہ افعال آپ ﷺ کے ساتھ خاص ہیں ان میں اقتداء نہیں ہے اِلَّا یہ کہ کوئی دلیل عموم قائم ہو جائے اور اشتراک پیدا ہو جائے تو اقتداء کی جائے گی۔

تروکِ حضور ﷺ:

یعنی رسول اللہ ﷺ نے کسی چیز کو ترک کر دیا تو یہ ترک کر دینا اسکے مباح نہ ہونے کی دلیل ہوتی ہے۔ پھر آگے یہ ترک کبھی تو مطلقاً ہوتا ہے اور کبھی کسی وجہ کی بناء پر ہوتا ہے۔ متروک مطلقاً تو ظاہر ہے۔ اور کسی وجہ کی بناء پر ترک ہونا اس کی آگے پھر کئی صورتیں ہوتی ہیں جیسے ایک شخص نے اپنی بعض اولاد کو ہبہ کیا تو حضور ﷺ کے پاس آیا کہ آپ ﷺ اس کے گواہ بن جائیں تو آپ ﷺ نے اس پر گواہ بننے سے انکار کر دیا تو یہاں بھی ترک ہوا ہے۔ اور بعض دفعہ طبعی کراہت کی وجہ سے ترک ہوا جیسے أَكۡلُ الضَّبِّ کا ترک یہ طبعی کراہت کی وجہ سے ہوا۔ اور کبھی ترک خوفِ افتراض کی وجہ سے ہوا ہے جیسے تراویح کی نماز مسجد میں کہ کچھ دن اس پر عمل کیا پھر چھوڑ دیا کہ کہیں فرض نہ ہو جائے۔ کبھی ترک کسی مفسدہ کی بناء پر ہوا جیسے بیت اللہ کی بنائے

جاہلیت کو حضور ﷺ بدلنا چاہتے تھے لیکن مصلحت کی بناء پر اس پر عمل نہ کیا۔
اس قسم کے تروک غیر مأذون فیہ ہونے کی دلیل نہیں ہوتے بخلاف متروک مطلقاً کے کہ وہ مباح نہ ہونے کی دلیل ہوتے ہیں۔
بعض دفعہ ترک وعدمِ روایت عنہ میں اشتباہ ہونے لگ جاتا ہے۔ تو ان دونوں میں فرق اس طرح ہے کہ ترک عدمِ فعل کے باب سے ہوتا ہے جیسے عیدین کیلئے اذان واقامت کا کرنا ناجائز ہوتا ہے اور عدمِ روایت عنہ کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ حضور ﷺ سے اس بارے میں کوئی روایت نہیں ہے کہ آپ نے کیا ہے یا نہیں؟ ایسے امر کو اگر کر لیا جائے تو کچھ نہ کچھ اس کی رخصت ہوتی ہے۔ ابوداؤد میں ہے وَمَاسَكَتَ عَنْهُ فَهُوَ عَفْوٌ۔ اس لیے کہ اصل اشیاء میں اباحت ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

تقریر النبی ﷺ وسکوتہٗ علی فعل غیرہٖ:

قول اور فعل کی طرح تقریر نبوی بھی حجت اور جواز کی دلیل ہوتی ہے۔ اس کی صورۃ یہ ہوتی ہے کہ حضور ﷺ کے سامنے کسی شخص نے کوئی قول کیا۔ یا آپ ﷺ کے سامنے تو نہیں کیا بلکہ کیا تو آپ ﷺ کی غیوبت میں۔ لیکن اس کا آپ ﷺ کو علم ہو گیا اور آپ ﷺ نے اس کو رد نہ کیا۔ یا کسی نے آپ ﷺ کے سامنے یا آپ ﷺ کی عدم موجودگی میں کوئی فعل کیا اور آپ ﷺ کو اس کا علم ہو گیا اور پھر بھی آپ ﷺ نے اس پر سکوت فرمایا تو یہ اس فعل کے جواز کی دلیل ہوتی ہے۔
اسی قبیل سے ہے یہ صورۃ بھی جس میں کوئی صحابی کہے کہ كُنَّا نَفْعَلُ فِيْ زَمَانِ رَسُوْلِ اللهِ ﷺ كَذَا یا کہے کہ كَانُوْا يَفْعَلُوْنَ فِيْ زَمَانِهٖ كَذَا۔ تو یہ بھی اس کے جواز کی دلیل ہوتی ہے شرط یہ ہے کہ وہ لَايَخْفٰى مِثْلُهٗ ہو۔ اور اگر يَخْفٰى مِثْلُهٗ ہو تو پھر جائز نہیں۔

الحاصل: آپ ﷺ کی تقریر وسکوت بھی حجج شرعیہ میں سے ایک حجت ہے مگر مندرجہ ذیل شرائط کے ساتھ (۱) وہ مُقرَّر یعنی جسکے فعل پر آپ ﷺ نے سکوت فرمایا وہ منقاد للشرع ہو۔ مسلمان ہو۔ اگر کسی کافر کے قول وفعل پر آپ ﷺ نے سکوت فرمایا تو یہ تقریر حجت نہیں ہوگی۔ اور اگر مقرَّر منافق ہو تو اس کے بارے میں اختلاف ہوا ہے بعض نے کہا کہ اس کا حکم مسلمان والا ہے کیونکہ منافقوں پر مسلمانوں کے احکام جاری ہوتے رہے ہیں۔ بعض نے کہا کہ منافق کافر کے ساتھ ملحق ہے۔ اور یہی قول راجح ہے۔ اس لیے کہ بعض دفعہ حضور ﷺ منافقوں کے قول وفعل پر سکوت فرما لیتے تھے اور تردید نہیں کرتے تھے یہ خیال فرماتے ہوئے کہ میری تردید اور نصیحت اس کو نفع نہیں دے گی اس لیے ایسی تقریر بھی حجت نہیں ہوتی۔ (۲) یہ ہے کہ نبی ﷺ کو اس موقع پر رد کرنے کی قدرت بھی ہو اور پھر رد نہ کریں تب یہ تقریر حجت بنے گی۔ مگر راجح یہ ہے کہ اس شرط کی ضرورت نہیں کیونکہ تغییرِ منکر کا وجوب نبی ﷺ کی ذات سے کبھی ساقط نہیں ہوتا آپکے حق میں قدرت وعدمِ قدرت کی کوئی تفصیل نہیں ہے۔ قرآن پاک میں ہے: يٰٓاَيُّهَا الرَّسُوْلُ بَلِّغْ مَآ اُنْزِلَ اِلَيْكَ مِنْ رَّبِّكَ وَاِنْ لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهٗ (الآیۃ) قدرت وعدمِ قدرت والی تفصیل تو امت کیلئے ہے لہٰذا اس شرط ثانی کے لگانے کی کوئی ضرورۃ نہیں ہے۔
بعض دفعہ آپ ﷺ کی تقریر وسکوت کسی اور وجہ سے بھی ہوتا ہے۔ مثلاً یہ کہ وہ مسئلہ ایسا ہوتا ہے کہ اس میں اجتہاد کی

گنجائش ہوتی ہے اور اجتہادی امور میں اغماض (چشم پوشی) سے کام لے لیا جاتا ہے۔ اور بعض دفعہ سکوت اس وجہ سے بھی ہوتا ہے کہ وہ جزئی واقعہ سامنے آنے سے پہلے کسی موقع پر اس کا انکار ہو چکا ہوتا ہے اور شریعت کے عام قواعد وضوابط ہوتے ہیں کہ انکے سامنے آجانے سے لائن خود بخود سیدھی ہو جائے گی۔ اور وہ قول وفعل کرنے والا شخص معذرت کر دیتا ہے کہ مجھے مسئلہ معلوم نہیں تھا۔ تو وہاں خاموشی اختیار کر لی جاتی ہے۔ جیسے ایک صحابی ہر رکعت میں سورۃ اخلاص پڑھتا تھا پوچھا کیوں؟ کہنے لگا کہ مجھے سورۃ اخلاص سے بڑی محبت ہے تو آپ ﷺ نے یہاں سکوت فرمایا کہ مسائل تو پہلے بیان کیے جا چکے ہیں اس کو پتہ چل جائے گا۔ جیسا کہ بخاری ج ۱، بَابُ الْجَمْعِ بَيْنَ السُّوْرَتَيْنِ فِیْ رَكْعَةٍ الخ ص ۱۰۶ ص ۱۰۷ پر یہ مضمون موجود ہے۔ اسی طرح حضرت قیس ؓ نے نماز فجر کے بعد سنت فجر پڑھ لیں تو آپ ﷺ نے پوچھا کیا پڑھا ہے۔ انہوں نے کہا کہ یہ رہ گئی تھیں۔ آپ ﷺ نے فرمایا فَلَا إِذَنْ. وَفِیْ رِوَايَةٍ غَيْرُهُ (أَیْ سَكَتَ)

الحاصل: تقریر نبوی اور آپ ﷺ کا سکوت بے شک دلیل جواز بنتا ہے بشرطیکہ اس کے لیے کوئی مانع نہ ہو یعنی آپ ﷺ کا کوئی دوسرا قول وفعل اس کے خلاف نہ ہو۔ اور اگر قول وفعل اس کے خلاف ہوا تو پھر مدار وہی قول وفعل ہوتا ہے۔ تقریر مدار نہیں بنتی۔ واللہ اعلم۔

حجیت حدیث:

قرآن کی طرح حدیث بھی حجۃ ہے اور دین میں حدیث کو بھی مستقل تشریعی حیثیت حاصل ہے۔ جیسے قرآن پر عمل کرنا واجب ہے ایسے ہی حدیث پر عمل کرنا واجب ہے۔ دلائل مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) قَالَ تَعَالٰی: قُلْ اِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّوْنَ اللّٰهَ فَاتَّبِعُوْنِیْ يُحْبِبْكُمُ اللّٰهُ (الآية)۔ اللہ نے اس آیت میں ہر اس شخص کو جس کو اللہ کے ساتھ محبت کا دعویٰ ہے محمد ﷺ کی اتباع کرنے کا حکم کیا ہے۔ کسی کی اتباع کرنے کا مطلب یہی ہوتا ہے کہ اس کے اقوال وافعال کی اتباع کی جائے۔ اس کی سیرۃ کو اختیار کیا جائے۔ تو یہاں بھی یہی مطلب ہوا کہ حضور ﷺ کے اقوال وافعال وتقریرات وہدی کی اتباع کی جائے اور انہی کے مجموعہ کا نام حدیث ہے۔ پس اس سے حدیث کا واجب الاتباع وحجت ہونا ثابت ہوا۔ پس جو شخص حدیث کو حجت سمجھتا ہے اور اس پر عمل کرنے کو واجب سمجھتا ہے وہ محبت مع اللہ کے دعویٰ میں سچا ہے تو وہ ایمان کے دعویٰ میں بھی سچا ہے اور جو ملحد، بے دین اس کو نہیں سمجھتا وہ محبت مع اللہ کے دعویٰ میں کاذب ہے اور ایمان کے دعویٰ میں بھی کاذب ہے۔

(۲) قَالَ تَعَالٰی: اَطِيْعُوا اللّٰهَ وَاَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ وَاُولِی الْاَمْرِ مِنْكُمْ۔ حافظ ابن جریر طبریؒ نے اس آیت کے تحت مفسرین کے دو قول نقل کیے ہیں۔ (۱) اللہ نے اس آیت میں لوگوں کو اطاعتِ سنت کا امر فرمایا ہے۔ (۲) یہ ہے کہ اللہ نے اس آیت میں اطاعۃ رسول ﷺ کا امر فرمایا فی حیاتہ ﷺ ۔ کہ رسول اللہ ﷺ کی زندگی میں انکی اطاعت کرو اور ان کا کہا مانو۔ صحیح وحق بات یہ ہے کہ آیت میں عموم مراد ہے۔ اور دونوں ہی صورتیں آیت میں درج ہیں کہ زندگی میں تو انکے امر ونہی کی اطاعت کرو۔ اور جب وہ اس دنیا سے پردہ فرما جائیں تو پھر انکی سنت وحدیث کی اتباع کرو۔ اس لیے کہ آیت میں اطاعت کا امر مطلقاً ہے

مخصص بحالِ دون حالِ نہیں ہے۔اور کوئی مخصص قابل تسلیم موجود نہیں ہے تو اس سے بھی حدیث کی حجیت معلوم ہوئی۔

واولی الامر میں أَطِيْعُوْا کا اعادہ نہیں کیا گیا۔ أَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ میں اس کا اعادہ کیا گیا ہے جبکہ فی الحقیقت مطاع فقط اللہ کی ذات ہے۔تو اس میں اشارہ اس بات کی طرف کرنا ہے کہ جس طرح کتاب اللہ شریعت کا مستقل مأ خذ ہے اسی طرح سنت وحدیث بھی شریعت کا مستقل مأ خذ ہے۔اوران دو کے علاوہ شریعت کا کوئی اور ماخذ نہیں ہے۔

(۳) قَالَ تَعَالٰی: فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِیْ شَیْءٍ فَرُدُّوْهُ اِلَی اللّٰهِ وَالرَّسُوْلِ. الآیة ۔اے ایمان والو! اگر تم باہم کسی امرِ دینی میں نزاع کرو یا تمہارا اور ولاۃِ امر کا نزاع ہو جائے تو اس کو اللہ کی طرف رد کرو یعنی اس کا حکم کتاب اللہ سے معلوم کرو۔اگر حل ہو جائے تو فبہا۔اور اگر کتاب اللہ میں نہ ملے تو پھر اس کو رسول اللہ ﷺ کی طرف رد کرو۔یعنی فی حیاتہٖ مشافہۃً اُن سے معلوم کرلو اور بعد حیاتہٖ اس کا حکم انکی سنت سے معلوم کرو۔تو اس آیت سے بھی سنت کی حجیت ثابت ہوئی۔

(۴) قَالَ تَعَالٰی: وَمَآ اٰتَاکُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَمَا نَهَاکُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا.

سوال: اس کے بارے میں یہ شبہ کیا جاتا ہے کہ اس آیت کا تعلق ونزول مالِ فیٔ کے بارے میں ہے۔مجاہدین کو جو مال قتال سے حاصل ہو وہ غنیمت اور جو بغیر قتال کے حاصل ہو جائے وہ فیٔ ہوتا ہے۔آیت کا مطلب یہ ہے کہ اے ایمان والو! حضور ﷺ مالِ فیٔ میں سے جو تمہیں دے دیں اس کو لے لو اور جس سے روکیں اس سے رک جاؤ۔اس آیت کا حدیث سے کوئی تعلق نہیں ہے؟ اس سے تو حجیت معلوم نہیں ہوتی؟

جواب: یہ ہے کہ اس میں شک نہیں کہ نزول آیت مالِ فیٔ کے بارے میں ہے لیکن الفاظِ آیت عام ہیں جن کے عموم میں حدیث بھی درج ہے اور یہ قانون ہے کہ اعتبار عمومِ لفظ کا ہوتا ہے نہ کہ خصوصِ سبب کا۔

سوال: پھر سوال کیا جاتا ہے کہ اس میں لفظ ''رسول کا ہے'' محمد کا لفظ نہیں ہے۔مطلب یہ ہوگا کہ رسول ہونے کے اعتبار سے جو چیز تمہیں دیں اس کو لو اور وہی حجت ہے اور وہ تو صرف کتاب اللہ ہے۔کیونکہ وہ اللہ کی طرف سے وحی ہے آپ ﷺ کی طرف سے نہیں۔اور احادیث وہ تو مِنْ قِبَلِ نَفْسِهٖ ہیں لہٰذا آیت کے عموم میں حدیث داخل نہیں؟

جواب: یہ ہے کہ جس طرح قرآن وحی من اللہ ہے اور اس میں آپ ﷺ رسول ہیں اسی طرح آپ ﷺ کی احادیث بھی اللہ کی طرف سے ہیں مِنْ قِبَلِ نَفْسِهٖ نہیں ہیں كَمَا قَالَ تَعَالٰی .... وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰی اِنْ هُوَ اِلَّا وَحْیٌ يُّوْحٰی ۝ فرق دونوں میں صرف وحی جلی اور وحی خفی ہونے کا ہے کہ قرآن وحی جلی ہے اور حدیث وحی خفی ہے۔

(۵) قَالَ تَعَالٰی: وَاَنْزَلْنَا اِلَیْکَ الذِّکْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَيْهِمْ. (الآیة)۔اس آیت سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ حضور ﷺ مجملاتِ کتاب کے مبیّن ہیں اور مشکلاتِ قرآن کے مفسر ہیں۔ظاہر ہے کہ آپ ﷺ کا وہ بیان احادیث میں ہے۔ آپ ﷺ کی جملہ احادیث قرآن کا بیان ہیں۔جیسے کتاب الصلوٰۃ کی احادیث اَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ کا بیان ہیں۔ابواب الزکوٰۃ کی احادیث آتُوا الزَّکٰوةَ کا بیان ہیں۔ابواب ا م کی احادیث اَتِمُّوا الصِّيَامَ (الآیۃ) کا بیان ہیں۔ابواب الحج کی احادیث اَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ (الآیۃ) کا بیان ہیں۔پس اس سے معلوم ہوا کہ آپ ﷺ کا بیان دوسرے لفظوں میں آپ

ﷺ کی احادیث حجت اورواجب العمل ہیں اگر ایسا نہ ہوتا تو پھر آپ ﷺ کو مبیّن بنانے کی کیا ضرورت تھی؟

(۶) قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى: مَنْ يُّطِعِ الرَّسُوْلَ فَقَدْ اَطَاعَ اللّٰهَ (الآية)۔اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے رسول ﷺ کی اطاعت کو بعینہٖ اپنی اطاعت قرار دیا ہے جس سے آپ ﷺ کی انتہاءِ رفعتِ شان معلوم ہوتی ہے۔اب ظاہراً آپ ﷺ کی اطاعت کی صورۃ یہی ہوگی کہ آپ ﷺ کی سنت و احادیث پر عمل کیا جائے پس اس سے بھی سنت وحدیث کا حجت ہونا معلوم ہوا۔

(۷) قَالَ تَعَالٰى: يٰاَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوا اسْتَجِيْبُوْا لِلّٰهِ وَلِلرَّسُوْلِ اِذَا دَعٰى كُمْ (الآية)۔اس آیت میں اللہ نے اپنی اور رسول کی استجابت کو واجب کیا ہے۔کیونکہ یہاں صیغہ امر کا ہے اور امر وجوب کیلئے ہوتا ہے۔اب اس استجابت کی صورۃ بجز اس کے کیا ہو سکتی ہے کہ کتاب وسنت میں جو اللہ ورسول کے اوامر ہیں ان کو پورا کیا جائے اور نواہی سے رکا جائے پس اس سے بھی معلوم ہوا کہ نبی ﷺ کی حدیث حجت ہے جیسا کہ کتاب اللہ حجت ہے۔

(۸) قَالَ تَعَالٰى: لَاتَجْعَلُوْا دُعَآءَ الرَّسُوْلِ بَيْنَكُمْ كَدُعَآءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا (الآية) اس آیت سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ حضور ﷺ کی اجابت اوراجل فطراً وقدراً ہے آپ ﷺ کی دعاء اور عام لوگوں کی دعاء میں بڑا فرق ہے۔پس اب دیکھنا یہ ہے کہ حضور ﷺ نے ہمیں کس چیز کی دعوت دی ہے؟ تو بے شمار مواضع میں آپ ﷺ نے ہمیں قرآن کے ساتھ ساتھ اپنی احادیث پر عمل کرنے کی دعوت دی ہے۔پس جب تک قرآن وسنت موجود ہیں آپ ﷺ کی یہ دعا بھی موجود ہے اور ہم پر اس کی اجابت بھی فرض ہے۔معلوم ہوا کہ کتاب کی طرح سنت وحدیث بھی حجت ہے۔

(۹) قَالَ تَعَالٰى: يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا لَا تُقَدِّمُوْا بَيْنَ يَدَيِ اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ (الآية) یعنی کتاب وسنت سے ہٹ کر کسی امرِ دینی کا فیصلہ نہ کرلینا۔کوشش کرنا اس کو کتاب وسنت میں تلاش کرنے کی۔ہاں اگر وہاں نہ ملے تو پھر اجتہاد کی بھی گنجائش ہے۔ جیسے حدیث معاذ ؓ میں ہے کہ جب یمن کی طرف ان کو آپ ﷺ نے روانہ فرمایا تو فرمایا بِمَ تَقْضِي يَامُعَاذُ ؟ قَالَ بِكِتَابِ اللّٰهِ تَعَالٰى، قَالَ فَاِنْ لَّمْ تَجِدْ؟ قَالَ فَبِسُنَّةِ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ، قَالَ فَاِنْ لَّمْ تَجِدْ؟ قَالَ أَجْتَهِدُ بِرَأْيِىْ فَصَوَّبَهٗ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ فَقَالَ اَلْحَمْدُلِلّٰهِ الَّذِیْ وَفَّقَ رَسُوْلَ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ یعنی انہوں نے اپنی بات کو کتاب وسنت کے بعد ذکر کیا۔ جس کو رسول اللہ ﷺ نے پسند فرمایا۔پس معلوم ہوا کہ جیسے کتاب اللہ حجت ہے اسی طرح سنت بھی حجت ہے۔

(۱۰) قَالَ تَعَالٰى :وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَّلَامُؤْمِنَةٍ اِذَا قَضَى اللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗ (الآية) اللہ ورسول کے فیصلے کے بعد کسی اور کے فیصلے کو تسلیم نہیں کیا گیا۔

(۱۱) قَالَ تَعَالٰى: لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِیْ رَسُوْلِ اللّٰهِ اُسْوَةٌ حَسَنَةٌ (الآية)

(۱۲) قَالَ تَعَالٰى: فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُوْنَ حَتّٰى يُحَكِّمُوْكَ (الآية)

(۱۳) قَالَ تَعَالٰى: فَلْيَحْذَرِ الَّذِيْنَ يُخَالِفُوْنَ عَنْ اَمْرِهٖ اَنْ تُصِيْبَهُمْ فِتْنَةٌ (الآية)

الحاصل: قرآن پاک سنت پر عمل کرنے کی طرف داعی ہے جیسا کہ سنت نبوی قرآن پر عمل کرنے کی طرف داعی ہے۔ ایک پر عمل کرنے سے دوسرے پر عمل کرنے کی نفی نہیں ہوتی ہے۔

منکرینِ حجیتِ حدیث اور ان کے شبہات کا ذکر:

بعض لوگ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ مطلقاً حدیث حجت نہیں ہے خواہ حدیث متواتر ہو یا خبر واحد کے قبیل سے ہو۔ قرآن ہمارے لیے کافی ہے اس کے ہوتے ہوئے حدیث پر عمل کرنا اور اس کو حجت سمجھنا بے سود ہے۔ اس سلسلہ میں ان کی طرف سے یہ شبہات پیش کیے جاتے ہیں۔

شبہ(۱): منکرین کہتے ہیں کہ قرآن سے حدیث کی حجیت کی نفی ہوتی ہے پھر حدیث کیونکر حجت ہوسکتی ہے؟۔ جیسے قَالَ تَعَالٰی. مَافَرَّطْنَا فِی الْکِتَابِ مِنْ شَیْءٍ (الآیة) وَاَنْزَلْنَا عَلَیْکَ الْکِتَابَ تِبْیَانًا لِّکُلِّ شَیْءٍ (الآیة) وغیرہ۔

جواب(۱): مندرجہ بالا جو ہم نے آیات کثیرہ ذکر کی ہیں جن سے حدیث کی حجیت کا ثبوت ہوتا ہے اب اگر کہا جائے کہ ان سے حدیث کی حجیت کی نفی ہوتی ہے تو پھر آیات میں تعارض وتدافع پیدا ہو جائے گا۔ اس لیے لامحالہ اس تضاد و تردّد سے نکلنے کی کوئی سبیل تلاش کرنی ہوگی اور وہ یہ ہے کہ تِبْیَانًا لِّکُلِّ شَیْءٍ میں تعمیم کرنی ہوگی بطریق النص اوبالا حالة الی السنة ۔ اب تضاد ختم ہو جائے گا۔ کہ بعض کا تو بطریق النص بیان ہو گیا اور بعض کا بیان بالا حالة الی السنۃ ہو گیا ہے۔ اور مَافَرَّطْنَا فِی الْکِتَابِ مِنْ شَیْءٍ میں کتاب سے مراد قرآن نہیں بلکہ لوحِ محفوظ ہے جیسا کہ آیت کے سیاق وسباق سے معلوم ہوتا ہے قال تَعَالٰی وَمَامِنْ دَآبَّةٍ فِی الْاَرْضِ (الآیۃ) یعنی یہ چرند، پرند، دواب تمہاری مثل ہیں جیسے لوح محفوظ میں تمہارے ارزاق و اجال لکھ دیئے ہیں اسی طرح انکے بھی اجال وغیرہ لکھ دیئے ہیں۔ اب اس کے بعد اللہ نے یہ فرمایا مَا فَرَّطْنَا فِی الْکِتَابِ مِنْ شَیْءٍ تو اس آیت کا حاصل یہ ہوا کہ اس آیت کا متنازع فیہ امر سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

جواب(۲): اگر تسلیم کر لیا جائے کہ اس آیت میں کتاب سے مراد قرآن ہے تو پھر اوپر والی تأویل کے بغیر کوئی چارہ نہیں ہوگا کہ بطریق النص اوبالاحالة الی السنۃ کا قول کیا جائے۔

الحاصل: قرآن میں کوئی ایسی آیت نہیں ہے جس سے حجیت حدیث کی نفی ہوتی ہے۔

شبہ(۲): منکرین کی طرف سے دوسرا شبہ یہ کیا جاتا ہے کہ اگر حدیث حجت ہوتی تو اللہ اس کی بھی حفاظت کا وعدہ فرماتے حالانکہ اللہ کی طرف سے صرف قرآن کی حفاظت کا وعدہ ہوا ہے کَمَا قَالَ تَعَالٰی اِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّکْرَ (الآیة) ۔ اللہ نے حدیث کی حفاظت کا تو کوئی تکفّل نہیں فرمایا؟

جواب: یہ ہے کہ اس مذکورہ آیت میں ذکر کا معنی قرآن نہیں بلکہ ذکر کا معنی دین وشریعت ہے جیسا کہ دوسری آیت میں فرمایا فَاسْئَلُوْا اَهْلَ الذِّکْرِ. اَیْ اَهْلَ الْعِلْمِ وَالشَّرِیْعَتِ وَالدِّیْنِ۔ جیسا کہ یہاں ذکر بمعنی دین ہے اسی طرح مذکورہ بالا آیت میں بھی ذکر بمعنی مجموعہ دین ہے۔ ذکر کو قرآن کے ساتھ خاص کرنا بلا دلیل ہے۔

الحاصل: اللہ نے تمام شریعت کی حفاظت کا وعدہ کیا ہے خواہ قرآن ہو یا حدیث، وحی جلی ہو یا وحی خفی۔ اور اللہ نے یہ وعدہ پورا بھی فرمایا ہے جیسے قرآن کی حفاظت فرمائی ہے اور اس کی حفاظت کے مختلف ذرائع پیدا کیے ہیں اسی طرح حدیث کی بھی

حفاظت کی ہے اور مختلف ذرائع حفاظت پیدا کیے ہیں۔ محدّثین پیدا فرمائے جنہوں نے حدیثوں کو پڑھا اور جمع کیا۔ علماء نے مختلف علوم وفنون اس کے بارے میں مدوّن کیے۔ اور جب سے یہ سلسلہ شروع ہوا اس وقت سے یہ سلسلہ برابر برقرار ہے تو جیسے قرآن محفوظ ہے اسی طرح حدیث بھی محفوظ ہے۔ جیسے قرآن کی کوئی آیت ضائع نہیں ہوئی ایسے ہی حدیث رسول ﷺ بھی کوئی ضائع نہیں ہوئی ہے۔

بھلا یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ حدیث محفوظ نہ ہو؟ جبکہ وَاَنْزَلْنَا اِلَیْکَ الذِّکْرَ (الآیۃ) اس آیت میں اللہ نے حضور ﷺ کو اپنی کتاب کا مبیّن ومفسر قرار دیا ہے۔ عجیب بات ہے کہ کتاب تو محفوظ ہو اور اس کی تفسیر و بیان محفوظ نہ ہو! یہ کیسے ہوسکتا ہے؟ کتاب کے بیان وتفسیر کو محفوظ کرنا یہ بھی قرآن کی حفاظت کا ایک حصہ ہے۔ ورنہ کتاب کی حفاظت کا کوئی مطلب نہیں بنتا؟

شبہ (۳): انکی طرف سے یہ کیا جاتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں حدیثوں کی کتابت نہیں ہوئی ہے کیونکہ آپ ﷺ نے انکی کتابت کا امر نہیں فرمایا بلکہ آپ ﷺ نے تو احادیث کی کتابت سے نہی فرمائی ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ احادیث حجت نہیں ہیں! اگر قرآن کی طرح احادیث بھی حجت ہوتیں تو انکی بھی کتابت ہوتی؟

جواب: یہ غلط ہے کہ آپ ﷺ کے زمانہ میں احادیث کی کتابت نہیں ہوئی اور آپ ﷺ نے کتابتِ احادیث کا امر نہیں فرمایا بلکہ احادیث کی کتابت بھی ہوئی ہے اور آپ ﷺ نے کتابت کا امر بھی فرمایا ہے۔

جس کے یہ شواہد ہیں:

(۱): مسند احمد کی روایت ہے ابن عمرو بن العاص فرماتے ہیں **قُلْتُ یَا رَسُوْلَ اللّٰہِ إِنَّا نَسْمَعُ مِنْکَ الْأَحَادِیْثَ لَانَحْفَظُهَا أَفَلَا نَکْتُبُهَا؟ قَالَ بَلٰی فَاکْتُبُوْهَا۔**

(۲): صحیح بخاری جلد اول کتاب العلم ص ۲۱، ۲۲ میں ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ حضور ﷺ قبیلہ خزاعہ کے (جنہوں نے قبیلہ لیث کا آدمی قتل کردیا تھا) اور قبیلہ لیث کے درمیان فیصلہ کیلئے تشریف لے گئے وہاں پہنچ کر خطاب کرتے ہوئے ارشاد فرمایا **إِنَّ اللّٰہَ حَبَسَ عَنْ مَکَّةَ الْقَتْلَ أَوِ الْفِیْلَ** (الخ) اس کے آخر میں ہے **فَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْیَمَنِ فَقَالَ أُکْتُبْ لِیْ یَا رَسُوْلَ اللّٰہِ ﷺ فَقَالَ اُکْتُبُوْا لِأَبِیْ فُلَانٍ** ۔ یہ ابوفلان ابوشاہ یمنی تھا جس کو اس وقت کا بیان کردہ خطبہ لکھ کردے دیا گیا۔ تو اس سے بھی معلوم ہوا کہ کتابت حدیث حضور ﷺ کے زمانہ سے چلی آرہی ہے۔

(۳): صحیح بخاری کے اسی کتاب العلم ص ۲۲ پر ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے **قَالَ أَبُوْهُرَیْرَةَ رضی اللہ عنہ مَا مِنْ أَصْحَابِ النَّبِیِّ ﷺ أَحَدٌ أَکْثَرَ حَدِیْثًا عَنْهُ مِنِّیْ إِلَّا مَا کَانَ مِنْ عَبْدِاللّٰہِ بْنِ عَمْرٍو فَإِنَّهٗ کَانَ یَکْتُبُ وَلَا أَکْتُبُ۔**

سوال: پھر تو ابن عمرو رضی اللہ عنہ کی احادیث ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی احادیث سے زیادہ ہونی چاہیے تھیں۔ حالانکہ ذخیرۂ احادیث میں موجود احادیث کا معاملہ برعکس ہے؟

جواب(۱): یہ ہے کہ **إِلَّا مَا کَانَ مِنْ عَبْدِاللّٰہِ بْنِ عَمْرٍو** یہ استثناء منقطع ہے۔ **أَیْ لٰکِنَّ الَّذِیْ کَانَ مِنْ**

عَبدِاللّٰہِ وَھُوَ الْکِتَابَۃُ وَلَمْ یَکُنْ مِنِّی الْکِتَابَۃُ۔

جواب(۲) : اس استثناء کواگر متصل مان لیا جائے تو پھر ابن عمروؓ کی مرویات کی تعداد کم ہونے کی یہ وجوہ ہیں۔

(الف) ابن عمروؓ درس وتدریس کی بجائے عبادات میں زیادہ مشغول ہو گئے بخلاف ابو ہریرۃؓ کے کہ یہ درس وتدریس میں مشغول رہے اس لیے یہ کثیر الروایۃ ہو گئے اور وہ قلیل الروایۃ رہے۔

(ب) ابن عمروؓ زیادہ تر مصر وطائف میں رہے اور ابو ہریرۃؓ مدینہ منورہ میں رہے جہاں طلبۂ حدیث کا آنا جانا کثرت سے تھا۔ طلبہ کا طائف ومصر کی طرف رجوع نہیں تھا اس لیے فرق ہو گیا۔

(ج) ابو ہریرۃؓ کی یہ خصوصیت ہوئی ہے کہ حضور ﷺ نے ان کے حافظہ کیلئے دعا فرمائی جس کی برکت سے وہ کثیر الروایۃ ہو گئے۔ امام بخاریؒ نے لکھا ہے کہ تابعین کے طبقہ میں تلامذۂ ابی ہریرۃؓ کی تعداد آٹھ سو تک پہنچ گئی ہے اور یہ خصوصیت ابن عمروؓ کو حاصل نہیں ہوئی اس لیے فرق ہو گیا۔

(۴) مستدرک حاکم میں ہے حسن بن عمرو فرماتے ہیں کہ میں نے ابو ہریرۃؓ سے ایک حدیث روایت کی تو ابو ہریرۃؓ نے اس کو سن کر انکار کیا تو میں نے کہا کہ یہ حدیث میں نے آپ ہی سے سنی ہے تو فرمایا اگر تم نے مجھ ہی سے سنی ہے تو پھر یہ حدیث میرے پاس لکھی ہوگی تو آپ میرا ہاتھ پکڑ کر گھر لے گئے۔ گھر پہنچ کر احادیث کی لکھی ہوئی ایک کتاب نکالی تو اس میں یہ حدیث لکھی ہوئی تھی۔ پس اس سے بھی احادیث کا حضور ﷺ کے زمانہ میں مکتوب ہونا ثابت ہوتا ہے۔

سوال: کہ یہ حدیث بخاری کی مذکورہ حدیثوں کے معارض ہوگئی جس میں یہ ذکر تھا کہ فَإِنَّهُ يَكْتُبُ وَلَا أَكْتُبُ۔

جواب: یہ ہے کہ یہ تعارض ذیل وجوہ سے مدفوع ہے۔

(الف): کسی حدیث کا ابو ہریرۃؓ کے پاس مکتوب ہونا اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ مکتوب بخطہ ہو۔ ہوسکتا ہے کہ وہ مکتوب ہو **ولکن بخطّ غیرہٖ. فلا تعارض بینھما۔**

(ب) یہ بھی ہوسکتا ہے کہ وقت وقت کی بات ہوتی ہے کسی وقت میں آپؓ کتابت نہ کرتے ہوں اور کسی دوسرے وقت میں حضور ﷺ کے بعد کتابت کر لیتے ہوں لہٰذا اب بھی تطبیق ہوگئی۔

(۵): بخاری جلد اول بَابُ كِتَابَةِ ص ۲۱ پر ابو جحیفہؓ کی ایک حدیث مذکور ہے کہ ابو جحیفہؓ فرماتے ہیں قُلْتُ لِعَلِيٍّ هَلْ عِنْدَكُمْ كِتَابٌ ۔ یہ سوال اس لیے ہوا کہ لوگوں میں ایک بات مشہور ہو گئی تھی کہ اہل بیت کے پاس کوئی خاص کتاب ہے۔ اس وجہ سے لوگ اہل بیت سے یہ پوچھا کرتے تھے کہ کیا یہ بات صحیح ہے یا غلط؟ تو ابو جحیفہؓ نے بھی ان سے سوال کیا۔ قَالَ لَا إِلَّا كِتَابُ اللّٰهِ أَوْ فَهْمٌ أُعْطِيَهُ رَجُلٌ مُسْلِمٌ أَوْ مَا فِي هٰذِهِ الصَّحِيفَةِ۔ یہاں صحیفہ بمعنی ورقہ ہے جو حضرت علیؓ کے پاس تھا جس میں کچھ احادیث لکھی ہوئی تھیں۔ تو اس سے بھی کتابتِ حدیث کا ثبوت ملا۔

باقی اس صحیفہ میں کیا تھا؟ تو اس بارے میں روایات مختلف ہیں، ایک روایت میں ہے کہ ابو جحیفہؓ نے حضرت علیؓ سے سوال کیا کہ اس صحیفہ میں کیا تھا؟ جواباً حضرت علیؓ نے ارشاد فرمایا کہ اس صحیفہ میں تھا اَلْعَقْلُ وَ فَكَاكُ الْأَسِيرِ. وَلَا يُقْتَلُ

مُسْلِمٌ بِکَافِرٍ ۔کسی نے کہا کہ اس میں تھا.......... لَعَنَ اللّٰہُ مَنْ ذَبَحَ لِغَیْرِ اللّٰہِ۔اور کسی میں ہے کہ اس میں تھا اَلْمَدِیْنَۃُ حَرَمٌ اور کسی نے کہا کہ اس صحیفہ میں تھا اَلْمُؤْمِنُوْنَ تَتَکَافَأُ دِمَآءُ ھُمْ ۔اب ان تمام روایات میں تطبیق اس طرح ہے کہ یہ جملہ اقوال اس صحیفہ میں تھے۔بیان کرنے والوں نے بیان کرنے میں اختلاف کردیا کسی نے کسی کو بیان کردیا اور کسی نے کسی کو بیان کردیا۔

الحاصل: یہ کہا جاتا کہ حدیثوں کی کتابت نہیں ہوئی۔حضور ﷺ نے منع فرمادیا یہ غلط ہے۔

سوال: یہاں پھر ایک اور سوال ہے کہ مسلم میں ابوسعید خدری ؓ کی حدیث ہے **لَا تَکْتُبُوْا عَنِّیْ غَیْرَ الْقُرْآنِ وَمَنْ کَتَبَ عَنِّیْ غَیْرَ الْقُرْآنِ فَلْیَمْحُوْہُ**۔پس یہ حدیث کتابت کی مذکورہ احادیث کے خلاف ہوگئی؟

جواب ۱: یہ تعارض کئی وجوہ سے مرتفع ہے۔

(۱) یہ دو مختلف وقتوں پر محمول ہے۔پہلے کسی وقت نہی فرمادی ہوگی کہ کہیں حدیث وقرآن کا آپس میں اقتباس نہ ہوجائے پھر دوسرے وقت میں کتابت حدیث کی اجازت دے دی اور امر بالکتابت فرمادیا۔

(۲) کتابتِ حدیث سے نہی محمول ہے اس پر کہ جس محل وجگہ میں قرآن لکھا ہوا ہوتا تھا اس میں حدیث کی کتابت سے منع فرمایا تھا مطلقاً منع نہیں کیا تھا۔

(۳) نہی عن الکتابۃ مخصوص لوگوں کیلئے تھی جنکے حافظے قوی تھے اور ان کے بارے میں خطرہ تھا کہ اگر انکو کتابت کی اجازت دے دی گئی تو یہ کتابت پر اعتماد کرلیں گے جس سے قوۃِ حفظ میں فرق آجائے گا۔اور جو صحابہ کمزور حافظہ والے تھے ان کو کتابت کی اجازت دے دی **فلھٰذا لا تعارض بینھما**۔

(۴) نہی والی احادیث مقدم اور منسوخ ہیں۔کتابت والی احادیث مؤخر اور انکے لیے ناسخ ہیں۔**فلا تعارض بینھما. واللہ اعلم**۔

جواب ۲: شبہ (۳) کا دوسرا جواب: معترض کا یہ کہنا کہ حدیث حجت ہوتی تو مکتوب ہوتی اور جب مکتوب نہیں تو حجت بھی نہیں ان کا یہ کہنا غلط ہے۔کیونکہ حجیت مکتوب ہونے میں بند نہیں ہے بلکہ حجت ہونے کی اور بھی صورتیں ہیں:

(۱) کوئی امر مکتوب نہ ہو بلکہ متواتر ہو تو وہ حجت ہوتا ہے۔

(۲) نقل حفظاً ہو اور ناقل عادل اہلِ ثقات سے ہو تو بھی وہ حجت ہوگی۔

(۳) کتابت بھی حجیت کی ایک صورۃ ہے۔بلکہ کتابت کا طریق تو حفظ کے طریق سے ضعیف ہے اور حفظ کا طریق قوی ہے بالخصوص عربوں کے حافظے جو ضرب المثل بنے ہوئے ہیں۔پھر قوتِ حفظ کے ساتھ خشیت وخوفِ خدا۔ورع وتقوٰی کی جو دولت صحابہ کو حاصل تھی وہ ہم کو حاصل نہیں ہے۔انکی طرف سے کسی کمی وبیشی تحریف وتبدیلی کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا حتیٰ کہ بعض صحابہ کرام تو خوف کی وجہ سے احادیث کو بیان ہی نہیں کرتے تھے۔

شبہ (۴): حجیت حدیث کا انکار کرنے والے ایک اعتراض یہ بھی کرتے ہیں کہ احادیث کا مفاد ظن ہے۔اور دین میں ظن پر

عمل کرنا جائز نہیں۔ إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا۔ لہٰذا حدیث حجت نہ ہوگی۔

جواب: یہ ہے کہ ظن دین میں حجت ہے بھی اور نہیں بھی۔ اصول دین جیسے توحید، رسالت وغیرہ میں ظن حجت نہیں بلکہ یقین حجت ہے۔ اسی طرح ارکان اسلام جیسے صلوٰۃ، صوم، حج، زکوٰۃ وغیرہ جن کو ضروریات دین کہا جاتا ہے ان میں بھی یقین حجت ہے۔ ان کو ثابت کرنے کیلئے طریق ظن کافی نہیں۔ البتہ دین کے فروعات میں ظن حجت ہے وہ ظن سے ثابت کیے جاسکتے ہیں۔ اس لیے کہ قرآن کی نصوص سے جو احکام دین ثابت ہوئے ہیں وہ اقل قلیل ہیں۔ نصوص قرآنیہ میں اجتہادات و استنباطات کے ذریعے مجتہدین نے جو احکام مستنبط کیے وہ بہت زیادہ ہیں اور یہ سارے احکام دین ہیں کوئی اس کا دعویٰ نہیں کرسکتا کہ دین کے تمام احکام طریق قطعی سے ثابت ہیں۔ جن کا انکار کرنے والا یا انمیں شک کرنے والا کافر ہو جائے گا۔ نہ اس دعویٰ پر دلیل قائم کی جاسکتی ہے۔

امام شافعیؒ نے اس قسم کے ایک منکر کو شہادت سے الزام دیکر چپ کرایا کہ شہادت طریق ظنّی ہے کیونکہ شاہد کی شہادت میں خطاء و نسیان کا احتمال ہوتا ہے پھر بھی دنیا میں اس پر فیصلے کیے جاتے ہیں۔ پوری دنیا کا عدالتی نظام اس پر قائم ہے اس کے بغیر کوئی چارہ ہی نہیں ہے۔ تو وہ منکر لا جواب ہوگیا۔

تدوین حدیث کی ابتداء کب سے ہوئی؟

حافظؒ نے لکھا ہے کہ صحابہ کرام کے زمانہ میں اور تابعین کے ابتدائی زمانہ میں بوجوہ حدیث کی کتابت نہیں ہوئی۔

(۱) حدیث کی کتابت سے شروع میں صحابہ کو منع کر دیا گیا تھا۔

(۲) صحابہ کرامؓ کے حافظے بہت قوی تھے اس لیے وہ تمام تر اعتماد حافظے پر کرتے تھے۔

(۳) صحابہ میں کتابت جاننے والے بہت کم تھے اکثریت لکھنا نہیں جانتے تھے۔ یہ وہ وجوہ ہیں جن کی وجہ سے حدیث کی کتابت نہیں ہوئی۔

سوال: اس سے یہ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ اس سے قبل تو تم کتابت کو ثابت کر چکے ہو اور اب اسی کتابت کی نفی کر رہے ہو تو تمہاری کلام میں تضاد ہے۔

جواب: یہ ہے کہ حافظؒ کا مقصد کتابت کی نفی سے مطلق کتابت کی نفی نہیں ہے بلکہ کتابت رسمی کی نفی کرنا مقصود ہے۔ یعنی حدیث کی رسمی کتابت (تدوین) نہیں ہوئی کہ باقاعدہ ابواب ہوں، کتابین ہوں۔ یہ تو بعد میں ہوئی ہے۔ نفسِ کتابت کا انکار کرنا مقصود نہیں۔

الحاصل: کتابت رسمیہ خاصہ مع لحاظ تدوین کی صورۃ بعد میں پیدا ہوئی ہے۔ جب فتن کا ظہور ہوا۔ روافض، خوارج، معتزلہ کے فتنے نکلے اور حفاظ منتشر اور فوت ہو گئے۔ اور احادیث کے ضائع ہونے کا اندیشہ پیدا ہوگیا اور تدوین کا تقاضہ پیدا ہوا۔......تو پھر محدثین نے تدوین کا عمل شروع کیا۔

کیفیتِ تدوینِ حدیث:

دوسری صدی کے نصف میں یہ عمل شروع ہوا۔ ربیع بن ربیع ،سعید بن عروبہؒ نے تدوین کی۔ ہر باب کو الگ الگ مدوّن کرتے تھے پھر امام مالکؒ نے مدینہ میں تدوین کی،کوفہ میں سفیان ثوری نے اور شام میں اوزاعی نے ،مکہ میں ابن جریر نے اور خراسان میں ابن مبارک نے ،یمن میں معمرؒ نے ،واسط میں حسینؒ نے تدوین کا عمل شروع کیا۔ان لوگوں کی تدوین اس طرح ہوتی تھی کہ احادیث واقوال صحابہ کو اکٹھا جمع کرلیا تھا۔ پھران کے بعد مسانید کا سلسلہ شروع ہوا۔حضور ﷺ کے اقوال و احادیث ہی کو جمع کیا جاتا تھا۔اقوالِ صحابہ کو ان کے ساتھ ملایا نہیں جاتا تھا ایسی احادیث کی کتابیں مسانید کہلاتی ہیں جیسے مسندِ عبداللہ،مسندِ احمد،مسندِ ابی بکر بن ابی شیبہ،مسندِ ابی عوانہ لیکن اب تک جو تدوین ہوئی اس میں ہر طرح کی احادیث ہوتی تھیں صحیح،حسن،ضعیف وغیرہ۔

پھر امام بخاری،مسلم وغیرہ کا زمانہ آیا تو انہوں نے محض صحیح احادیث کو جمع کیا حسان ،ضعاف کو اپنی کتابوں میں نہ لکھا۔ان کا زمانہ حدیث کی جمع وتدوین کا انتہائی عروج کا زمانہ گذرا ہے۔اس کے بعد پھر اس میں کچھ ضعف وفطور آنے لگ گیا اور یہی حال ہر فن کے ساتھ ہوا ہے۔

اوّل المدّونین للحدیث:

علی الاطلاق اول مدوّن کے بارے میں دو رائے ہیں۔(۱) مشہور تو یہ ہے کہ محمد بن مسلم بن شہاب زہریؒ اوّل مدوّن ہیں جس کی وفات ۱۲۵ھ میں ہوئی ہے عمر بن عبدالعزیز کے حکم سے انہوں نے تدوین کی۔(۲) دوسری رائے یہ ہے کہ اوّل مدوّن ابوبکر بن محمد بن عمرو بن حزم ہیں۔صحیح بخاری کے ''کتاب العلم'' میں ہے کہ عمر بن عبدالعزیزؒ نے ان کو خط لکھا اُنْظُرْ مَا كَانَ مِنْ حَدِيْثِ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ فَاكْتُبْهُ فَإِنِّيْ خِفْتُ دُرُوْسَ الْعِلْمِ وَذِهَابَ الْعُلَمَاءِ۔اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اول مدوّن ابوبکر بن حزمؒ ہیں ان کی وفات ۱۲۰ھ میں ہوئی ہے ، یہ مذکورہ مضمون شیخ الحدیث مولانا زکریا صاحبؒ کی کتاب ''اوجز المسالک'' میں موجود ہے۔

حضرت شیخ مولانا زکریا صاحبؒ نے لکھا ہے کہ چونکہ ان دونوں کا زمانہ ایک ہے اور قریب ہے۔اس لیے ترجیح مشکل ہے۔

شبہ: محدثین وائمہ حدیث اس کے علاوہ مذکورہ بالا محدثین پر بھی اوّل المدونین ہونے کا اطلاق کرتے رہتے ہیں۔

جواب: یہ ہے کہ انکے علاوہ جو دوسرے ائمہ پر اس کا اطلاق کیا جاتا ہے وہ کسی خاص نوع حدیث کی تدوین پر محمول ہے۔ یا کسی خاص بلد وعلاقہ کی تدوین پر محمول ہے۔(واللہ اعلم بالصواب)

حدیث متواتر:

حضور ﷺ کی احادیث واخبار دو حال سے خالی نہیں۔

(۱) یا تو انکے راوی ہر دور میں اتنے کثیر ہونگے کہ انکا کذب پر جمع ہو جانا عادۃً محال ہوگا تو ایسی احادیث اور اخبار کو متواتر کہتے ہیں۔

(۲) یا انکے راوی اتنے کثیر نہیں ہونگے تو انکو اخبار احاد کہا جاتا ہے۔

مصداقِ تواتر:

تواتر کا مصداق یعنی وہ عمل اور ضابطہ جس سے معلوم ہو جائے کہ اب تواتر کا تحقق ہو گیا ہے۔ تو اسمیں حق بات یہ ہے کہ اس کا ضابطہ حصول العلم من غیر شبہۃ ہے یعنی جس خبر سے اس کے سننے والے کو یقین حاصل ہو جائے اس سے سمجھیں گے کہ تواتر کا تحقق ہو گیا ہے۔ اس میں کوئی خاص عدد شرط نہیں ہے۔

سوال: سوال یہ ہوتا ہے کہ اس سے تو دور لازم آتا ہے کیونکہ علم تواتر سے حاصل ہوتا ہے اور پھر تواتر علم سے حاصل ہو گیا تو یہ دور ہو گیا؟۔

جواب: یہ ہے کہ یہاں دو (۲) چیزیں ہوتی ہیں۔

(۱) ایک ہے نفسِ تواتر و نفس علم۔ اس میں تواتر موقوف علیہ علت اور علم موقوف معلول ہے۔

(۲) اور ایک ہے علم بالتواتر اور علم بالیقین۔ اس میں معاملہ برعکس ہے۔ یعنی جو پہلے معلول تھا وہ اب علت ہے اور جو پہلے علت تھا وہ اب معلول ہے۔ تو جہاں بھی معلولِ ظاہر کی علت خفیہ ہوگی تو وہاں معاملہ ایسا ہی ہوگا۔

الحاصل: تواتر بھی افادۂ علم کا ایک طریق ہے۔ جس کے مندرجہ ذیل دلائل ہیں۔

(۱) اَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ (الآیۃ) (۲) اَلَمْ يَرَوْا كَمْ اَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِّنْ قَرْنٍ (الآیۃ)

دیکھیے! ان میں اور ان جیسی اور آیات میں تواتر سے معلوم ہونے والے واقعات کو رؤیت ومشاہدہ سے تعبیر کیا گیا ہے تو جیسے رؤیت افادۂ علم کرتی ہے۔ اسی طرح تواتر بھی علم کا فائدہ دیتا ہے۔ نیز اس میں یہ بھی اشارہ ہے کہ جیسے رؤیت ومشاہدہ سے علمِ یقینی وقطعی حاصل ہوتا ہے اسی طرح تواتر سے حاصل ہونے والا علم بھی قطعی ہوتا ہے۔

اقسامِ تواتر:

تواتر کی چار قسمیں ذکر کی گئی ہیں۔ جو کہ مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) تواتر اسناد:

اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ سند کی ابتداء سے انتہاء تک رواۃ کی اتنی کثرت ہے کہ انکا توافق علی الکذب عادۃً محال ہے اس کی مثال میں حدیث مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا (الحدیث) ذکر کی جاتی ہے کہ دورِ صحابہؓ سے لیکر الیٰ یوم ھذا اس کے رواۃ کی اتنی کثرت ہے کہ ان کا توافق علی الکذب محال ہے۔

(۲) تواترِ طبقہ:

اس میں سند نہیں ہوگی بلکہ ہر دور میں ایک طبقہ اس امر کو پہلے طبقہ سے اخذ کرتا ہے پھر اس سے بعد والا طبقہ وَهَلُمَّ جَرًّا۔ جیسے قرآن کریم تواتر طبقہ کے ساتھ متواتر ہے۔ ہر زمانہ میں شرقاً غرباً ایک طبقہ دوسرے طبقہ سے یہ نقل کرتا چلا آیا ہے کہ یہ قرآن وہی

ہے جو محمد بن عبداللہ بن عبدالمطلب پر نازل ہوا تھا جس کو اُن سے صحابہؓ نے، صحابہؓ سے تابعینؒ نے لیا وھکذا الی یومنا ھذا۔

(۳) تواترِ عمل:

ایک امر دین ایسا ہے کہ اس پر ہر دور میں عمل ہوتا چلا آرہا ہے تو اس کو متواتر بتواتر عمل کہیں گے۔ جیسے مسواک سنت ہے ہر زمانہ میں اس پر عمل ہوتا رہا ہے۔ اس کی سنیت کا اعتقاد فرض ہے۔ اسی طرح صَلَوَاتِ خَمسَه فِي الْيَوْمِ وَاللَّيْلِ میں بھی یہی تواتر ہے۔ صیامِ رمضان میں بھی یہی تواتر ہے۔

(۴) تواترِ قدرِ مشترک:

اس میں یہ ہوتا ہے کہ راویوں کے الفاظ مختلف ہوتے ہیں (ایک چیز کو نقل کرنے میں واقعات مختلف ہوتے ہیں لیکن ان سب کو ملانے سے ایک چیز ان میں مشترک نظر آتی ہے۔ اس کو متواتر بتواتر قدر مشترک یا متواتر بتواتر معنوی کہتے ہیں۔ جیسے کوئی ہمیں اطلاع دیتا ہے کہ فلاں موقع پر حاتم طائی نے سائل کو ایک سو دینار دیئے۔ فلان موقع پر طائی نے اس کو ایک سو اونٹ دے دیئے فلاں موقع پر سائل کو اس نے بیس (۲۰) گھوڑے دے دیئے وہکذا۔ اب یہ واقعات مختلف ہیں لیکن ان سب میں قدرِ مشترک کے طور پر ایک امر موجود ہے وہ ہے حاتم کا جود وسخا۔ اب یہ متواتر بتواتر قدرِ مشترک ہے۔ اسی طرح شجاعتِ علی رضی اللہ عنہ ہے کہ سنانے والوں نے مختلف واقعات سنائے کہ فلاں موقع پر یہ کیا، فلاں موقع پر یہ کیا وہکذا تو اس میں بھی جزی جزی واقعات تو متواتر نہیں لیکن ان میں شجاعتِ علی رضی اللہ عنہ قدرِ مشترک کے طور پر متواتر ہے۔ (واللہ اعلم بالصواب)

خبر متواتر کے افادۂ علم پر اتفاق ہو جانے کے بعد اس میں اختلاف ہوا ہے کہ وہ علم جو خبر متواتر سے حاصل ہوتا ہے وہ بدیہی ہوتا ہے یا نظری جمہور کے نزدیک وہ بدیہی ہوتا ہے اور بعض کے نزدیک نظری اور بعض نے اس میں توقف کیا ہے۔ اور بعض نے کہا ہے کہ وہ علم بدیہی ونظری کے درمیان بین بین ہوتا ہے۔ تو اس طرح چار نظریئے ہو جائیں گے مگر ان میں مذہب جمہور ہی راجح ہے۔

دلیل جمہور: دلیل جمہور یہ ہے کہ تواتر سے جو علم حاصل ہوتا ہے وہ ان لوگوں کو بھی حاصل ہو جاتا ہے جن میں نظر وفکر کی صلاحیت نہیں ہوتی جیسے صبیان (بچے)۔ گو اس پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ تواتر سے علم حاصل ہونے والے ہر شخص کو یہ خیال ہوتا ہے کہ یہ ایسے لوگوں کی خبر ہے جن کا توافق علی الکذب اب عادۃً محال ہے تو یہ بھی استدلال کی ایک صورۃ ہے اور جو استدلال سے علم حاصل ہوگا وہ استدلالی ونظری ہوگا۔ واللہ اعلم۔

پھر اس میں بحث ہوئی ہے کہ احادیث نبوی میں بھی کوئی حدیث متواتر ہے یا نہیں؟ تو ابن حبانؒ وابن صلاحؒ کی رائے یہ ہے کہ احادیث میں کوئی حدیث متواتر نہیں ہے۔ الّا یہ کہ حدیث مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا (الحدیث) کے بارے میں متواتر ہونے کا دعویٰ کر دیا جائے۔ قسطلانیؒ نے ان پر رد کیا ہے کہ احادیث نبوی ﷺ میں بھی کثرت سے متواتر احادیث موجود ہیں۔ اور وجہ یہ ذکر کی ہے کہ ہمارے سامنے جو احادیث کی کتب موجود ہیں ان میں بعض احادیث ایسی بھی ہوتی ہیں کہ ان کی سندیں وطرق متعدد ہوتے ہیں اور پھر ان سندوں میں ذکر کیے جانے والے رواۃ میں قبولیت کی اعلیٰ صفات ہوتی ہیں تو اس صورۃ

حال کی بناء پر ناظر کو ان کی صحت اور عدالت کے بارے میں علم یقینی حاصل ہو جاتا ہے۔ تو ایسی احادیث کو متواتر ہی کہا جائے گا۔ پھر تواتر کی احادیث قولیہ کی بنسبت فعلیہ میں کثرت ہے۔ جیسے غزوات و حجۃ الوداع، صوم، صلوٰۃ وغیرہ یہ متواتر ہیں۔

اخبار احاد کی اقسام:

اخبارِ احاد کی اقسام مندرجہ ذیل ہیں۔

خبر مشہور:

یہ احاد کی پہلی قسم ہے جس کے راوی ہر زمانہ میں دو (۲) سے زائد ہوں اور تواتر کی حد تک نہ پہنچیں، اس کو مستفیض بھی کہتے ہیں۔ بعض نے مستفیض و مشہور میں یہ فرق کیا ہے کہ مستفیض اس کو کہتے ہیں کہ جس کی ابتداء اور انتہاء مساوی ہو، جیسے انتہاء میں اس کے راوی اکثر من اثنین ہیں اسی طرح اول میں بھی ہوں بخلاف مشہور کے کہ وہ عام ہے۔ بعض نے مشہور کا اطلاق **مَا اشْتَهَرَ عَلَى الْأَلْسِنَةِ** پر بھی کیا ہے۔ اس معنی کی رو سے اگر کوئی حدیث فرد ہے یا عزیز ہے لیکن لوگوں میں مشہور ہے تو وہ بھی مشہور بن جائے گی۔ یا کوئی ایسی حدیث جس کی سرے سے کوئی سند ہی نہیں ہے لیکن لوگوں میں مشہور ہے تو اس اصطلاح کی رو سے وہ بھی حدیث مشہور بن جائے گی۔ تو مشہور کیلئے تین اصطلاحیں ہو گئیں۔

خبر عزیز:

جس کے راوی اِثْنَيْنِ عَنْ اِثْنَيْنِ ہوں۔ یعنی اس سے کہیں کم نہ ہونے پائیں تو یہ حدیث عزیز کہلائے گی۔ اور اگر اس سے زیادہ ہو جائیں تو کوئی حرج نہیں۔

خبر غریب:

جس کا راوی کہیں ایک رہ جائے۔ وہ غریب کہلائے گی اس کو فرد بھی کہتے ہیں۔

اقسام غریب:

(۱) فردِ مطلق (۲) فردِ نسبی۔ اگر توحد وتفرد پوری سند میں ہے تو وہ فردِ مطلق کہلاتی ہے۔ اسی طرح اگر ابتدائے سند میں ہو تو وہ بھی فردِ مطلق ہے۔ اگر کسی ایک مقام میں تفرد ہے تو اس کو فردِ نسبی کہتے ہیں۔ **أَیْ فَرْدٌ بِالنِّسْبَةِ إِلٰی رَاوٍ مُعَيَّنٍ** اور ظاہر ہے کہ سند میں تفرد و غرابت آجانے کی وجہ سے اعتماد کی وہ فضاء قائم نہیں رہ جاتی جو اس کے نہ ہونے سے تھی۔ اسی لیے اس کو دور کرنے کیلئے محدثین بہت کوشش کرتے ہیں کہ یہ تفرد و غرابت دور ہو جائے۔ وہ اس طرح کہ ایک حدیث کی ایک سند کے علاوہ دوسری، تیسری، کئی کئی سندیں لائیں گے (**کما فی المسلم**) ایسی حدیث کی دوسری یا تیسری سندوں کے تلاش کرنے کو اصطلاح میں ''اَلْاِعْتِبَارُ'' کہا جاتا ہے۔ اگر جستجو کے بعد دوسرا اور تیسرا طریق مل جائے تو اس کو ''مُتَابِعٌ وَشَاهِدٌ'' کہتے ہیں۔ بعض لوگ متابع و شاہد میں فرق کرتے ہیں کہ اگر اس دوسرے کی اوّل کے ساتھ موافقت لفظوں میں ہے تو اس کو

متابع کہتے ہیں اور اگر صرف معنی میں ہے تو اس کو شاہد کہتے ہیں۔

بعض محققین نے یہ فرمایا ہے کہ مشہور، عزیز، غریب میں جو عدد کا اعتبار ہے یہ نظراً الی غیر الصحابة ہے نظراً الی الصحابة نہیں۔ کیونکہ صحابہ کی عدالت تو مسلم ہے۔ ان کے طبقے کا ایک بھی بعد والی جماعت کے برابر ہوتا ہے بلکہ ان سے بھی فائق ہوتا ہے۔ پس اگر کوئی حدیث ایسی ہے کہ اس کو ایک صحابی روایت کرتا ہے اور پھر اس صحابی سے تابعین کی ایک جماعت تابعین روایت کرتی ہے یا دو (۲) تابعی روایت کرتے ہیں یا (۱) تابعی روایت کرتا ہے تو اس کی وجہ سے وہ پہلی صورة میں مشہور، دوسری میں عزیز اور تیسری میں غریب بنے گی۔

بعض محققین کی یہ تقریر بہت عمدہ ہے اسی طرح ہونا چاہیے تھا مگر محدثین نے اس میں مطلقاً عدد کو مدار بنایا ہے۔ عدالت یا عدمِ عدالت کو مدار نہیں بنایا ہے۔ اگر طبقہ صحابہ میں اس کا ایک ہی صحابی روایت کرنے والا ہے تو اس کو مشہور نہیں کہیں گے بلکہ غریب کہیں گے۔

ان اقسام میں سے متواتر کے علاوہ باقی قسمیں ظن کیلئے مفید ہیں۔ اِلَّا یہ کہ ان کے ساتھ کوئی قرائن مل جائیں تو پھر انضمام قرائن کی وجہ سے یہ یقین نظری کا بھی فائدہ دے دیتی ہیں۔ جیسا کہ یہ قرائن ہیں۔

(۱) مثلاً صحیحین کی احادیث ہیں جن کے مفید یقین ہونے پر تقریباً اجماع ہوگیا ہے۔ اس لیے کہ صحیحین کے رواۃ کو اُمت کی طرف سے جو تلقی بالقبول حاصل ہوئی ہے وہ غیر صحیحین کے رواۃ کو حاصل نہیں ہوئی۔ مگر یہ صحیحین کی ان حدیثوں کے بارے میں نہیں جو ائمہ میں متکلم فیہ ہوگئی ہیں۔ لہٰذا وہ اس سے مستثنیٰ ہیں۔ متکلم فیہا احادیث تقریباً دو سو سے زائد ہیں۔

(۲) انضمام قرینہ کی دوسری مثال یہ ہے کہ کوئی حدیث مشہور ہے لیکن اس کے طرق متعدد ہیں اور وہ سارے طرق ضعف سے محفوظ ہیں اور ان میں کوئی طریق معلول بھی نہیں ہے تو یہ بھی مفید للیقین ہو جاتی ہے۔

(۳) انظمام قرینہ کی تیسری مثال کہ کوئی حافظ مُتقِنْ یَرْوِیْ عَنْ مِثْلِہٖ ہو اور غریب نہ ہو جیسے احمد بن حنبل، یحییٰ بن معین دونوں روایت کریں شافعی اور لیث بن سعد سے اور وہ دونوں امام مالکؒ سے روایت کریں اب یہ باوجود عزیز ہونے کے مفیدِ یقین ہو جاتی ہے۔

تقسیم حدیث باعتبار صفاتِ رواۃالحدیث الصحیح واقسامه :

جس کے راوی انتہائی عادل، ضابط ہوں۔ سند متصل ہو۔ اور اس میں نہ شذوذ ہو اور نہ ہی وہ معلول ہو۔ عدالت سے مراد تقویٰ اور مروّۃ ہے۔ یعنی وہ گناہوں سے بچتا ہو اور خلافِ مروّۃ کوئی کام نہ کرتا ہو۔ ضبط سے مراد حفظ ہے کہ اس راوی کا حافظہ صحیح ہو۔ اس کا پتہ اس سے چلتا ہے کہ اپنی مرویات میں ثقات کی مخالفت نہ کرتا ہو۔ جس راوی میں یہ دونوں باتیں (عدالت وضبط) جمع ہو جائیں اس کو ثقہ کہا جاتا ہے۔ سند کے متصل ہونے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ رواۃ کا ایک دوسرے سے

اخذ کے سلسلہ میں اتصال ہو۔کہیں اس میں انقطاع نہ ہو۔شذوذ کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ثقہ اپنے سے اوثق کی مخالفت کرے۔ معلول ہونے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ بعض دفعہ حدیث میں بظاہر بالکل سلامتی نظر آتی ہے لیکن اس کے اندر اندر کوئی امر صحت کو نقصان پہنچانے والا ہوتا ہے ایسی حدیث معلول بن جاتی ہے۔صحیح ہونے کیلئے اس کا انتفاء بھی شرط ہے۔

صحیح کی دو اقسام ہیں۔(۱) صحیح لذاتہٖ (۲) صحیح لغیرہٖ۔

(۱)صحیح لذاتہ: جس کا مفہوم اوپر گذر چکا۔

(۲)صحیح لغیرہ: جس کا مفہوم یہ ہے کہ جس میں ضبط تام نہ ہو باقی تمام صفات موجود ہوں۔اور کسی ایک طریق یا ایک سے زائد طرق سے اس نقصان کا جبر اور تائید ہو جائے تو یہ صحیح لغیرہٖ بن جاتی ہے۔

الحاصل: حدیث صحیح اپنی دونوں قسموں کے ساتھ احکام میں بالاجماع حجت ہوتی ہے۔

فرق بین الحدیث الصحیح و الصحیح الاسناد:۔

صحیح الاسناد حدیث مفوق ہوتی ہے اور صحیح حدیث فائق المرتبہ ہوتی ہے۔اس لیے کہ کسی حدیث پر صحیح ہونے کا حکم لگانا یہ اس کی صحتِ اسناد کو بھی مستلزم ہے بخلاف اس کے عکس کے کہ اسناد پر صحیح ہونے کا حکم لگانا یہ صحت کو مستلزم نہیں ہو سکتا ہے کہ اس کا اسناد تو صحیح ہو لیکن خود وہ حدیث معلول یا شاذ ہو۔فائدہ تعارض کے وقت ظاہر ہوگا کہ حدیث صحیح کو ترجیح ہوگی حدیث صحیح الاسناد پر۔

☆............جب کسی حدیث کے متعلق کوئی محدث ہذا حدیث صحیح کہتا ہے تو اس کا مطلب یہی ہوتا ہے کہ اس میں صحت کی مذکورہ شروط پائی جاتی ہیں۔اس کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ نفس الامر میں بھی یہ قطعی ہے یعنی یہ اس کو لازم نہیں ہے۔اس لیے کہ ضابط راوی سے بھی خطاء و سہو ہونے کا احتمال ہوتا ہے۔

☆............اسی طرح کوئی محدث کہے" هٰذَا حَدِيثٌ لَيْسَ بِصَحِيحٍ "۔اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس حدیث میں صحت کی مذکورہ شروط نہیں پائی جاتیں۔اس کو یہ لازم نہیں ہے کہ وہ حدیث نفس الامر میں کذب ہو۔یا محدث کا مقصد اس کو اس کا کذب بتلانا ہو۔لہٰذا ایسی حدیث کو مجتہد اپنا مستدل بنائے تو بنا سکتا ہے۔کوئی جرم نہیں ہے۔

☆......اگر کسی حدیث کے متعلق کسی مسلّم محدّث نے صَحِیْحٌ نہیں کہا تو اس کو بعد کا کوئی عالم صَحِیْحٌ کہہ سکتا ہے یا نہیں؟ تو اس میں اختلاف ہوا ہے بعض کی رائے یہ ہے کہ نہیں کہہ سکتا۔لیکن صحیح بات یہ ہے کہ بعد کا عالم بھی اپنی تحقیق و جستجو کی بناء پر اس کی تصحیح کر سکتا ہے۔

مراتب حدیث صحیح:

صحت کی مذکورہ شروط میں قوت اور عدم قوت کی بناء پر حدیث صحیح کے مراتب ہوتے ہیں بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ۔یعنی

صحت کلی مشکک ہے۔اور وہ مراتب مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) سب سے اعلیٰ درجہ کی صحیح حدیث وہ ہوتی ہے جسکی بخاریؒ و مسلمؒ نے تخریج کی ہو۔تخریج و روایت کرنے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ انہوں نے اس حدیث کو اپنی اپنی کتاب میں سند کے ساتھ ذکر کیا ہے۔ کَمَا یُقَالُ رَوَاہُ فُلَانٌ۔ایسی حدیث کو متفق علیہ کہتے ہیں۔ متفق علیہ ہونے کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ ائمہ ومحدثین نے اسکی صحت پر اتفاق کیا ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ شیخان نے اس کی تخریج و روایت پر اتفاق کیا ہے۔اگر چہ ان کا اتفاق باقی محدثین کے اتفاق کو مستلزم تو ہو جاتا ہے مگر استلزام اور بات ہے۔

(۲) وہ صحیح جس کی تخریج صرف بخاری نے کی ہو مسلم میں نہ ہو۔

(۳) جس کی تخریج صرف مسلم نے کی ہو۔

(۴) جو حدیث **علی شرطھما** ہو۔

(۵) جو **علی شرط البخاری** ہو۔

(۶) جو **علی شرط المسلم** ہو۔

(۷) جو ان کے علاوہ دوسرے محدثین کی طرف سے تصحیح شدہ ہو۔اب ان مراتب کے جاننے سے یہ فائدہ ہوگا کہ تعارض کے وقت ترجیح دینا آسان ہو جائے گا۔

تنبیہ: بعض دفعہ مفوق کو ایسا امر لاحق ہو جاتا ہے کہ اس کی وجہ سے وہ فائق ہو جاتی ہے اور فائق حدیث مفوق ہو جاتی ہے۔ مثلاً **من فرد بہ المسلم** والی حدیث مشہور ہے۔اور **من فرد بہ البخاری** فرد وغریب ہے یا مثلاً ایک ایسی حدیث ہے جس کو بخاری و مسلم نے تخریج نہیں کیا ہے دوسرے محدثین نے تخریج کیا ہے لیکن اس کی سند وہ سند ہے جس کو محدثین اصح الاسانید کہتے ہیں۔تو اس سے یہ فائق بن جائے گی اور بخاری و مسلم کی تخریج کی ہوئی حدیث مفوق بن جائے گی۔الحاصل مفوق ہمیشہ مفوق اور فائق ہمیشہ فائق نہیں ہوتی۔

رائے ابن ہمام:

ابن ہمام کی رائے یہ ہے کہ جب صحت کا حصول صحت کی شرائط سے ہے اگر انہی شرائط کے ساتھ کوئی حدیث بخاری و مسلم میں تو نہیں ہے لیکن ان کے علاوہ کتب حدیث میں ہے اور رجال بھی وہی ہوں جو بخاری و مسلم کے رجال ہیں پھر بھی بخاری و مسلم کی حدیث کو محض اس بناء پر کہ بخاری و مسلم میں ہے ترجیح دے دینا تحکم ہے میں اس ترجیح کو نہیں جانتا بلکہ اس کے علاوہ ایسے موقع پر کوئی اور وجہ ترجیح تلاش کی جائے۔محقق کی یہ رائے انتہائی وزنی ہے مگر کیا کیا جائے محدثین کی اصطلاح جو بن گئی ہے اس کی وجہ سے وہ مجبور ہیں۔

بیانِ صحاح ستہ: (۱) بخاری:

ان میں سے اوّل صحیح بخاری ہے۔ امام بخاریؒ پہلے محدث ہیں جنہوں نے صحیح مجرد میں تصنیف کی ہے۔ اس لیے ان کی کتاب جمہور امت کے نزدیک اصح الکتب بعد کتاب اللہ ہوئی۔

سوال: امام شافعیؒ کا قول ہے "مَا أَعْلَمُ شَيْئاً بَعْدَ كِتَابِ اللهِ أَصَحَّ مِنْ مُوَطَّا إِمَامِ مَالِكٍ" پھر أَصَحُّ الْكُتُبِ بَعْدَ كِتَابِ اللهِ اَلْبُخَارِيُ کیسے ہوگئی؟

جواب: یہ ہے کہ امام شافعیؒ کا یہ قول قبل وجود الصحیح البخاری پر محمول ہے۔ وامّا بعد وجوده فهو الاصح بعد كتاب الله عند جمهور العلماء۔

وجہ تالیف الصحیح البخاری:

امام بخاریؒ فرماتے ہیں کہ میں نے خواب میں دیکھا کہ میں رسول اللہ ﷺ کو پنکھا کر رہا ہوں۔ اور آپ ﷺ کا اس پنکھے کے ذریعے مکھیوں وغیرہ سے دفاع کر رہا ہوں۔ تو میرے اس خواب کی تعبیر یہ بتلائی گئی کہ تم حضور ﷺ کی احادیث کی حفاظت کرو گے اور آپ ﷺ کی احادیث کے دفاع کرنے کا منصب تمہیں حاصل ہوگا، تو یہ قصہ میرے لیے اپنی اس صحیح کو لکھنے کا باعث بنا۔

انہوں نے اپنی اس صحیح میں کچھ اوپر چھ لاکھ احادیث جو انکے حافظے میں تھیں ان سے انتخاب کر کے یہ احادیث درج کی ہیں۔ ہر حدیث کو لکھنے سے پہلے انہوں نے غسل کیا ہے اور دو (۲) رکعات نماز ادا کی ہے اور پھر وہ حدیث لکھی ہے۔ اس کی تصنیف و تالیف سولہ (۱٦) سال کے عرصہ میں پوری ہوئی ہے۔

محمد بن احمد مرَ‌وزی کہتے ہیں کہ میں رکن و مقام کے درمیان سویا ہوا تھا آپ ﷺ کو میں نے خواب میں دیکھا تو آپ ﷺ فرماتے ہیں کہ إِلٰى مَا تُدَرِّسُ۔

فَقُلْتُ مَا كِتَابُكَ؟ قَالَ ﷺ اَلْجَامِعُ لِمُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ الْبُخَارِيُ۔

بخاری شریف کی برکات:

کتاب صحیح البخاری برکتوں کا سرچشمہ ہے۔

(۱) حافظ ابن کثیرؒ نے لکھا ہے کہ پہلے زمانہ میں جب بارش بند ہو جاتی تو لوگ بخاری کی تلاوت کرتے تو اس کی برکت سے بارش ہو جاتی اور اس سلسلہ میں اس کو تریاقِ مجرّب بتایا ہے۔

(۲) محدث اثیر الدینؒ کہتے ہیں کہ مین نے بخاری کی ایک سو بیس دفعہ تلاوت کی ہے اپنے مقاصد کو حاصل کرنے کے لیے بھی اور دوسرے دوست احباب کے لیے بھی تو اس کی برکت سے وہ مقصد حاصل ہو جاتا۔

فائدہ: ابتداء السند من المصنف ہوتی ہے اور انتهاء السند صحابی کی جانب ہوتی ہے۔

شرطِ امام بخاری:

امام حاکم کہتے ہیں کہ امام بخاریؒ کی شرط یہ ہے کہ وہ اُس صحابی سے حدیث لیتے ہیں جو مشہور ہو جس کے دو (٢) راوی ہوں و کذا فی کل الطبقۃ۔

سوال: بخاری کی پہلی حدیث ہی سے اس کی تردید ہو جاتی ہے کیونکہ حضرت عمرؓ سے یہ حدیث روایت کرنے والا ایک ہے۔ طبقۂ تابعین میں دوسرا نہیں ہے تو شرط کے خلاف ہو گیا؟

جواب: یہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے یہ حدیث منبر پر سنائی تو سینکڑوں، ہزاروں لوگوں نے اس کو سنا۔ دو (٢) کا کیا ذکر ہے۔ لہٰذا یہ شرط کے خلاف نہیں ہے۔

سوال: پھر سوال ہوا کہ بخاری میں ایک اور حدیث جو وفات ابوطالب سے متعلق ہے جس کو روایت کرنے والا صحابی حضرت مسیبؓ ہے اور ان سے آگے روایت کرنے والا ان کا بیٹا صرف سعیدؒ ہے تو یہ حدیث شرط کے خلاف ہو گئی؟

جواب: یہ ہے کہ حاکم کا مقصد اپنے اس کہنے سے (کہ اس صحابی کے دو (٢) راوی ہوں) یہ ہے کہ فی الجملہ دو (٢) راوی ہوں۔ نہ یہ کہ ہر حدیث میں دو (٢) راوی ہوں۔ اور فی الجملہ دو (٢) راوی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ صحابی اپنے کم از کم دو (٢) شاگردوں سے جانا پہچانا جاتا ہو کہ وہ دو (٢) شاگرد بتائیں کہ یہ صحابی تھا۔

جب یہ کہا جاتا ہے (یعنی جب حاکم کہتے ہیں) کہ یہ حدیث علی شرط البخاری ہے تو اس کا مطلب یا تو یہ ہوتا ہے کہ رُوَاتُهُ کَرُوَاۃِ الْبُخَارِیْ۔ یا یہ مطلب ہوتا ہے کہ اَوْصَافُهُمْ کَاَوْصَافِ رُوَاۃِ الْبُخَارِیْ۔

سوال: بعض دفعہ حاکم حدیث کی سند کے شروع میں ایسے رواۃ بھی ذکر کر جاتے ہیں کہ جو بالاتفاق ضعیف ہوتے ہیں لیکن اس کے باوجود آگے ''علی شرط البخاری'' کہہ دیتے ہیں؟

جواب: یہ ہے کہ اپنے مقام میں حاکم کا مقصد اس کو ''علی شرط البخاری'' کہنے سے نظراً الی اعلی الاسناد ہوتا ہے۔ بالنسبۃ الی اسفل الاسناد اس کو علی شرط البخاری کہنا مقصد نہیں ہوتا۔ یعنی یہ حدیث اپنی انتہاء کے اعتبار سے علی شرط البخاری ہے۔ ورنہ ضعف وغیرہ یہ اسفل الاسناد یعنی ابتدائے سند میں چلتا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

نُسَخِ بخاری:

بخاری کے مختلف نسخے ہیں جن کی تعداد انیس (١٩) ہے۔

سوال: نسخوں میں اختلاف کیوں ہوا ہے حالانکہ امام بخاریؒ کے تلامذہ تو نوے ہزار ہیں اور ایسی حالت میں تو ضبط آسان ہے مشکل نہیں پھر اختلاف کیوں ہو گیا؟

جواب: حضرت شاہ صاحبؒ اس کا جواب یہ فرماتے ہیں کہ شاید اس اختلاف کی وجہ تلامذہ کا الفاظ کی طرف عدمِ اعتناء ہو۔

ہمارے یہاں ان میں سے ترجیح صَنْعَانِیؒ کے نسخے کو ہے یہاں اسی کو پڑھتے پڑھاتے ہیں، یہ شخص حافظ الحدیث ہے۔

بخاریؒ کا تلمیذ ہے عربیت ولغت کا بھی امام ہے۔ لاہور (صوبہ پنجاب، پاکستان) میں پیدا ہوا ہے ثمّ ارتحل الی بلاد الاسلامیة کالبخاری والسمر قند وغیرہ لطلب العلم۔ (واللّٰہ اعلم)۔

تعلیقاتِ بخاری:

جن احادیث کی سند حذف کردی گئی ہو کُلًّا او بعضًا ان کو تعلیق کہتے ہیں۔ ایسی تعلیقات بخاری میں زیادہ ہیں۔ اور مسلم میں بھی ہیں لیکن بہت کم۔ امام بخاریؒ دیکھتے ہیں کہ حدیث میری شرط کے مطابق ہے یا نہیں۔ اگر حدیث شرط کے مطابق ہوتی ہے تو اس کو حَدَّثَنَا وَ أَخْبَرَنَا یا اس قسم کے قوۃ کے صیغوں میں سے کسی اور صیغہ کے ساتھ ذکر کر دیتے ہیں۔ اور اگر وہ حدیث امام بخاریؒ کی شرط پر نہ ہو لیکن قابل احتجاج ہو تو اس کو قَالَ فُلَانٌ کے ساتھ ذکر کر دیتے ہیں اس سے بعض دفعہ ناظر کو یہ خیال ہوتا ہے کہ شاید یہ تعلیق ہے۔ پس کہیں تو ایسا ہوتا ہے لیکن ہر جگہ ایسا نہیں ہوتا بلکہ بعض دفعہ وہ ''فُلَانٌ'' بخاری کا استاذ ہوتا ہے۔ اس تعبیر کا باعث ایسے موقعہ میں یہ ہو جاتا ہے کہ وہ حدیث امام بخاریؒ نے اپنے اس استاذ سے تعلیم و تعلم والے طریق سے نہیں سنی ہوتی بلکہ اس سے ہٹ کر کسی مذاکرہ میں وہ حدیث سنی ہوتی ہے تو اس لیے تعبیر بدل دیتے ہیں۔

اور اگر وہ حدیث شرط سے بھی ہٹی ہوئی ہو اور قابلِ احتجاج بھی نہ ہو تو اس کو ترجمة الباب میں ذکر کرتے ہیں اور اس کا حصہ بنا دیتے ہیں۔

حکم تعلیقات:

تعلیقاتِ بخاری کے بارے میں یہ تفصیل ہے کہ جن کو امام بخاری صیغہ جزم کے ساتھ ذکر کریں جیسے قَالَ فُلَانٌ، ذَکَرَ فُلَانٌ تو یہ امام بخاری کی طرف سے اس پر صحت کا حکم لگانے کے مترادف ہوتا ہے۔ اور جس کو مجہول کے صیغہ کے ساتھ ذکر کریں جیسے ذُکِرَ، رُوِیَ تو یہ امام صاحب کی طرف سے حکم بالصحۃ نہیں ہوتا مگر پھر بھی چونکہ اس کا ایک ایسی کتاب میں ذکر ہو گیا ہے جس میں مصنف نے صحت کا التزام کیا ہوا ہے تو لامحالہ اس کی کوئی نہ کوئی اصل ہو گی۔ اس کو بے اصل و کذب نہیں سمجھنا چاہیے۔

اقسام رواۃ:۔

رواۃ کی پانچ قسمیں ہیں جو مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) مُتقِنٌ کَثِیْرُ الْمُلَازِمَهْ۔ (۲) مُتقِنٌ قَلِیْلُ الْمُلَازِمَهْ۔ (۳) غَیْرُ مُتقِنٌ کَثِیْرُ الْمُلَازِمَهْ

(۴) غَیْرُ مُتقِنٌ قَلِیْلُ الْمُلَازِمَهْ (۵) پانچویں قسم مَا ازْدِیَادَ الْغَوَائِرُ۔

امام بخاریؒ قسم اول کی روایات کو استیعاب کے ساتھ لاتے ہیں۔ ضرورۃ پڑنے پر دوسری قسم کی روایات کو بھی لاتے ہیں۔ اور امام مسلمؒ پہلی دونوں قسم کی روایات کا استیعاب کرتے ہیں۔ حاجت کے وقت تیسری قسم کی روایات کو بھی ذکر کر دیتے ہیں۔ امام ابوداؤد چوتھی قسم کی روایات کو بھی لاتے ہیں۔ باقی محدّثین سب کی روایات کو ذکر کرتے ہیں۔

عدد احادیث البخاری:

امام نوویؒ نے احادیث بخاری کا عدد سات ہزار دو سو بیاسی (۷۲۸۲) بتلایا ہے حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ نوویؒ

نے کتابوں سے دیکھ کر ذکر کردیا ہے۔خود ان کا شمار کیا ہوا نہیں ہے۔حافظؒ نے خود تتبع کیا ہے انہوں نے مرفوعات کی تعداد نو ہزار چار سو بیاسی (۹۴۸۲) بتلائی ہے۔پھر ان میں سے ایک ہزار تین سو اکتالیس (۱۳۴۱) تعلیقات ہیں پھر ان تعلیقات میں تین سو چوالیس (۳۴۴) متابعات ہیں اور باقی ان تعلیقات میں مرسلات ومنقطعات ہیں۔اور آثار جو امام صاحب نے ذکر کیے ہیں وہ ان کے علاوہ ہیں۔حافظ فرماتے ہیں کہ یہ تعداد مع التکرار ہے۔اور بغیر تکرار کے احادیث کی تعداد ساڑھے چار ہزار (۴۵۰۰) ہے۔

سوال: بخاری میں سب احادیث صحاح درج ہیں انہوں نے کسی حسن حدیث کو ذکر نہیں کیا ہے مسلمؒ نے اپنی کتاب میں حسن بھی درج کی ہیں اور صحاح بھی۔مگر اس کے باوجود مسلم کو صحیح کہا جاتا ہے۔

جواب: شاہ صاحب اس کے جواب میں فرماتے ہیں کہ اس کی وجہ یا تو یہ ہے کہ مسلم کے نزدیک صحیح وحسن میں فرق نہیں۔ اور یا یہ اس لیے ہے کہ امام مسلم جس حدیث کی حسان سندوں کو ذکر کرتے ہیں اس حدیث کی صحاح سندوں کو بھی ذکر کردیتے ہیں جبر نقصان ہوجانے کی وجہ سے گویا وہ صحیح ہوگئی۔

باقی امام بخاریؒ حسن وصحیح میں فرق کرتے ہیں۔امام ترمذی جو بخاری کے تلمیذ ہیں انہوں نے بھی اس فرق کو بخاریؒ سے اخذ کیا ہے۔مگر ترمذی نے بعض مقامات میں حسن لغیرہ پر بھی حسن کا اطلاق کیا ہے۔

تراجم بخاری:

لفظ باب کے بعد اور اگلی حدیث کی سند ''حدثنا'' شروع کرنے سے قبل جو عبارت ہوتی ہے اس کو ''ترجمة الباب'' کہا جاتا ہے یعنی ''عنوان الباب''، جس کو ''سرخی'' کہنے میں بھی کوئی حرج نہیں۔شارحین لکھتے ہیں کہ ایک ''مترجم له'' لفظ ہوتا ہے ایک ''مترجم به'' ہوتا ہے۔

مُترجم لهٗ:

بعد والی احادیث مرفوعہ کو کہا جاتا ہے جن کو محدث سند کے ساتھ ذکر کرتا ہے اور ان کا محدث کی شرط پر ہونا ضروری ہوتا ہے۔

مترجم به:

ان آثار وغیرہ کو کہا جاتا ہے جن کو محدث ترجمۃ الباب میں ذکر کرتا ہے۔ان کا مصنف کی التزام کردہ شرط کے مطابق ہونا ضروری نہیں ہوتا۔

اغراض امام بخاری:

امام بخاری کی ''تراجم قائم کرنے سے'' مختلف اغراض ہوتی ہیں۔

(۱) کبھی ترجمہ میں نفی اور اثبات کا احتمال ہوتا ہے بعد والی حدیث ان میں سے کسی ایک کی تعین کرتی ہے۔

(۲) کبھی حدیث میں کئی معانی کا احتمال ہوتا ہے۔ترجمۃ الباب سے ان میں سے کسی ایک کی تعیین کردیتے ہیں۔

(۳) کبھی ترجمہ ذات اجزاء ہوتا ہے۔ وہاں مقصد واحد ہوتا ہے اور باقی اس کے متعلقات ہوتے ہیں۔ مگر ناظر کیلئے اس کو سمجھنا بعض دفعہ بہت مشکل ہو جاتا ہے۔

(۴) کبھی ترجمۃ الباب ذکر کر دیتا ہے۔ وہاں حدیث مذکور نہیں ہوتی۔ شارحین تو اس کی وجہ یہ بتاتے ہیں کہ انہوں نے تراجم ابواب آپ ﷺ کے روضۂ مبارک پر بیٹھ کر پہلے قائم کر لیے۔ اور ان کے ساتھ احادیث بعد میں وقتاً فوقتاً ملحق کیں تو جہاں حدیث رہ گئی ہے وہاں حدیث لانے کا زندگی میں موقعہ نہیں ملا۔ حضرت شیخ الھند ؒ فرماتے ہیں کہ امام بخاریؒ بعض مقام میں اس طرح اس لیے کرتے ہیں کہ مقصد سامعین کا اختبار وامتحان ہوتا ہے کہ احادیث دیکھ کر سوچ کر اس ترجمۃ الباب کے موافق کوئی حدیث لاؤ۔

(۵) کبھی بابٌ ذکر کر دیتے ہیں اور آگے حدیث بھی ذکر کر دیتے ہیں لیکن ترجمۃ الباب نہیں ہوتا تو شارحین اس کے بارے میں یہ فرماتے ہیں کہ ایسا باب پہلے باب کے تابع ہوتا ہے اور بمنزل اس کی ایک فصل کے ہوتا ہے۔ اب شارحین اس بابٌ میں اور اس سے سابق باب میں مناسبت بیان کرتے ہیں۔ بعض دفعہ اس مناسبت کے بیان کرنے سے عاجز بھی ہو جاتے ہیں۔

☆......مگر حضرت شیخ الہند اس کے متعلق فرماتے ہیں کہ بعض مواضع میں بخاری کا ایسا کرنا یہ بھی امتحان کیلئے ہوتا ہے کہ میں نے بابٌ ذکر کر دیا اور احادیث بھی۔ تم موضوع ومناسب ترجمہ اس پر لگاؤ۔ اب مناسبت بیان کرنے کی ضرورۃ بھی نہیں رہے گی۔

الحاصل: تراجم ابواب بخاری کے علاوہ احادیث کی دوسری کتب میں بھی ہیں لیکن سب سے اعلیٰ تراجم بخاری کے ہیں۔ اور انتہائی مشکل ہیں۔

☆......ابن خلدون نے لکھا ہے کہ امام بخاری کی کتاب بخاری امت پر قرض ہے۔ اب امت کا فرض ہے کہ اس قرض کو ادا کرے۔ بعض شارحین نے فرمایا کہ ''فتح الباری'' حافظ کی شرح لکھی جانے کے بعد یہ قرض ادا ہو گیا ہے۔ حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ حافظ کی شرح سے تراجم کا قرض ادا نہیں ہوا۔ فرماتے ہیں کہ بخاری کے تراجم کا قرض ہمارے استاذ حضرت شیخ الہند نور اللہ مرقدہٗ کی تقریر سے ادا ہوتا تھا۔ حضرت تھانویؒ فرماتے تھے کہ لوگ تو حضرت کو صرف شیخ الہند کہتے ہیں میں ان کو شیخ العالم کہتا ہوں۔

☆......حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ طالب علموں کی طالب علمانہ غفلتیں اور بے اعتنائیاں اور کما ینبغی استعدادیں نہ ہونے کی وجہ سے ہمارے استاذ مکرمؒ کا وہ علم ضائع ہو گیا۔

الحاصل: صحیح بخاری میں علمِ کلام بھی ہے کہ ابتداء بھی کلام سے کی اور کتاب کا اختتام بھی کلام پر ہے۔ اس میں احکام بھی ہیں۔ حافظ ابن حجر و شیخ عینیؒ دونوں کی شرحوں میں احکام پر بہت بحث ہوئی ہے لیکن شیخ عینی کی شرح میں زیادتی ہے جو حافظ کی شرح میں نہیں۔ اسی طرح بخاری میں اصولِ فقہ بھی ہے۔

نام صحیح بخاری:

اَلْجَامِعُ الصَّحِيْحُ الْمُسْنَدُ مِنْ أَحَادِيْثِ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ وَسُنَنِهٖ وَأَيَّامِهٖ . المسند بمعنی مرفوع ہے یعنی قصداً تو مرفوعات مذکور ہیں اور انکے علاوہ تبعاً مذکور ہیں اور سنن سے مراد احکام اور ایام سے سیر و مغازی مراد ہیں۔

نوٹ: کتاب نِبْرَاسُ السَّارِیْ فِیْ أَطْرَافِ الْبُخَارِیْ (مصنفہ محدّث گوجرانوالہ) اس کتاب میں بخاری کی حدیث جہاں مکرر آئی ہے اس کے صفحات لکھے ہیں۔

صحاح ستہ میں سے (۲) مسلم ہے:

بخاری کے بعد دوسرا مرتبہ اسی کا ہے۔ مسلم کے مقدمہ میں مسلم کی کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ میں نے اس کتاب میں بلا تکرار ایسی احادیث ذکر کی ہیں جو محدثین کے ہاں متداول ہیں اور جن کو امت کی طرف سے تلقی بالقبول حاصل ہوئی۔ اس لفظ میں مسلم بخاری پر تعریض کرتا ہے کہ ان کی کتاب میں تکرار ہے جس سے میں نے اپنی کتاب کو بچایا ہے۔

مولنا شبیر احمد عثمانی ؒ نے بخاری کی طرف سے مسلم کی اس تعریض کا جواب یہ دیا ہے کہ بخاری مجتہد ہیں امام مسلم محض محدث ہیں۔ اور مجتہد و محض محدث کے مطمع نظر میں فرق ہوتا ہے۔ محدث کا مطمع نظر احادیث الباب کو لانا ہوتا ہے اور اس کے تمام طرق بتلانے ہوتے ہیں تا کہ مجتہد احادیث باب کی مراد کا استخراج کر سکے اور مجتہد کا مطمع نظر استنباط ہوتا ہے۔ اس لیے بعض دفعہ تکرار پر مجبور ہو جاتا ہے۔ اور وہ اس تکرار کرنے میں معذور ہوتا ہے۔

تفرد: قال الاستاذ المکرم مولنا محمد یاسین صاحب صابر مدظلہٗ (مؤلف هذا الکتاب) أَنَا أَقُوْلُ لِأَجْلِ تَغَيُّرِ الْمَقْصَدِ لَمْ يَبْقَ التَّكْرَارُ أَصْلًا۔

بہر حال مسلم، بخاری کی بنسبت صحت میں دوسرے درجہ میں ہے بعض نے صحیح مسلم کو صحت میں صحیح بخاری پر ترجیح دی ہے۔ مگر یہ رائے ضعیف ہے۔ اجماع امت کے خلاف ہے۔ مولنا شبیر احمد عثمانی ؒ صاحب تفسیر عثمانی فرماتے ہیں کہ نظم و نسق کے اعتبار سے اگر مسلم کو بخاری پر ترجیح دے دی جائے تو یہ بلاشک درست ہے۔

تلمیذ امام مسلمؒ: ابراہیم بن سفیانؒ مسلم شریف کو روایت کرتا ہے۔ ان کو ساری کتاب کا اپنے استاذ سے سماع حاصل ہے بجز ان مواضع کے (کِتَابُ الْوَصَايَا، کِتَابُ الْحَجِّ، کِتَابُ الْأَمَارَةِ) اسی لیے ابراہیم کا تلمیذ جب ان مواضع میں روایت کرتا ہے تو یہ تعبیر اختیار کرتا ہے أَخْبَرَنَا إِبْرَاهِيْمُ عَنْ مُسْلِمٍ اور ان کے علاوہ مواضع میں یوں تعبیر کرتا ہے۔

''أَخْبَرَنَا إِبْرَاهِيْمُ قَالَ أَخْبَرَنَا مُسْلِمٌ''

سوال: جب ابراہیمؒ کو ان مواضع کا سماع نہیں ہے تو پھر وہ باقی کتاب کی طرح ان کو کیوں روایت کرتا ہے۔

جواب: یہ ہے کہ ممکن ہے کہ مسلمؒ نے اس کو ساری کتاب کی روایت کی اجازت دے دی ہو۔ گو بعض مواضع کا سماع فوت ہو گیا۔

صحیح مسلم کے جامع ہونے اور نہ ہونے کی بحث:

(۱) بعض کی رائے یہ ہے کہ مسلم جامع نہیں ہے صحاح ستہ میں جامع تو صرف صحیح بخاری ہے اور ترمذی جامع ہے لیکن مسلم جامع

نہیں کیونکہ جامع حدیث کی وہ کتاب ہوتی ہے کہ جس میں حدیث کی تمام اقسام (ہشت ابواب) مذکور ہوں۔ جیسے جہاد، فتن، احکام، تفسیر وغیرہ اور مسلم میں تفسیر کی احادیث نہیں ہیں اور اگر ہیں بھی تو اقل قلیل۔ نہ ہونے کے برابر ہیں۔

(۲) دوسری رائے یہ ہے کہ یہ بھی جامع ہے کیونکہ اس میں ہر نوع کی احادیث مذکور ہیں۔ تفسیر کی احادیث بھی ہیں مگر وہ اقل قلیل ہیں۔ بخاری میں تفسیر کے مادہ کا کثیر ہونے کا سبب یہ ہو گیا کہ بخاری تکرار کرتے ہیں پھر وہ تفسیر کے بارے میں مرفوع، موقوف، مقطوع سب کو ذکر کرتے ہیں اس لیے حجم بڑھ گیا۔ امام مسلم نے اپنے اوپر یہ التزام کیا ہوا ہے کہ بغیر تکرار کے صرف مرفوع کو لایا جائے گا۔ اس لیے اس میں تفسیر کا مادہ کم ہو گیا۔ اپنی اپنی شرط کی بات ہے لیکن اس سے یہ تو لازم نہیں آتا کہ یہ مسلم جامع ہونے سے نکل جائے۔ جس نے اس کو جامع ہونے سے نکالا ہے اس نے غلطی کی ہے۔ پس طے ہوا کہ مسلم جیسے صحیح ہے ایسے جامع بھی ہے۔ اور مسلم کا مسند (مرفوع) ہونا تو ظاہر ہے۔ تو جو نام بخاری کا ہے وہی مسلم کا بھی ہوا۔

کتب احادیث کی دوسری اقسام:

(۱) جوامع: اس کا مفہوم تو ماقبل کی تقریر سے واضح ہو گیا۔

(۲) سنن: وہ کتب جن میں احکام کی احادیث علی ترتیب ابواب الفقہ ہوں۔

(۳) مسانید: یہ وہ کتب حدیث ہیں جن میں ایک صحابی کی مرویات کو جمع کیا جاتا ہے پھر دوسری کی مرویات پھر تیسرے کی الخ جیسے مسندِ احمد (اگرچہ ترتیب اور جمع مختلف ہوتی ہے)۔

(۴) مَعاجِم: جس میں شیوخ کی مرویات کو جمع کیا جاتا ہے۔ جیسے معجم طبرانی۔

(۵) جز: حدیث کی وہ کتاب جس میں کسی ایک مسئلہ سے متعلق مرویات کو یکجا جمع کر دیا گیا ہو۔ خواہ کسی ایک شیخ سے ہوں یا متعدد شیوخ سے۔ جیسے جزءُ رفع یدین وغیرہ للبخاری۔

صحاح ستہ میں سے (۳) سنن نسائی ہے:

صحاح ستہ میں سے تیسرا درجہ سننِ نسائی کا ہے۔ امام نسائی نے پہلے سننِ کبریٰ لکھی ہے۔ لکھنے کے بعد اس کو امیرُ الرملۃ کی خدمت میں بطور ہدیہ پیش کی امیر نے پوچھا" أَكُلُّ مَافِيهِ صَحِيحٌ؟ قَالَ لَا! قَالَ يَا لَيْتَ كَانَ كُلُّ مَا فِيهِ صَحِيحًا فَلَخَّصَ السُّنَنَ الصُّغْرٰى (اور یہ سنن نسائی سنن صغریٰ ہی ہے) مشہور تو یہی ہے کہ خود امام نسائیؒ نے تلخیص کی ہے۔ بعض کی رائے یہ ہے کہ ابن سنی نے تلخیص کی ہے یہ امام نسائی کا تلمیذ ہے۔

فائدہ: (کتاب (عَمَلَ الْيَوْمِ وَاللَّيْلَةِ) مصنفہ ابن سنی بہت مفید ہے۔)

اب حاصل کلام یہ ہوا کہ ملخّص کون ہے؟ شاہ صاحبؒ نے دونوں قولوں میں یوں تطبیق دی ہے کہ تلخیص تو ابن سنی نے کی ہے لیکن اپنے استاذ کے ایماء سے کی ہے۔ اب دونوں طرح کہنا صحیح ہے۔

الحاصل: سننِ نسائی کی احادیث بھی سب کی سب صحیح ہیں شاہ صاحبؒ تو ان کو بھی صحیحین کا درجہ دیتے ہیں گو حافظ ابن

حجرؒ تنقید کرتے ہیں۔

☆ .... صحیح بخاری کی طرح اس میں بھی تراجم وابواب ہیں بعض تراجم تو بالکل ایسے معلوم ہوتے ہیں جیسے بخاری کے تراجم ہیں کہ بخاری آگے کھلی ہوئی رکھی ہے اور اس سے نقل کررہے ہیں۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ توارد ہو۔ مگر شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ توارد مستبعد ہے (توارد یہ ہے کہ جو بات امام بخاری کے ذہن میں آئی وہی بات بعینہ امام نسائی کے ذہن میں آئی)۔

صحاحِ ستہ میں سے (۴) سنن ابی داؤد ہے:

صحاح ستہ میں چوتھا درجہ سنن ابی داؤد سلیمان بن اشعث کا ہے۔ علامہ خطابیؒ اس کے متعلق فرماتے ہیں۔ لَمْ یُصَنَّفْ مِثْلُهٗ۔

اور ایک دوسری جگہ فرماتے ہیں اَحْسَنُ وَضْعًا وَ اَكْثَرُ فِقْهًا مِنَ الصَّحِيْحَيْنِ، ابن عربی کہتے ہیں جس کے پاس سنن ابی داؤد اور قرآن ہو تو دین میں اس کو کسی اور کتاب کی ضرورت نہیں ہے۔

امام غزالی فرماتے ہیں کہ یہ کتاب مجتہد کیلئے کفایت کر جاتی ہے۔

☆ .... ابوداؤد اپنی سنن میں احادیث پر کلام کرتے ہیں جس نوع کی حدیث ہو اس کو ظاہر کرتے ہیں کسی میں کوئی ضعف ہو تو اس کو بیان کرتے ہیں۔ بعض احادیث پر سکوت بھی فرماتے ہیں۔ تو ایسی احادیث جن پر سکوت کیا ہو ان کے بارے میں اختلاف ہے بعض کے نزدیک حتمی صحیح ہیں اور بعض کے نزدیک حتمی حسن ہیں اور بعض کے نزدیک ان میں تردد ہوتا ہے کہ صحیح ہیں یا حسن۔ بہر حال ایسی احادیث حجت ہوتی ہیں احکام میں ان کے ساتھ استدلال صحیح ہوتا ہے۔ لیکن یہ بھی ایک قاعدہ اکثریہ ہے کلیہ نہیں ہے۔ کیونکہ بعض اوقات سکوت کیا ہے لیکن وہ حدیث بالکل حجت نہیں۔

نُسَخ ابی داؤد:۔

صحیح بخاری کی طرح اس کے بھی متعدد نسخے ہیں۔ ان میں سے چار یہ ہیں۔

(۱) ابن واسق کا نسخہ: یہ سب نسخوں سے زیادہ ناقص نسخہ ہے۔ کچھ ابواب کا سرے سے اس میں ذکر ہی نہیں۔

(۲) ابن عربی کا نسخہ جس کا نام ابو سعید احمد بن محمدؒ ہے۔

(۳) لؤلوی کا نسخہ جس کا نام ابوعلی محمد بن احمد ہے۔ لؤلوی اس کی نسبت ہے کیونکہ ان کی تجارت کرتا تھا۔

(۴) ابوعیسیٰ اسحاق بن موسیٰؒ کا نسخہ ہے۔ اب اس وقت دنیا میں مروّ[illegible]ن میں سے لؤلوی کا نسخہ ہے کیونکہ یہ نسخہ بنسبت دوسروں کے کامل ومکمل ہے۔ اس کے اور نسائی کے درجات [illegible] وجہ وہی ہے جو حاصل میں گذر چکی کہ یہ رواۃ میں سے پہلی تین قسموں سے روایت بالاستیعاب لیتے ہیں اور قسم رابع [illegible] صرف بھی ضرورت پڑنے پر نزول کر لیتے ہیں۔

صحاحِ ستہ میں سے (۵) سنن ترمذی ہے:

صحاح ستہ میں سے پانچویں نمبر کی کتاب ہماری یہ سننِ ترمذی ہے اس پر تفصیلی کلام آگے چل کر کرونگا۔ امام ترمذی رواۃ

کی اقسام خمسہ میں سے چوتھی قسم سے بھی استیعاب کرتے ہیں۔ اس لیے اس کے مرتبہ میں انحطاط آ گیا۔

صحاح ستہ میں سے (٦) سنن ابن ماجہ ہے:

چھٹے نمبر کی کتاب سنن محمد بن ماجہ ہے۔ یہ رواۃ کی پانچویں قسم کی طرف بھی نزول کرتے ہیں اس لیے ان کی کتاب اس مرتبے میں ہوگئی۔ اسی سے یہ مشہور ہوگیا ہے کہ جو حدیث ایسی ہو کہ ابن ماجہ اس میں متفرد ہوں اور وہ حدیث دوسری صحاح میں نہ ہو۔ تو وہ ضعیف ہوتی ہے۔ علامہ شبیر احمد عثمانی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہ قاعدہ بھی اکثر یہ ہے کلیہ نہیں ہے ورنہ ابن ماجہ کے بعض تفردات ایسے بھی ہیں جو ضعیف نہیں ہیں۔

صحاح ستہ میں سے آخری چار کو کتبِ اربعہ وسنن اربعہ بھی کہا جاتا ہے۔ جب کہا جائے کہ فلاں حدیث کو اصحابِ سنن نے روایت کیا ہے یا فلاں حدیث سنن اربعہ میں ہے اس سے مراد یہی چار ہوتی ہیں۔

اشکال: اس مقام پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ ان چھ (٦) کتابوں میں صحیح تو صرف دو (٢) ہیں باقی اربعہ میں تو ہر طرح کی احادیث ہیں حتی کہ ضعاف بھی ہیں تو پھر ان سب کو صحاح کیسے کہہ دیا جاتا ہے؟

جواب: اس کا یہ ہے کہ ان سب پر صحاح کا اطلاق تغلیبی ہے، جیسے والدین، قمرین وغیرہ۔

ملحقاتِ صحاح ستہ:

ان میں سے ایک موطا امام مالک ہے، امام مالکؒ سے لوگوں نے سوال کیا کہ تم نے اپنی اس کتاب کا یہ نام کیوں رکھا ہے تو امام مالک نے جواب میں کہا کہ **عَرَضْتُهُ عَلٰى سَبْعِيْنَ عُلَمَاءَ فَكُلٌّ وَاطَأَنِيْ (وَافَقَنِيْ) عَلٰى هٰذَا۔** (اس کو موطا اس لیے بولتے ہیں کہ اس پر علماء کا توافق حاصل ہوگیا) یہ اس کتاب کی وجہ تسمیہ ہوئی۔

یا تو اطو سے ہے جس کا معنی کسی چیز کو آسان بنانے کے ہے تو امام مالکؒ نے بھی اس کو لوگوں کیلئے آسان بنا دیا۔ **وَاطَأَهُ لِلنَّاسِ أَیْ سَهَّلَهُ۔** کوئی (غالباً ابن سیرین) فرماتے ہیں کہ میں نے حضور ﷺ کو خواب میں دیکھا تو میں نے جناب سے عرض کیا کہ مجھے کوئی چیز دیں جو میں لوگوں تک پہنچاؤں؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا **أَعْطَيْنَا مَالِكًا كَنْزًا وَاحْصِلْ مِنْهُ۔** (اور وہ کنز ان کی یہی کتاب ہے) امام مالک کے زمانہ میں حماد، زہری اور ان کے متعدد معاصرین نے تصنیفات کیں لیکن کوئی بھی باقی نہ رہی۔

درجہ موطا امام مالک:

اس کا درجہ صحیح بخاریؒ سے منحط ہے۔ وجہ اس کی یہ ہوئی ہے کہ اس میں مرفوع احادیث کے علاوہ آثار بھی کثرت سے ہیں، مراسیل بھی ہیں اور بلاغیات بھی ہیں اس لیے مرتبہ اس کا منحط ہوگیا۔

سوال: آثار تو صحیح بخاری میں بھی ہیں۔

جواب: بخاری آثار کو حجت بنا کر نہیں لاتے بلکہ ان کا مقصد ان آثار سے محض تقویت ہوتی ہے۔ بخلاف مالک کے کہ یہ ان کو حجت بنا کر لاتے ہیں اس لیے فرق نمایا ہے۔

☆ .... حضرت شاہ صاحبؒ کی رائے یہ ہے کہ اس بحث میں نہیں پڑنا چاہیے کہ ان میں سے فائق کون ہے اور مفوق کون ہے؟ بلکہ دونوں کا درجہ مساوی ہے۔ اور بخاری بمنزل کل کے اور مؤطاً بمنزل جز کے ہے۔ اس لیے کہ مؤطاء کی تمام مرفوع روایتیں امام بخاریؒ نے اپنی صحیح میں سمودی ہیں اور مراسیل و بلاغیات کو چھوڑ دیا ہے۔

شاہ ولی اللہؒ نے جو مصفّٰی شرح مؤطاً میں کلام کی ہے اس سے بھی شاہ صاحبؒ کی رائے کو تقویت ملتی ہے وہ یہ ہے کہ مؤطا احادیث کی کتابوں میں بمنزل اصل و متن کے ہے اور باقی کتب بمنزل اس کی شرح کے ہیں۔ اس لیے کہ باقی محدثین نے مؤطاء کے مراسیل کو مسند اور بلاغیات کو مرفوع بنا دیا۔ **و اللہ اعلم**

رموزِ صحاح ستہ:

ان کتابوں کیلئے بعض حروف رمز کے طور پر مقرر کیے گئے ہیں جن کا جاننا بھی فائدہ سے خالی نہیں۔ بخاری کیلئے ''خ'' رمز مقرر کی گئی ہے صحیح مسلم کیلئے ''م'' ابوداؤد کیلئے ''د'' ترمذی کیلئے ''ت'' سنن نسائی کیلئے ''س'' اور مؤطا امام مالک کیلئے ''ط'' سنن ابن ماجہ کیلئے ''ج'' اور بخاری و مسلم دونوں کے لیے ''ق'' أیْ مُتَّفَقٌ عَلَیْهِ اور سنن اربعہ کیلئے ''ع'' مقرر کیا گیا ہے۔

الحدیث الحسن:

اب تک کلام حدیثِ صحیح کے بارے میں تھی اور اب حدیث حسن کے بارے میں ہوگی۔ حدیث حسن کی ایک تعریف تو مشہور ہے کہ جس میں صحیح حدیث کی صفات پائی جائیں صرف راوی کا ضبط ناقص ہو تو یہ حدیث حسن کہلاتی ہے۔ مگر امام ترمذی نے حسن کی یہ تعریف کی ہے۔ جس کا راوی متہم بالکذب والوضع نہ ہو اور وہ شاذ بھی نہ ہو۔ اور یُرْ وٰی بِطُرُقٍ ہو یعنی کئی طرق سے وہ مروی ہو۔

سوال: سوال اس پر یہ کیا جاتا ہے کہ یہ تو بعینہ صحیح بن گئی۔

جواب: ان میں اتحاد نہیں اس لیے کہ حسن میں تعدد طرق شرط ہے جبکہ صحیح میں یہ شرط نہیں ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ ترمذی اپنی جامع میں بعض دفعہ ایسی حدیث کو بھی حسن کہہ دیتے ہیں جو فرد ہوتی ہے اس کے طرق میں تعدد نہیں ہوتا۔ اس لیے اس کا حل وہی ہے جو مولنا شبیر احمد عثمانیؒ نے بتلایا کہ ترمذی کا مقصد یہ ہے کہ وہ امور جو صحتِ صحیح میں شرط ہیں بعینہ وہی حسن میں بھی شرط ہوتے ہیں۔ دونوں میں فرق ان صفات کے کمال و عدمِ کمال کے اعتبار سے ہے اگر یہ صفات کامل ہوں تو یہ صحیح بن جاتی ہے۔ ورنہ حسن۔ مقصد ترمذی کا یہی ہے گو انہوں نے اپنے اس مقصد کی کہیں تصریح نہیں کی ہے۔

اس لیے علماء نے کہا ہے کہ اگر صحیح میں انحطاط آجائے تو وہ حسن لذاتہ بن جاتی ہے۔ اگر سقیم و ضعیف میں ارتقاع آجائے تو وہ حسن لغیرہ بن جاتی ہے۔ متقدمین کے نزدیک یہ حسن کوئی الگ قسم نہیں تھی بلکہ حسن کی دو صورتیں تھیں ایک صحیح میں درج تھی

اس کو صحیح سے نکال کر الگ قسم بنادیا اور ایک ضعیف میں داخل تھی اس کو ضعیف سے نکال کر حسن لغیرہ بنادیا۔

اشکالِ مشہور: وہ یہ ہے کہ بعض دفعہ ترمذی ایک ہی حدیث کو حسن صحیح کہہ دیتے ہیں بظاہران دونوں کو جمع کرنے میں تضاد معلوم ہوتا ہے۔

جوابات: جواب (۱): یہ ہے کہ جہاں ترمذی ان دونوں کو جمع کرتے ہیں وہاں حسن سے مراد حسن لذاتہ اور صحیح سے مراد صحیح لغیرہ ہوتی ہے۔ اور یہ دونوں جمع ہوسکتی ہیں۔

جواب (۲): یہ ہے کہ جہاں ان دونوں کو جمع کرتے ہیں وہاں ان کی مراد صحیح سے صحیح اصطلاحی ہوتی ہے اور حسن سے حسن لغوی ہوتی ہے۔ اور یہ بات تضاد کا باعث نہیں۔

جواب (۳): ایسی حدیث کے رواۃ کی صفات کے بارے میں تردد ہوتا ہے کمال اور نقص کا حتمی فیصلہ کرنے سے محدثین عاجز ہوتے ہیں تو اس تردد کو ظاہر کرنے کیلئے ان دونوں لفظوں کو جمع کر دیتے ہیں۔ اس میں او کا لفظ محذوف ہوتا ہے۔

جواب (٤): یہ ہے کہ یہ وہاں کہتے ہیں جہاں حدیث کی سندیں دو (۲) ہوتی ہیں ایک سند کے اعتبار سے وہ صحیح ہوتی ہے اور دوسری سند کے اعتبار سے حسن ہوتی ہے۔

تقریر مولانا عثمانیؒ:

اس مشکل کو حل کرنے کیلئے ان کی تقریر کا حاصل یہ ہے کہ ایک حسن مصطلح ہے اور ایک حسن بالمعنی الاعم ہے کہ جس کا راوی مُتَّهَمْ بِالْكِذْبِ وَالْوَضْعِ وَبَاقِ عَلَى أَسْبَابِ الْقَدْحِ نہ ہو اور وہ شاذ نہ ہو۔ جہاں حسن کو صحیح کے ساتھ جمع کرتے ہیں وہاں یہی حسن بالمعنی الاعم مراد ہوتی ہے۔ اور اس کے ساتھ صحیح جمع ہوسکتی ہے اس لیے کہ صحت کی صفات کامل ہوں تو صحیح اور اگر ناقص ہوں تو حسن اصطلاحی ہے تو یہ دونوں حسن بالمعنی الاعم کی قسمیں ہیں اور حسن بالمعنی الاعم مقسم ہے اور مقسم اپنی قسم کے ساتھ جمع ہوسکتا ہے۔ یہ بالکل ایسے ہے جیسے تصور کا اطلاق تصدیق بانضمام الحکم پر ہوتا ہے (جو کہ اس کی ایک قسم ہے) منطقیوں کا تصورِ مطلق کا تصورِ ساذج پر اطلاق کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ کبھی مقسم کی احد القسمین میں شہرت ہو جاتی ہے یہ بتلانے کیلئے کہ اس میں قید زائد کا اعتبار نہیں ہے اس لیے حسن بالمعنی الاعم جو مقسم تھا اس میں مشہور ہونے کی بجائے اس لفظ کی شہرت حسن اصطلاحی میں ہوگئی یہ بتلانے کیلئے کہ جو کمال صحیح میں قید ہے وہ کمال اس (حسن اصطلاحی) میں قید نہیں ہے۔

الحاصل: حدیث حسن بھی باوجود اس کے کہ مرتبے میں صحیح حدیث سے منحط ہوتی ہے صحیح کی طرح احکام میں حجت ہے۔ جیسے صحیح حدیث حجت ہوتی ہے اسی طرح حسن حدیث بھی حجت ہوتی ہے۔

☆......سب سے زیادہ حدیث حسن کو امام ترمذیؒ نے اپنی کتاب میں ذکر کیا ہے۔ جتنا انکا حدیث حسن کی طرف اعتناء ہے اتنا کسی اور محدث کا اس طرف نہیں ہے۔ ان کے بعد دوسرے نمبر پر ابوداوُدؒ ہیں جنہوں نے حدیث حسن کی طرف اعتناء کیا ہے۔

الحاصل: حدیث صحیح وحسن کی شروط یہ پانچ ہیں۔

شروط صحیح وحسن:

(۱) سند متصل ہو۔ (۲) راوی میں عدالت ہو۔ (۳) راوی ذو ضبط وذو مروۃ ہو (۴) معلل نہ ہو۔ (۵) شاذ نہ ہو۔

اب اگر ان میں کمال ہو تو صحیح اور اگر ان میں کمال نہ ہو تو حدیث حسن بن جائے گی۔

عدالت کی تفسیر:

جو عدالت صحیح وحسن میں معتبر ہے اس کی مشہور تفسیر یہ ہے کہ راوی تمام کبائر کا مرتکب نہ ہو اور صغائر پر مصر نہ ہو۔ اگر کوئی راوی مدۃ العمر میں بغیر اصرار کے صغیرہ کا ارتکاب کر لیتا ہے تو یہ (اب بھی) عدل ہے اس کی روایت معتبر ہے۔ مگر وہ صغیرہ ایسا نہ ہو جو دنائت وخست پر دلالت کرتا ہو ورنہ روایت قبول نہیں ہوگی۔

خلاصہ: یہ ہے کہ یہاں عدالت میں وہی کچھ معتبر ہے جو عصمۃ الانبیاء میں معتبر ہے۔

مفہوم مروّۃ:

یہ ہے کہ کوئی ایسا فعل نہ کرتا ہو جس کو عادۃً لوگ ناپسند سمجھتے ہوں جیسے راستہ میں پیشاب کرنا۔ چلتے چلتے کھانا، جوتے ہاتھ میں لیکر ننگے پاؤں چلنا (بوجہ بخل کے) یہ خلافِ مروّۃ کام ہیں۔ یہ افعال کرنے والا غیر ذی مروّۃ ہوگا۔

جب راوی میں عدالت، ضبط اور مروّۃ جمع ہو جائیں تو اس کو ثقہ کہا جاتا ہے۔

اہل علم کیلئے ایک علمی الجھن:

وہ یہ ہے کہ بخاری کی بعض احادیث کے بعض رواۃ پر فسق وبدعت کا طعن ہے۔ پھر تو وہ صحیح نہ ہوئیں۔ حالانکہ بخاری میں تو صحت کا التزام کیا گیا ہے۔ اہل علم کیلئے یہ سخت علمی الجھن ومشکل ہے۔ اس لیے کہ اگر عدالت بالمعنی المذکور کا اعتبار کرتے ہیں تو بہت ساری صحیح حدیثوں کو ترک کرنا پڑتا ہے۔ اور اگر عدالت کا سرے سے اعتبار نہیں کرتے تو پھر غیر صحیح بھی صحیح بن جائے گی۔

حل: اس کا حل مولنا عثمانیؒ نے یہ بتایا ہے کہ عدالت کا مفہوم بدلا جائے۔ اور وہ یہ ہے کہ **کَوْنُ الرَّاوِیُ بِحَیْثُ لَایَجْتَرِئُ (جرأت) عَلیٰ الْکذب** ''گو معصیت وگناہ کا ارتکاب کر لیتا ہو۔ اس عدالت کو صحت وحسن کا مدار قرار دیا جائے تو سابقہ مشکل سے خلاصی حاصل ہو جائے گی۔ اور ایسے بے شمار لوگ مل جائیں گے کہ وہ گناہ گار تو ہوتے ہیں لیکن کذب پر جرأت نہیں کرتے۔

باقی بدعت والے الزام کا جواب دیتے ہوئے مولنا عثمانیؒ فرماتے ہیں کہ صحیح بھی یہی ہے کہ اس بدعتی کی روایت مردود ہوتی ہے جو اس روایت کے ذریعے اپنی بدعت کو ترویج دینا چاہتا ہو اور اس بدعت کی طرف داعی ہو اور اگر ایسا نہ ہو تو اس کی روایت معتبر ہوتی ہے۔

قول فیصل: اس بارے میں یہ ہے کہ جس بدعتی کی روایت کو حذّاق لیتے ہوں تو وہ مقبول ہے اور جس کی روایت کو رد کرتے ہوں وہ مردود ہے۔ واللہ اعلم۔

الحدیث الضعیف:

وہ ہے جس کے اندر حدیثِ صحیح وحسن میں ملحوظ شرائط کُـلًّا أَوْ بَعْضًا نہ پائی جائیں، حدیث ضعیف بالا جماع حجت نہیں ہے۔(خیال شریف میں آئی بات (حضرت الشیخ کا تکیۂ کلام))

اشکال: جب حدیث ضعیف حجت نہیں ہے تو پھر محدّ ثین نے اپنی حدیث کی کتابوں میں ان کو کیوں درج اور جمع کیا ہے؟ انہوں نے ایسا کر کے دین کی کونسی خدمت کی ہے؟ بلکہ اسلام کے اندر جب بھی کوئی گمراہی پیدا ہوتی ہے اس کا منشاء ضعیف احادیث بنی ہیں۔

جواب: اس کا جواب مولانا عثمانیؒ یہ دیتے ہیں کہ ایسے محدّ ثین کا مقصد یہ ہوا ہے کہ ایسی احادیث کو شواہد، متابعات، مؤیّدات بنا کر پیش کیا جائے۔فضائل، ترغیب وترہیب میں انکو ذکر کیا جائے۔مولنا عثمانیؒ کا ان محدّ ثین کی طرف سے یہ انتہائی دفاع ہے۔اس طرح یہ محدّ ثین بھی عنداللہ ماجور ہیں اور یہ بھی دین کی ایک بڑی خدمت ہے۔

پھر بھی ان کے لیے احتیاط یہی تھی کہ یہ ان احادیث کا ضعف بیان کرتے۔حدیث ضعیف کی فضائل اعمال میں سننے کیلئے یہ تین شرطیں ہیں۔

(۱) وہ ضعیف حدیث ضعف شدید کا شکار نہ ہو۔یعنی اس کا ضعف عدم عدالت کی وجہ سے ہو، عدمِ ضبط کی وجہ سے نہ ہو۔

(۲) وہ کسی قاعدہ کلّی کے تحت درج ہوتی ہو۔کسی قاعدہ کلی کے مخالف نہ ہو۔

(۳) عامل کو یعنی اس پر عمل کرنے والے کو اس کی قطعیت کا اعتقاد نہ ہو۔(واللہ اعلم)

سوال: بعض دفعہ کہنے والے یہ کہہ دیتے ہیں کہ فلاں امام ضعیف حدیث کو قیاس پر ترجیح دیتے ہیں مثلاً ابوحنیفہؒ کی مدح میں بھی یہ کہہ دیا جاتا ہے حالانکہ یہ بظاہر صحیح نہیں معلوم ہوتا کیونکہ حدیث ضعیف تو حجت نہیں ہے اور قیاس حجت ہے پھر حدیث ضعیف کو بمقابلہ قیاس ترجیح دینے کا کیا معنیٰ؟

جواب: یہ قول اس تاویل کے ساتھ مؤول ہوتا ہے کہ کہنے والے کا مقصد اس سے اس حدیث ضعیف سے حدیث حسن لغیرہ مراد ہوتی ہے جس کو بعض محدّ ثین (جیسے ترمذیؒ) نے ضعاف میں شمار کیا ہے حالانکہ حسن لذاتہٖ ہو یا حسن لغیرہ دونوں ہی حجت ہوتی ہیں۔

☆...... یہ جو اوپر ذکر ہوا کہ حدیث ضعیف کو شواہد اور متابعات اور فضائل میں (اسکا ضعف بیان کیے بغیر) ذکر کیا جا سکتا ہے۔مگر اس ذکر کرنے میں مقاجزم کا استعمال نہیں کرنا چاہیے بلکہ مجہول کا صیغہ (رُوی، حُکِیَ، قیل، یقال وغیرہ) استعمال کرنا چاہیے۔

الحدیث المرسل:

جس میں تابعی کہے قَالَ رَسُوْلُ اللّٰہِ ﷺ کَذَا۔یعنی اپنے شیخ (صحابی) کا درمیان میں ذکر نہ کرے۔جیسے سفیان ثوریؒ، زہریؒ یا اوزاعیؒ یا ابن معینؒ میں سے کوئی یہ کہے قَالَ رَسُوْلُ اللّٰہِ ﷺ کَذَا۔

حدیث مرسل حجت ہے یا نہیں:

امام ابوحنیفہؒ، مالکؒ، ثوریؒ، اوزاعیؒ کے نزدیک: مرسل حجت ہے۔

امام شافعیؒ، امام احمدؒ کے نزدیک: حجت نہیں۔

ابن صلاح: فرماتے ہیں کہ مرسل کی حجیت کا انکار کرنے والے سب سے پہلے آدمی شافعیؒ واحمدؒ ہیں حضرت شیخ الہندؒ سے مولنا عثمانیؒ نے نقل کیا ہے کہ وہ فرمایا کرتے تھے کہ اس کا سبب حالات کی تبدیلی ہوا ہے۔ ان کے زمانہ میں چونکہ اہل بدعت وہواء کی کثرت ہوگئی تھی جو کہ متقدمین کے زمانہ میں نہیں تھی اس لیے یہ حجیت مرسل کے منکر ہو گئے۔

دلیل الشافعیؒ واحمدؒ: ان کی طرف سے عدمِ حجیت کی دلیل یہ ذکر کی جاتی ہے کہ تابعین بعض دفعہ دوسرے تابعین سے اخذ کرتے ہیں اور تابعین میں ثقہ بھی ہیں اور غیر ثقہ بھی۔ احتمال ہوتا ہے کہ وہ متروک غیر ثقہ ہو، یا ثقہ ہو لیکن صرف تارک کے نزدیک ثقہ ہو غیر کے نزدیک ثقہ نہ ہو وغیرہ ذالک من الاحتمالات . واذا جاء الاحتمال فلا استدلال۔

شوافع اور حنابلہ پر ابن حزم کا ردّ:

ابن حزم حجیت مرسل کے منکرین پر رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ احتمالات تو ارسالِ صحابی میں بھی ہیں۔ جب کوئی صحابی قَالَ رَسُوْلُ اللّٰہِ ﷺ کہتا ہے تو احتمال ہوتا ہے کہ وہاں ترک نہ ہو اور یہ بھی احتمال ہوتا ہے کہ وہاں ترک ہو۔ پھر وہ جو متروک شخص ہے اس کے بارے میں احتمال ہوتا ہے کہ وہ منافق ہو یا غیر منافق ہو۔

دورِ صحابہؓ میں بعض لوگوں کے منافق ہونے کی دلیل:

وَمِنْ اَھْلِ الْمَدِیْنَةِ مَرَدُوْا عَلَی النِّفَاقِ (الآیۃ)۔ پھر تو ان کو چاہیے کہ اس کی حجیت کا بھی انکار کریں حالانکہ وہ اس کی حجیت کے قائل ہیں فلا جواب لھم۔

حق بات: پس حق بات یہ ہے کہ جب ثقہ تابعی ارسال کرتا ہے (کیونکہ کلام ثقہ کے بارے میں ہے غیر ثقہ سے بحث نہیں ہے) تو اس سے انکار نہیں کہ اس میں احتمالات ہیں لیکن پھر بھی ثقاہت کا غلبۂ ظن حاصل ہو جاتا ہے اور قلب میں اطمینان آجاتا ہے۔ پس دین میں اسی کو حاصل کرنے کی ضرورت ہے کہ اطمینانِ قلب وغلبۂ ظن حاصل ہو جائے۔ ہمارا شیخ یا شیخ الشیخ کوئی بات کہتا ہے تو ہمیں اس کے صدق کا اطمینانِ قلب وغلبۂ ظن حاصل ہوتا ہے تو اگر ثوری، زہری وغیرہ نے ارسال کرلیا تو کیا ہمیں ان کے ارسال پر غلبۂ ظن حاصل نہیں ہوگا۔ یقیناً حاصل ہوگا۔

ہاں احتمالات مذکورہ ہونے کی وجہ سے قطعیت ویقین (مرسل تابعی سے) حاصل نہیں ہوگا۔ مگر اس کا (قطعیت ویقین کا) عدمِ حصول مضر نہیں کیونکہ ہم دین میں قطعیت ویقین کے حاصل کرنے کے مکلّف نہیں۔ واللہ اعلم بالصواب۔

الحدیث الشاذ و اقسامہٗ:

شاذ کی دو (۲) قسمیں ہیں۔ (۱) مقبول (۲) مردود

شاذ مقبول: اس کا مفہوم یہ ہوتا ہے کہ ایک ثقہ راوی ایسے شیخ سے اپنی روایت کرنے میں متفرد ہو کہ دوسرے ثقات اصحاب اس روایت سے ساکت ہوں۔ نہ اسکی نفی کرتے ہوں اور نہ اثبات کرتے ہوں۔ یہ مقبول بھی ہوتی ہے اور حجت بھی ہوتی ہے۔ مسلم شریف میں متعدد مقامات پر یہ موجود ہے۔

شاذ مردود: ایک ثقہ راوی اپنے شیخ سے روایت کرنے میں دوسرے ثقات اصحاب کی مخالفت کرتا ہو۔ یہ کچھ روایت کرتا ہو اور دوسرے اصحاب کچھ روایت کرتے ہوں۔ تو اس کی روایت شاذ کہلاتی ہے۔ ایسی صورۃ میں یہ حجت نہیں ہوتی بلکہ مردود ہوتی ہے۔ کبھی کبھی شاذ پر منکر کا اطلاق بھی کر دیا جاتا ہے جیسے ابوداؤد نے نزاع الخاتم والی حدیث کو منکر کہا ہے وہاں پر ان کی مراد منکر سے شاذ ہے۔ اسی طرح ابن عباسؓ کی جو ایک حدیث مشہور ہے ترتیب ارض والی کہ سات ارض ہیں ہر ارض میں ایک نیا آدم ہے ہر ارض میں ہماری ارض کی طرح عیسیٰ ہے۔ اس کو بھی محدثین منکر کہہ دیتے ہیں حالانکہ یہ شاذ ہے۔

حدیث منقطع، معضل، معلق کا بیان:

منقطع: جس کی سند میں راوی کا سقوط ہو عام ازیں کہ ابتداء سے ہو یا درمیان سے ہو یا اخیر سے ہو۔ مگر ایک سے زائد نہ ہو، اگر سقوط مسلسل دو (۲) یا دو (۲) سے زائد کا ہو گیا ہو تو اس کو معضل کہتے ہیں۔

معلق: جس میں مبادی سند سے ایک راوی کا سقوط ہو یا دو (۲) یا دو (۲) سے زائد ساقط ہوں۔ بعض دفعہ پوری سند بھی حذف کر دی جاتی ہے یہ بھی تعلیق کی ایک صورۃ ہوتی ہے۔

حدیث معنعن اور اس کے مقبول ہونے، نہ ہونے کی بحث:

جس حدیث کی سند میں عَنْ فُلَانٍ، عَنْ فُلَانٍ کے لفظ آجائیں اس کو معنعن کہتے ہیں۔

حدیث معنعن تین حال سے خالی نہیں ہوتی۔ یا تو راوی اور مروی عنہ کے لقاء کا علم ہوگا یا عدم لقاء کا علم ہوگا یا ان میں سے کسی کا بھی علم نہیں ہوگا۔ یہ تین صورتیں ہوگئیں۔ پہلی صورت میں یہ حدیث بالا جماع حجت ہوتی ہے دوسری صورت میں بالا جماع حجت نہیں ہوتی اور تیسری صورت میں بخاری و مسلم کا اختلاف ہے۔ بخاریؒ فرماتے ہیں کہ توقف کیا جائے گا حتی کہ لقاء و عدم لقاء کا علم ہو جائے ولو مرۃ او مرتین۔

امام مسلم فرماتے ہیں کہ اس کو قبول کیا جائے گا بشرطیکہ راوی و مروی عنہ دونوں معاصر ہوں اور ان دونوں میں بعد المشرقین بھی نہ ہو۔ صرف امکان لقاء ہو۔ پس اس کو قبول کرنے کیلئے اتنا ہی کافی ہے۔ ثبوت لقاء شرط نہیں۔

دلیل امام بخاریؒ: امام بخاری نے اس پر یہ دلیل قائم کی ہے کہ سندوں میں حذف ہوتا رہتا ہے۔ تو اس معنعن (جو متنازع فیہ ہے) میں بھی حذف کا امکان ہے۔ ہو سکتا ہے راوی و مروی عنہ میں کوئی واسطہ ہو جس کو حذف کر دیا گیا ہے تو سند منقطع ہونے کی صورۃ میں اس کو کیسے حجت مان لیا جائے۔

رَدُّ المسلم علی البخاری: امام مسلمؒ نے اس پر یہ رد کیا ہے کہ یہ امکان اس معنعن میں بھی پایا جاتا ہے جس میں

ثبوتِ لقاء ہے۔ پھر تو آپ کو وہ مُعَنعَن بھی قبول نہیں کرنی چاہیے۔ کوئی معنعن بھی قبول مت کرو۔ اس لیے جہاں راوی و مروی عنہ کا ثبوتِ لقاء ہو گیا ہے اور وہاں فعلیۃ الارسال ہوا ہے تو وہاں امکان ارسال بطریق اولیٰ ہے مثلاً ھِشَامٌ عَنْ عُرْوَۃَ عَنْ عَائِشَۃَ عَنِ النَّبِیّ ﷺ میں ثبوتِ لقاء ہے مگر یہی ہشام عروۃ سے جس طرح بلاواسطت روایت کرتا ہے اسی طرح بالوساطت بھی روایت کرتا ہے۔ اور اس وساطت کو حذف بھی کرتا ہے جیسا کہ کبھی اس کو ذکر بھی کرتا ہے۔ وساطت کو ذکر کرنا یا نہ کرنا اس کا مدار طبیعت کے انبساط وانقباض پر ہوتا ہے جب انبساط ہوا تو واسطہ ذکر کر دیا ورنہ حذف کر دیا تو جب عروۃ سے فعلیۃ الارسال ہو چکی ہے تو وہاں امکان ارسال بطریق اولیٰ مذکور ہے۔ اسی طرح عَنْ عُرْوَۃَ عَنْ عَائِشَۃَ۔ اسی طرح عَنْ عَائِشَۃَ عَنِ النَّبِیّ ﷺ کو بھی سمجھنا چاہیے۔

الحاصل: امکان تو دونوں میں برابر درجے کا موجود ہے۔ امکان، امکان میں فرق بتلاؤ؟ یہ امام مسلم نے امام بخاری پر رد کر دیا۔ شراح حضرات نے بخاری کی جانب سے اس رد کے کئی جوابات دیئے ہیں۔ وسیاتی بیانہٗ۔

جوابِ محقق نووی من جانب البخاریؒ: امام نوویؒ امام بخاری کی جانب سے مسلم کے رد کا یہ جواب دیتے ہیں کہ یہ تسلیم ہے کہ جیسے ان دو راوی و مروی عنہ میں (جن میں لقاء کا ثبوت نہیں) ارسال کا امکان ہے اسی طرح جن میں لقاء کا ثبوت ہو ان میں بھی ارسال کا امکان ہے لیکن امکان امکان میں فرق ہوتا ہے کوئی امکان قوی ہوتا ہے اور کوئی ضعیف، ثبوت لقاء کی صورۃ میں امکان ضعیف ہے اور عدمِ ثبوت لقاء کی صورۃ میں امکان قوی ہے۔ اس امکان سے ارسال کا غلبۂ ظن حاصل ہوتا ہے اور پہلے سے اتصال کا غلبۂ ظن حاصل ہوتا ہے۔ اس لیے بخاریؒ نے ایک کی معنعن کو لے لیا اور ایک کی معنعن کو موقوف قرار دیا۔

مگر یہ جواب: چند وجوہ سے مخدوش ہے۔

(۱) اگر یہ فرق (امکان امکان کا) نظراً الی نفس الامکان کیا گیا ہے تو قابلِ قبول نہیں کیونکہ مواد ثلاثہ (وجوب، امتناع، امکان) میں تفاوت نہیں ہوتا۔ ان کے افراد مساوی ہوتے ہیں۔

(۲) اور اگر یہ فرق نَظْرًا إِلٰی ثُبُوْتِ اللِّقَاءِ وَعَدَمِ ثُبُوْتِ اللِّقَاءِ کیا گیا ہے تو یہ بھی قابل قبول نہیں اس لیے کہ یہ فرق امر خارجی کے اعتبار سے ہوا (نہ کہ نفسِ امکان کے اعتبار سے) اور یہ زیر بحث نہیں۔ کیونکہ مطالبہ تو **نظراً الی نفس الامکان** کا ہے۔

(۳) اگر ان کا یہ مقصد ہے کہ ثبوت لقاء کی وجہ سے اتصال کا غلبۂ ظن حاصل ہو جاتا ہے (اس لیے یہ قوی ہے) تو ہم کہتے ہیں کہ معاصرت اور امکان لقاء کی صورۃ میں دوسری صورۃ میں بھی اتصال کا غلبۂ ظن حاصل ہو جاتا ہے زیادہ سے زیادہ یہ ہوگا کہ یہ غلبۂ ظن پہلے غلبۂ ظن سے کچھ کم درجہ کا ہوگا تو پھر ایک (اتصال کا غلبۂ ظن) کو لینا اور ایک کو چھوڑنا کیوں؟ لینا ہے تو دونوں صورتوں کو لو ورنہ دونوں صورتوں کو چھوڑ دو۔

جوابِ ابن حجر من جانب البخاریؒ: امام بخاریؒ کی طرف سے حافظ ابن حجر مسلم کو یہ جواب دیتے ہیں کہ

چونکہ لقاء ثابت ہے اور یہ بھی طے ہے کہ راوی مدلس نہیں ہے پھر اس کے متعلق ارسال کا شبہ کرنا یہ تو اس کے متعلق تدلیس کا ظن ہے۔ اس سے تو بچنا چاہیے (کیونکہ یہ تو راوی کے بارے میں سوءظنی ہے) گویا ابن حجر نے امام مسلمؒ پر سوءظنی کا یہ الزام قائم کیا۔

جواب من جانب المسلم: یہ دیا جاتا ہے کہ جہاں لقاء ثابت نہیں بلکہ امکان لقاء ہے اور معاصرت بھی ہے اور راوی تدلیس نہیں کرتا ہے پھر اس کے متعلق وساطت کو ترک کرنے کا وہم کرنا یہ تو اس کی تدلیس کرنے کا وہم ہے اور اس کے متعلق سوءظنی ہے اس سے بچو!

الحاصل: جو الزام امام مسلم کو دیا گیا تھا بعینہٖ بخاری بھی اسی الزام کے نیچے ہیں تو **فما ھو جوابکم فھو جوابنا۔ (قالہُ المسلم)۔**

پس امام مسلم کا اعتراض اپنے حال پر باقی ہے اور حق وہی ہے جو امام مسلم کہہ رہے ہیں کہ جب معاصرت بھی ہے اور لقاء کا امکان بھی ہے وغیرہ تو دونوں معنعنوں کو تسلیم کیا جائے گا ثبوت لقاء مرۃً اور مرتین کی قید و شرط نہیں لگانی چاہیے۔ چنانچہ جمہور محدّثین کا بھی یہی مذہب ہے جو امام مسلم کا ہے۔ گو امام بخاری کی رائے کے متعلق شرح مسلم ج ۱، بَابُ صِحَّةِ الْاِحْتِجَاجِ بِالْحَدِيْثِ الْمُعَنْعَنِ کے تحت ص ۲۱ پر امام نوویؒ نے کہا ہے کہ اس پر بھی اجماع ہے مگر اجماع کو ثابت کرنے کیلئے صرف علی بن مدینی (استاذ بخاری) کا نام لے دیا۔ آگے انہوں نے کسی اور کے نام کو ذکر نہیں کیا۔ معلوم ہوا کہ یہ کوئی اجماع نہیں بلکہ صرف انہی دو (۲) کا قول ہے۔ اور کسی کا مذہب نہیں۔ اب ان دو (۲) کا مذہب تو امام مسلمؒ کیلئے کوئی حجت نہیں ہے۔ (بہر حال امام بخاری کی رائے کو رد ہونا چاہیے تھا۔)

سوالِ مشھور علی المسلم: وہ یہ ہے کہ ہر حال میں بخاریؒ کی رائے کو رد ہونا چاہیے تھا۔ مگر امام مسلم نے اس کو رد کرنے کے لیے اپنے مقدمہ میں جو انداز اختیار کیا ہے یہ صحیح نہیں مثلاً مسلم ج ۱، بَابُ صِحَّةِ الْاِحْتِجَاجِ بِالْحَدِيْثِ الْمُعَنْعَنِ ص ۲۱ پر وَقَدْ تَكَلَّمَ بَعْضُ مُنْتَحِلِي الْحَدِيْثِ کہہ کر بخاری پر رد کیا ہے۔ اور جس کا ایک معنی ہے کہ غیر کی بات کو اپنی طرف منسوب کر لے یا اس کا معنی ہے کہ جو چیز اپنے میں نہیں ہے اس کو ظاہر کر دے۔ جو معنی بھی لیا جائے اس لفظ کو بخاری پر منطبق کرنا سخت بے ادبی معلوم ہوتی ہے۔ اس کے بعد پھر آگے چل کر کہا کہ شروع میں میرا ارادہ یہ ہوا کہ میں اس نظریہ کی تردید نہ کروں کیونکہ یہ نظریہ میرے نزدیک اور اس نظریہ کے حامل قابلِ اعتبار نہیں تھے۔ مرورِ زمانہ کے ساتھ ساتھ یہ نظریہ خود ختم ہو جائے گا۔ مگر میں نے عاقبۃ الامر پر نظر کی کہ ہو سکتا ہے کہ کسی وقت اس نظریہ کے حامل کو مقتدائیت حاصل ہو جائے اور بوجہ فرطِ عقیدت لوگ اس نظریہ کو اپنا لیں اس لیے میں نے اس باطل نظریہ کی تردید کرنا مناسب سمجھا اگر چہ اس تردید کرنے سے بھی اس باطل نظریہ کی تشہیر ہو جائے گی کہ جن کو اس رائے کا علم نہیں ان کو بھی اس کا علم ہو جائے گا۔ یہ ہے امام مسلم کی اس کلام کا حاصل جو انہوں نے مقدمہ میں بخاری کے متعلق کی ہے۔ جس کی رو سے امام مسلم پر گستاخی اور امام بخاری کی بے ادبی کا الزام عائد ہو جاتا ہے۔ پھر اس کی قباحت اس سے اور شدید ہو جاتی ہے کہ مسلم، بخاریؒ کا تلمیذ ہے۔ دار قطنی نے تو یہاں تک کہہ دیا کہ لَوْلَا الْبُخَارِیُّ لَمَا جَآءَ الْمُسْلِمُ وَلَا رَاحَ اس لیے اب ناظرین کیلئے ضروری ہے کہ امام مسلم کی طرف سے معذرت کریں تا کہ مسلم سے بے ادبی کا الزام دور کیا جا سکے۔

جوابات اور معذرۃ من جانب المسلم: امام مسلم کی طرف سے اس شدۃ کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں۔

جواب (۱): امام مسلم نے مسلم کا مقدمہ (معروفہ) امام بخاری کے پاس تلمذ سے قبل لکھ لیا تھا تلمذ کا سلسلہ بعد میں ہوا اور ردعلی البخاری پہلے ہو چکا تھا۔

جواب (۲): یہ ہے کہ اگر بالفرض امام بخاریؒ کی رائے کو رد کرنا تلمذ کے بعد ہوا ہے تو پھر امام مسلم میں ایسی شدت حمیۃ دینی کی وجہ سے آئی ہے۔ دین کی حفاظت کے جذبہ نے یہ شدت پیدا کر دی ہے۔ انہوں نے جب یہ دیکھا کہ بخاری کے نظریہ کو قبول کرنے سے معنعنات کا ایک کثیر مجموعہ ناقابل اعتبار ہو جاتا ہے حالانکہ بہت سے دین کے مسائل ان سے ماخوذ ہیں تو ان میں جوش پیدا ہوا اور بخاری پر سخت رد کیا۔ انکار پر رد ہوائے نفس کی وجہ سے نہیں تھا اس لیے یہ رویہ قابل ملامت نہیں ہے۔ (واللہ اعلم)۔

حدیث مدلّس:

مدلّس اس حدیث کو کہتے ہیں جس میں تدلیس ہو جائے، تدلیس کی صورتیں واقسام مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) تدلیس الاسناد: اس کی صورۃ یہ ہوتی ہے کہ راوی سند میں اپنے استاذ و شیخ کی وساطت کو حذف کر دے اور استاذ الاستاذ سے اس طرح روایت کرے جس سے ان سے سماع کا وہم پیدا ہو جیسے یوں کہے عَنْ فُلَانٍ. قَالَ فُلَانٌ، إِنَّ فُلَاناً قَالَ ایسا کوئی لفظ نہ ذکر کرے جس سے سماع کی تصریح ہوتی ہو جیسے حدثنا، اخبرنا یہ تدلیس تب بنے گی جبکہ اس میں اور مروی عنہ میں معاصرت ہو اور سماع نہ ہو۔ یا صرف لقاء ہو معاصرت نہ ہو یا لقاء ہو سماع نہ ہو یا لقاء و سماع ہو لیکن اس خاص حدیث کا سماع نہ ہو۔ اور اگر ان دونوں میں سرے سے معاصرت ہی نہ ہو بلکہ بُعْدَ الْمَشْرِقَيْنِ وَالزَّمَانِ ہو تو وہ تدلیس نہیں بلکہ اس کو ارسال کہا جاتا ہے۔ اس قسم کی مدلس حدیث وسند مردود ہوتی ہے اِلَّا یہ کہ کہیں اس کے سماع کی تصریح مل جائے تو پھر اس کو قبول کر لیا جاتا ہے۔

سوال: اس قسم کی تدلیس کی مثالیں صحیحین میں کثرت سے ہیں مثلاً قتادہ، زہری اور ان جیسے اکابرین سے اس قسم کی تدلیس ہوئی ہے؟

جواب: یہ ہے کہ صحیحین کے مصنفین (بخاری و مسلم) دونوں کے متعلق ہمارے حسنِ ظن کا تقاضہ یہ ہے کہ ان کے ہاں ایسی تدلیس کسی نہ کسی وجہ سے **محمول علی السماع** ہوتی ہے اگر چہ وہ وجہ ہمارے علم میں نہیں ہوتی۔

(۲) تدلیسِ تسویہ: اس کی صورۃ یہ ہوتی ہے کہ دو ثقہ راویوں میں ایک غیر ثقہ راوی ہوتا ہے تدلیس کرنے والا اس کو حذف کر دیتا ہے اور سند کو ایسے بنا دیتا ہے جیسا کہ سند میں سب ثقات ہیں۔ سب سے بدترین قسم تدلیس کی یہی تدلیس تسویہ ہے۔ **وھو لایجوز ابداً**۔ بقیہ بن ولید نامی شخص اس قسم کی تدلیس کرنے میں بہت ماہر تھا۔

(۳) تدلیس الشیوخ: اس کی صورۃ یہ ہوتی ہے کہ راوی سند میں اپنے شیخ کو ذکر تو کرتا ہے لیکن اس کا مشہور اسم ذکر کرنے کی بجائے غیر مشہور نام ذکر کرتا ہے تاکہ پوری حقیقت حال واضح نہ ہو۔ اگر اس تدلیس کے کرنے کی غرض اختبار و

امتحان ہوتو پھر یہ جائز ہے ورنہ پہلے دونوں قسموں کی طرح یہ بھی ناجائز ہے۔

حدیث مدرج:

جس حدیث کے بعد متصل کوئی ایسی کلام ذکر کردی جائے جس سے اس کے من الحدیث ہونے کا وہم پیدا ہوتو اس کو مدرج کہا جاتا ہے۔عموماً ادراج آخر میں ہوتا ہے لیکن کبھی اوّل میں بھی ادراج ہوجاتا ہے جیسے حدیث ابوہریرہ میں ہے اَسْبِغُوا الْوُضُوْءَ فَإِنَّ أَبَا الْقَاسِمِ قَالَ وَيْلٌ لِّلْأَعْقَابِ مِنَ النَّارِ ۔اب اس میں أَسْبِغُوا الْوُضُوْءَ یہ کلام ابی ہریرہ ہے حدیث کا حصہ نہیں ہے۔حدیث تو صرف وَيْلٌ لِّلْأَعْقَابِ مِنَ النَّارِ ہے۔

☆**ادراج** کی اور بھی بہت سی صورتیں ہیں۔جو کہ مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) کبھی ایسے بھی ہوتا ہے، کہ دو متن ہیں اور دونوں کی الگ الگ سندیں ہیں ان دونوں متنوں کو ایک ہی سند سے ذکر کردینا یہ بھی ادراج کی ایک صورت ہے۔(۲) اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ایک حدیث متعدد اساتذہ سے سنی ہوتی ہے جن کا سند و متن کے لفظوں میں کچھ اختلاف ہوتا ہے روایت کرنے والا اس اختلاف کو ظاہر کیے بغیر اس طرح روایت کرے کہ گویا اس میں اختلاف ہی نہیں ہے۔عمداً ایسا کرنا جرم ہے سہواً ونسیاناً ایسا ہوجائے تو کوئی حرج نہیں۔

ناسخ ومنسوخ:

جو حدیث کسی حکم شرعی کے رفع پر دلالت کرے تو اس کو ناسخ کہتے ہیں اور جس حدیث کا حکم شرعی رفع ہوا ہے اس کو منسوخ کہتے ہیں۔

نسخ جاننے کی وجوهات ذکر کی جارهی هیں: (۱) کبھی تو نسخ کا علم نص سے ہوتا ہے۔جیسے نَهَيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُوْرِ فَزُوْرُوْهَا (الحدیث)

(۲) کبھی نسخ کا علم صحابی کے بتانے سے ہوتا ہے۔

(۳) کبھی نسخ کا علم تاریخ سے ہوتا ہے۔

مختلف الحدیث:

(یہ بھی ایک اصطلاح ہے) ایسی دو (۲) حدیثوں کو جو بظاہر آپس میں متضاد ہوں) مختلف الحدیث کہا جاتا ہے۔اس اختلاف وتضاد کو ختم کرنا بوجوہ ہوتا ہے۔

(۱) **جمع، تطبیق** کی کوئی ایسی تقریر کی جائے جس سے دونوں کا تضاد ختم ہوجائے۔اور دونوں پر ہی عمل کیا جاسکے (اور یہ صورۃ سب سے بہتر ہوتی ہے)

(۲) **نسخ:** کہ جب اول صورت نہ ہوسکے تو پھر ناسخ ومنسوخ کی تقریر چلائیں گے جبکہ ان میں تقدم وتاخر تاریخ کے ذریعے معلوم ہوجائے۔(وسیاتی بیانہٗ)

(۳) ترجیح: ان دو میں سے جو راجح ہوگی اس پر عمل کیا جائے گا۔ پھر ترجیح کی متعدد صورتیں ہوتی ہیں۔

حدیث مضطرب:

اس حدیث کو کہتے ہیں جو کئی وجوہ پر مروی ہو اور ان وجوہ میں ایسا اختلاف ہو کہ ان میں سے کسی ایک کو ترجیح دینے سے محدثین عاجز آجائیں۔

کبھی یہ اضطراب ایک راوی کی طرف سے ہوتا ہے کہ اس نے ایک وجہ پر روایت کیا پھر دوسری مرتبہ اس کی مخالف وجہ پر روایت کردیا و ہٰکذا۔ یہ اضطراب **من راو واحدٍ** ہے۔ اور کبھی یہ اضطراب دو یا دو سے زائد رواۃ سے ہوتا ہے، مثلاً کسی شیخ کے متعدد تلامذہ ہیں ان میں سے ایک تلمیذ ایک وجہ پر روایت کرتا ہے دوسرا دوسری وجہ پر روایت کرتا ہے۔ و ھکذا تو یہ اضطراب من الرواۃ ہے۔

پھر یہ اضطراب سند میں بھی ہوتا ہے اور متن میں بھی، لیکن سند میں زیادہ ہوتا ہے متن میں اقل وقلیل بلکہ نہ ہونے کے برابر۔ جب کوئی محدث کسی حدیث کے بارے میں کہے کہ یہ حدیث مضطرب ہے تو اس کی مراد سند کا اضطراب ہوتا ہے۔ اگر یہ لفظ کہے اور مراد متن کا اضطراب ہو ایسا بہت کم ہوتا ہے۔

حدیث مقلوب:

جس میں قلب ہو گیا ہو وہ حدیث مقلوب کہلاتی ہے۔ پھر اس قلب کی دو صورتیں ہوتی ہیں۔

(۱) ایک صورۃ تو یہ ہے کہ ایک حدیث ایک راوی سے مشہور ہوتی ہے مگر اس راوی کی بجائے اس کی جگہ کوئی دوسرا راوی ذکر کردیا جاتا ہے تاکہ وہ حدیث غریب غیر مرغوب فیہ ہونے کی بجائے غریب مرغوب فیہ ہوجائے۔

(۲) دوسری صورۃ قلب کی یہ ہوتی ہے کہ ایک حدیث کی ایک سند ہے اس سند کو دوسری حدیث کے ساتھ ملا دیا جائے اور اس حدیث کی سند کو اس حدیث کے ساتھ ملا دیا جائے۔ جیسے اہل بغداد نے بخاریؒ کا امتحان لینے کیلئے اسی قسم کا قلب کیا تھا۔

قصہ یہ ہوا کہ دس (۱۰) آدمی مقرر ہوئے اور ہر ایک نے دس (۱۰) دس (۱۰) احادیثوں میں قلب کرلیا۔ جب امام بخاریؒ کے سامنے آئے اور انکی مجلس لگی تو ان میں سے ایک کھڑا ہوا اس نے ایک حدیث بمع سند سنائی بخاریؒ نے اس کے جواب میں **لا ادری** کہا **وھکذا**۔ وہ تو آئے تھے امام بخاریؒ کو رسواء کرنے کیلئے تاکہ لوگوں میں انکی شہرت ختم ہوجائے۔ لیکن بخاریؒ نے ان تمام کا بالترتیب ایسا جواب دیا کہ تمام حیران ہوگئے۔ جس پر ابن حجر نے بھی کہا کہ میں بخاری کے جواب پر اتنا حیران نہیں ہوں جتنا کہ انکی ترتیب پر حیران ہوں۔

حدیث مصحف:

اس حدیث کو کہا جاتا ہے جس کا لفظ (حروف وحرکات بدلنے سے) بدل گیا ہو۔ یہ تصحیف سند میں بھی ہوتی ہے۔ جیسے کسی راوی کا نام عوام بن مزاحم ہو۔ اب اس میں تصحیف کے بعد عوام بن مراحم ہوجائے۔ اور کبھی یہ تصحیف متن میں ہوتی ہے جیسے

مَنْ صَامَ رَمَضَانَ فَأَتْبَعَهُ سِتًّا مِنْ شَوَّالَ الخ اس میں کسی نے تصحیف کردی کہ سِتًّا کو شَيْئًا بنادیا۔

حدیث موضوع:

وہ حدیث ہے جوکذباً حضور ﷺ کی طرف منسوب کردی جاتی ہے۔ایسی حدیث کو بیان کرنا حرام ہے قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ مَنْ حَدَّثَ عَنِّیْ حَدِيْثًا يُرٰی أَنَّهٗ كِذْبٌ فَهُوَ أَحَدُالْكَاذِبِيْنِ۔ایک کاذب تو واضع ہوگیا کہ جس نے ابتداءً وضع کی۔اوردوسرا کاذب بیان وروایت کرنے والا ہوگیا۔اس پرعمل کرنا مطلقاً حرام ہے۔اگرکوئی موضوع حدیث بیان کرتا ہے اور ساتھ ساتھ اس کا موضوع ہونا بھی بیان کردیتا ہے تو یہ جائز ہے جیسے محدّثین نے موضوعات کو جمع کیا ہے اوراس پر مستقل کتابیں لکھی ہیں۔وہ ایسا کرنے پرعنداللہ ماجور ہیں جیسے موضوعات کبیر وصغیر وغیرہ۔

وضع کا علم بوجوہ ہوتا ہے:

(۱) کبھی وضع کا علم واضع کے اقرار سے ہوجاتا ہے۔

(۲) کبھی وضع کا علم موضوع حدیث کے الفاظ ومعانی کی رکاکت کی وجہ سے بھی ہوجاتا ہے ربیع بن خثیمؒ تابعی کہتے ہیں کہ إِنَّ لِلْحَدِيْثِ ضَوْءًا كَضَوْءِ النَّهَارِ وَظُلْمَةً كَظُلْمَةِ اللَّيْلِ۔

(۳) کبھی وضع کا علم اس سے بھی ہوتا ہے کہ وہ حدیث قرآن،سنتِ متواترہ،اجماعِ قطعی وعقلِ سلیم کے خلاف ہوتی ہے۔اور ایسی خلاف ہوتی ہے کہ وہ کسی تاویل کو بھی قبول نہیں کرتی۔

وضع کی مختلف صورتیں ہوتی ہیں:

(۱) کبھی تواس طرح وضع ہوتی ہے کہ واضع اس حدیث کواپنی طرف سے گھڑلیتا ہے۔

(۲) اورکبھی وضع اس طرح ہوتی ہے کہ کسی حکیم اورکسی بزرگ سے یا اسرائیلیات میں سے کوئی چیز لے لی اورحضور ﷺ کی طرف اس کی نسبت کردی۔

(۳) اورکبھی وضع کی یہ صورۃ ہوتی ہے کہ ایک حدیث کی ضعیف سند ہوتی ہے تووضع کرنے والا اس ضعیف سند کو ہٹا کراس کے ساتھ کوئی قوی سند لگادیتا ہے تاکہ یہ حدیث رواج پاجائے۔

الحاصل: وضع اور کذب علی الرسول جمہورامت کے نزدیک مطلقاً حرام ہے۔احکام میں ہو یا ترغیب وترھیب میں ہو۔لیکن کرامیہ اوردوسرے جہلاء اختلاف کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اگراحکام میں وضع ہوتو حرام ہے،ترغیب وترھیب میں ہوتو جائز وحلال ہے۔ان کی رائے یہ ہے کہ یہ کذب لہٗ ہے اور یہ جائز ہے۔کذب علیہ نہیں ہے جوکہ منع ہے۔

کذب علیہ وکذب لہٗ میں فرق:

ایسی حدیث وضع کرنا جس میں آپ ﷺ کی ذات یا آپ ﷺ کے دین کونقصان پہنچے تو یہ کذب علیہ ہے اوراگرکذب سے نقصان نہیں تو وہ کذب لہ ہے۔

دلیل کرامیۃ: حدیث مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا لِيُضِلَّ فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ. کہ جو کذب لوگوں کے گمراہ وضلال کا باعث ہوتو حرام ہے یعنی کذب علیہ منع ہے۔

جواب(۲): علی تقدیر التسلیم (کہ یہ زیادتی ثابت ہے) لِيُضِلَّ میں لام تعلیل کیلئے نہیں بلکہ صَيْرُوْرَةٌ (عاقبت) کیلئے ہے۔ اب مطلب ہوگا کہ كِذْبِ تَعَمُّدٌ کی عاقبت وانجام ضلال ہی ضلال ہے۔ پس ثابت ہوا کہ ہر طرح کا کذب خواہ علیہ ہو یا لہٗ ہوتو حرام ہے۔ واضع اس کو حلال سمجھ کر کرتا ہے تو وہ کافر ہے ورنہ جمہور کے نزدیک وہ کافر نہیں ہے بلکہ فاسق فاجر ہے۔ كَمَا فِي سَائِرِ الْكَبَائِرِ (واللہ اعلم)

بیان جرح و تعدیل: ہم دیکھتے ہیں کہ بعض رواۃ حدیث پر بعض دفعہ جرح ہوتی ہے بعض دفعہ تعدیل ہوتی ہے۔ بڑے بڑے محدثین تعدیل کے ساتھ ساتھ جرح بھی کرتے ہیں اور یہ سلسلہ علم حدیث میں جاری وساری ہے۔

سوال: یہ تو رواۃِ حدیث کی غیبت ہے اور غیبت تو بنص القرآن وَلَا يَغْتَبْ بَّعْضُكُمْ بَعْضًا حرام ہے۔ پھر یہ جرح کیوں جائز سمجھی گئی ہے؟

جواب: اَلضَّرُوْرَةُ تُبِيْحُ الْمَحْذُوْرَةَ۔ بعض دفعہ ضرورۃ کے وقت ممنوع عمل بھی جائز ہوجاتا ہے۔ اسی اصول کے پیش نظر رواۃ کی جرح بھی جائز ہوگئی ہے۔ کیونکہ شریعت و دین کی حفاظت اس کے بغیر نہیں ہوسکتی ہے۔ احادیث کے صحیح وغیر صحیح ہونے کا فیصلہ صفاتِ رواۃ جاننے سے ہوتا ہے۔ اگر یہ محدثین رواۃ کے اچھے، برے صفات واضح نہ کرتے تو ہمارے لیے حدیث صحیح وغیر صحیح میں فرق کرنا مشکل ہوتا۔

طبقاتِ جارحین ومعدّلین:

انکے تین طبقے ہیں۔ (۱) ایک متشددون کا ہے (۲) ایک مُتَسَهِّلُوْنَ کا ہے۔ (۳) ایک مُتَوَسِّطُوْنَ کا ہے۔

متشدد کی تعدیل بلاتامل قبول ہوتی ہے۔ امام مسلمؒ سے کسی تلمیذ نے سوال کیا کہ حدیث إِذَا كَبَّرَ الْإِمَامُ فَكَبِّرُوْا وَإِذَا رَكَعَ فَارْكَعُوْا میں إِذَا قَرَأَ الْإِمَامُ فَأَنْصِتُوْا کی زیادتی ثابت ہے یا غیر ثابت۔ جواب میں امام مسلمؒ نے فرمایا کہ سلیمان تیمیؒ نے اس کی تصحیح کی ہے۔ اس کی تصحیح کے بعد بھی کسی اور کی تصحیح کی ضرورت باقی رہ جاتی ہے؟ کیونکہ وہ متشدد تھا۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ متشدد کی تعدیل بلاتامل معتبر ہے۔ اور متشدد کی جرح کو دیکھا جائے گا اور تامل کیا جائے گا کہ اس میں اور محدثین اس کی موافقت کرتے ہیں یا نہیں۔ اگر موافقت کرتے ہوں تو وہ جرح قبول ورنہ غیر مقبول۔ اور محدثین کی موافقت نہ کرنے کی صورت میں اب وہاں جرح وتعدیل جمع ہوجائیں گی۔ تو جمہور کا مذہب اس کے بارے میں یہ ہے کہ جب جرح وتعدیل جمع ہوجائے تو جرح کا اعتبار ہوتا ہے۔

شبہ: اب اس پر یہ شبہ ہوا کہ اس قاعدہ کی رو سے اس متشدد کی جرح کا بھی اعتبار ہونا چاہیے؟

جواب: یہ ہے کہ اس ضابطہ میں تفصیل ہے وہ یہ کہ وہ جرح معتبر ہوتی ہے جو مفصل ہو۔ جو جرح مبہم ہو وہ معتبر نہیں ہوتی

بلکہ رد ہوتی ہے۔ پھر مفصل جرح میں بھی تفصیل ہے وہ مجروح مُسَلَّمٌ فِی الثَّقَاهَۃِ عِنْدَ کَافَّۃِ النَّاسِ نہ ہو۔ اگر وہ مُسَلَّم عند کافۃ الناس ہوتو پھر مفصل جرح کا بھی اعتبار نہیں ہوتا۔

ورنہ تو کون ہے جو جرح سے بچا ہوا ہو (اس تفصیل کرنے کے بغیر کوئی چارہ نہیں) یحیٰی بن معین سے جب لوگوں نے پوچھا کہ امام ابوحنیفہؒ سے روایت کریں یا نہ کریں؟ تو فَقَالَ لَا بَأْسَ بِہٖ۔ پھر پوچھا کہ امام شافعیؒ سے روایت کریں یا نہ کریں؟ تو جواب میں فرمایا ''ھُوَ مَتْرُوْکُ الْحَدِیْثِ'' تو دیکھو یہاں امام شافعیؒ پر جرح ہوئی لیکن امام شافعیؒ چونکہ مُسَلَّمٌ عِنْدَ کَافَّۃِ النَّاسِ ہیں اس لیے شوافع یہی جواب دیں گے کہ یہ جرح معتبر نہیں۔ اسی طرح ہم ان کو یہی جواب دیں گے کہ ابوحنیفہؒ بھی مُسَلَّمٌ عِنْدَ کَافَّۃِ النَّاسِ ہیں اس لیے ان پر کی ہوئی جرح بھی معتبر نہیں۔

متسھل: متسہل کا معاملہ متشدد کے برعکس ہے کہ اس متسہل کی جرح تو بلا تأمل قبول ہوتی ہے البتہ اس کی تعدیل میں تأمل کیا جائے گا الخ (اوپر والی تمام تقریر دوہرائی جائے جو کہ متشدد میں تفصیل بیان کی ہے)

ثبوت جرح وتعدیل کے لیے کوئی نصاب شرط ہے یا نہیں؟:

مشہور تو یہ ہے کہ کوئی نصاب شرط نہیں۔ جرح وتعدیل من واحد بھی ہو جاتی ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ شہادۃ کی طرح ان میں بھی اثنین کا نصاب معتبر ہے۔ لیکن یہ قول مرجوح ہے۔ راجح اوّل ہی ہے۔

مراتب جرح وتعدیل:

تعدیل کے کئی مراتب ہیں بعضھا فوق بعض۔

(١) سب سے اعلیٰ مرتبہ تعدیل کا یہ ہوتا ہے کہ جس میں مبالغہ کا صیغہ استعمال کیا گیا ہو جیسے فُلَانٌ أَوْثَقُ النَّاسِ أَوْ أَصْدَقُ النَّاسِ

(٢) اس کے بعد تعدیل کا وہ مرتبہ ہے جس میں تعدیل کے لفظوں کا تکرار ہو جیسے فُلَانٌ ثَبْتٌ حُجَّۃٌ، ثِقَۃٌ حُجَّۃٌ، ثِقَۃٌ ثِقَۃٌ وغیرہ اسی سے ملتی جلتی تعدیل ہوتی ہے جو ان لفظوں سے کی جاتی ہے۔ فُلَانٌ ثِقَۃٌ، اَوْ حُجَّۃٌ اَوْ ثَبْتٌ الفاظ کے تکرار کے بغیر۔

(٣) اس کے بعد تیسرے درجے کی تعدیل ان لفظوں سے ہوتی ہے فُلَانٌ صَدُوْقٌ. أَوْ لَا بَأْسَ بِہٖ أَوْ خَیْرٌ أَوْ مَحَلُّہُ الصِّدْقُ أَوْ مَامُوْنٌ۔

(٤) اس کے بعد چوتھے نمبر کی تعدیل ان لفظوں سے ہوتی ہے۔ فُلَانٌ شَیْخٌ۔ أَوْ رَوٰی عَنْہُ النَّاسُ أَوْ مُقَارِبُ الحدیث۔

(٥) پانچویں مرتبہ کی تعدیل ان لفظوں سے ہوتی ہے فُلَانٌ صَالِحُ الْحَدِیْثِ أَوْ وَسَطٌ أَوْ أَرْجُوْ أَنْ لَّا بَأْسَ بِہٖ۔

جرح کے مراتب مندرجہ ذیل ہیں۔

(١) سب سے بڑی جرح ان لفظوں سے ہوتی ہے یعنی جس میں مبالغہ کا صیغہ استعمال کیا گیا ہو۔ أَکْذَبُ النَّاسِ أَوْ أَفْسَقُھُمْ أَوْ کَذَّابٌ. أَوْ وَضَّاعٌ. أَوْ یَضَعُ الْحَدِیْثَ. أَوْ دَجَّالٌ۔

(٢) اس کے بعد دوسرے مرتبے کی جرح ان لفظوں سے ہوتی ہے فُلَانٌ مَتْرُوْکُ الْحَدِیْثِ أَوْ مُتَّھَمٌ بِالْکِذْبِ أَوْ

مُتَّهَمٌ بِالْوَضْعِ أَوْ ذَاهِبُ الْحَدِيْثِ أَوْ ذَاهِبٌ أَوْ فِيْهِ نَظْرٌ أَوْ سَقَطَ عَنْهُ أَوْ هَالِكٌ أَوْ تَرَكُوْهُ أَوْ غَيْرُ ثِقَةٍ۔

(۳) تیسرے درجے کی جرح ان الفاظ سے ہوتی ہے۔ فُلَانٌ رُدَّ حَدِيْثُهُ. أَوْ مَرْدُوْدُ الْحَدِيْثِ أَوْ ضَعِيْفٌ جِدًّا، أَوْ وَاهٍ أَوْ طَرَحُوْا حَدِيْثَهُ. أَوْ لَيْسَ بِشَيْءٍ. أَوْ لَاشَيْءَ. أَوْ لَا يُسَاوِيْ شَيْئًا۔

(۴) چوتھے مرتبے کی جرح ان لفظوں سے ہوتی ہے فُلَانٌ مُنْكَرُ الْحَدِيْثِ أَوْ مُضْطَرِبُ الْحَدِيْثِ أَوْ وَاضِعُ الْحَدِيْثِ أَوْ ضَعَّفُوْهُ، أَوْ ضَعِيْفٌ أَوْ مَجْهُوْلٌ۔

(۵) پانچویں مرتبے کی جرح ان الفاظ سے ہوتی ہے۔ فُلَانٌ فِيْهِ مَقَالٌ أَوْ فِيْهِ ضُعْفٌ أَوْ فِيْ حَدِيْثِهِ ضُعْفٌ أَوْ لَيْسَ بِذَاكَ (أَكْثَرُ الْاِسْتِعْمَالِ) أَوْ لَيْسَ بِذَالِكَ الْقَوِيُّ أَوْ لَيْسَ بِمَتِيْنٍ أَوْلَيْسَ بِحُجَّةٍ أَوْ لَيْسَ بِمَرْضِيٍّ، أَوْ طَعَنُ فِيْهِ أَوْ سَيِّءُ الْحِفْظِ، أَوْ فِيْهِ لِيْنٌ أَوْ تَكَلَّمٌ فِيْهِ۔ان آخری دومرتبوں والی جرح کے رواۃ کی حدیث کی کتابت للاحتجاج جائز نہیں ہوتی۔للاعتبار جائز ہے۔

پہلے تین مرتبوں کی جرح سے مجروح رواۃ کی احادیث لایُکتب اصلاً لا للاحتجاج ولا للاعتبار باقی تعدیل کے تمام درجات معتبر ہوتے ہیں۔ واللہ اعلم۔

تحمل کی تحقیق اوراس کی انواع:

کسی شیخ سے حدیث سننے اور لینے کو"تحمل" کہا جاتا ہے اور آگے تلامذہ کے پڑھانے و دینے کواداء کہا جاتا ہے۔تحمل حدیث جس طرح بعد الاسلام صحیح ومعتبر ہے اسی طرح قبل الاسلام بھی تحمل صحیح ہے۔بعد البلوغ جیسے تحمل معتبر ہے اسی طرح قبل البلوغ کا تحمل بھی معتبر ہوتا ہے۔

☆......البتہ اس میں اختلاف ہوا ہے کہ نابالغ کی عمر کتنی ہونی چاہیے؟ تو بعض نے کہا کہ اگر نابالغ پانچ سال کا ہے تو پھر اس کا تحمل صحیح ہوتا ہے اس سے کم عمر کا ہو تو نہیں۔بعض نے کہا کہ صبی کے حال مختلف ہوتے ہیں بعض دفعہ صبی ہوشیار ہوتا ہے کلام کو سمجھتا ہے کوئی اس سے سوال کرو تو جواب دیتا ہے تو اگر ایسا باضمیر صبی ہو تو اس کا تحمل درست ہوتا ہے اگر چہ اس کی عمر پانچ سال سے کم ہی کیوں نہ ہو۔

بعض دفعہ صبی غیر ضمیر ہوتا ہے سوال وجواب کو نہیں سمجھتا تو ایسے صبی کا تحمل معتبر نہیں اگر چہ اس کی عمر پانچ سال سے زائد بھی ہو۔

حاصل: یہ ہے کہ اس کے تحمل کا اعتبار ہوگا یا نہیں؟ یہ اس کے حالات پر محمول اور موقوف ہے۔

تحمل کی مختلف انواع ھیں۔

(۱) سماع من لفظ الشیخ: شیخ نے پڑھا اور تلامذہ نے سنا اب اگر ادا کے وقت جماعت تھی تو پھر حَدَّثَنَا کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے اور اگر سامع سماع کے وقت منفرد تھا تو پھر ادا کے وقت حَدَّثَنِيْ کا لفظ استعمال کیا جائے گا۔

(۲) قراءت علی الشیخ: جس کا دوسرا نام "عرض" بھی ہے کہ تلمیذ پڑھے اور استاذ اس کی قرآءت کو سنے۔اب اگر

ادا کے وقت قاری تنہا ہوتو ''أخبرنی'' کہے گا اور اگر جمع کی صورت ہو تو ''أخبرنا'' کا لفظ استعمال کرے گا۔ خواہ قاری خود ہو یا خود قاری نہ ہو بلکہ قاری تو دوسرا ساتھی ہو اور یہ ساکت ہو۔ مگر احتیاط اس میں ہے کہ وضاحت کرے کہ خود قاری ہو تو قرأت علی فلان کا لفظ استعمال کرے اور اگر قاری کوئی دوسرا ہے اور یہ سامع ہے تو ''قُرِئَ عَلٰی فُلَانٍ وَأَنَا أَسْمَعُ'' کے لفظ استعمال کرے۔ بہر حال تحدیث و اخبار میں فرق معلوم ہوا۔

(۳) اجازت مقرونه بالمناولة: اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ شیخ اپنی لکھی ہوئی کاپی و کتاب کسی کو دے دیتا ہے یا وہ اصل تو نہیں دیتا لیکن نقل جو اصل کے مطابق ہو وہ دے دیتا ہے اور کہتا ہے کہ یہ میری روایتیں ہیں فَارْوِیہِ عَنِّیْ وَأَجَزْتُ لَکَ رِوَایَتَهٗ۔ اس میں اگر ایک ہو تو أَنْبَأَنِیْ کا لفظ استعمال کرے اور اگر متعدد ہوں تو ادا کے وقت أَنْبَأَنَا کا لفظ استعمال کرے۔

(٤) اجازت مجرّده عن المناولة: جس میں کتاب کا لینا دینا نہیں ہوتا بلکہ صرف روایتِ حدیث کی اجازت لکھ دی جاتی ہے۔

(٥) مکاتبه: اس کی صورۃ یہ ہوتی ہے کہ ایک محدّث اپنی تمام روایتیں یا ان میں سے بعض لکھ کر کسی غائب تلمیذ کی طرف روانہ کرتا ہے اور ساتھ ساتھ اجازت بھی دے دیتا ہے کہ ان کو روایت کرنے کی میری طرف سے اجازت ہے۔

(٦) اعلام: شیخ اپنے تلامذہ کو صرف یہ بتلا دیتا ہے کہ میری یہ کاپی فلاں محدّث سے سنی ہوئی روایات کی ہے، اس کے ساتھ آگے روایت کرنے کا اذن و اجازت نہیں ہوتی۔ اس صورت میں بھی اکثر کے نزدیک ان کو آگے روایت کرنا جائز ہے۔

(۷) وصیت: اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ ایک محدّث موت کے وقت یا سفر کے وقت اپنی روایتوں کی کتاب کے متعلق کسی کو دینے کی وصیت کر دیتا ہے۔ اس میں آگے وہ موصیٰ لہٗ روایت کر سکتا ہے ورنہ نہیں۔

(۷) وجاده: اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ حدیثوں کی لکھی ہوئی کوئی کتاب یا کاپی راوی کو مل گئی اور جس محدث کی وہ لکھی ہوئی ہے یہ راوی اس کا خط بھی پہچانتا ہے کبھی دونوں میں معاصرت ہوتی ہے اور کبھی معاصرت نہیں ہوتی ہے۔ اس میں آگے روایت کرتے وقت راوی کو یوں کہنا ہوگا قَرَأْتُ بِخَطِّ فُلَانٍ یا وَجَدْتُ بِخَطِّ فُلَانٍ یہ کہہ کر سند و متن ذکر کر دے۔

الحاصل: تحمل کی یہ مشہور انواع تھیں جو ذکر کر دی گئی ہیں۔ ان کا جاننا بھی ضروری ہو گیا۔ و اللہ اعلم۔

شیخ محمد اسحاق محدّث دہلویؒ کی سند کا ذکر:

یہاں سے شیخ محمد اسحاق محدث دہلویؒ کی سند کا تذکرہ کیا جا رہا ہے قَالَ الشَّیْخُ الْمُکَرَّمُ الْمُفَخَّمُ الْمُشْتَهِرُ بَیْنَ الْآفَاقِ الْمَرْحُوْمُ الْمَغْفُوْرُ مَوْلَانَا شَاہ مُحَمَّدُ إِسْحَاقُ الدِّہْلَوِیُّ حَصَلَ لِیَ الْإِجَازَۃُ الخ شاہ محمد اسحاق سے لیکر رسول اللہ ﷺ تک جو سند ہے اس سند کے تین قطعے ہیں ایک قطعہ ان سے عُمَرَ بْنِ طَبَرْزَدِ الْبَغْدَادِیّ تک ہے۔ یہ بسم اللہ سے پہلے مذکور ہے۔ دوسرا قطعہ عُمَرَ بْنِ طَبَرْزَدِ الْبَغْدَادِیّ سے مصنف کتاب امام ترمذیؒ تک ہے یہ بسم اللہ کے بعد مذکور ہے۔ تیسرا قطعہ امام ترمذیؒ (مصنف) سے لیکر رسول اللہ ﷺ تک ہے یہ قطعہ بدلتا رہتا ہے مصنف ہر حدیث کے شروع میں اس کو ذکر کرتا ہے۔ پہلے دو (۲) قطعات نہیں بدلتے۔

بِسۡمِ اللّٰهِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِيۡمِ

أَخْبَرَنَا الشَّيْخُ أَبُو الْفَتْحِ...... الخ:۔

اس کا قائل عمر بن طبرزد البغدادی ہے جو شیخ ابوالفتح کا تلمیذ ہے۔ انواع تحمل حدیث کل کے سبق میں مذکور ہو چکے ہیں۔ متقدمین کے ہاں تو تحدیث و اخبار میں کوئی فرق نہیں ہوتا ہر ایک کو دوسرے کی جگہ استعمال کر لیتے ہیں۔ لیکن متاخرین نے ان میں فرق کیا ہے سماع من لفظ الشیخ ہو تو اس کو تحدیث اور اگر قراءۃ علی الشیخ ہو جس کا دوسرا نام عرض ہے تو اس میں اخبار کے لفظ کو استعمال کرتے ہیں۔ یہاں پر یہی قرأۃ علی الشیخ مراد ہے۔

☆ البتہ ان دونوں طریقوں میں راجح و مرجوح میں کلام ہوئی ہے۔ کسی نے اوّل کو ترجیح دی ہے لِأَنَّهُ طَرِيْقُ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ کسی نے ثانی طریق کو ترجیح دی ہے اور وجہ ترجیح یہ بتلائی ہے کہ اس میں محافظت جانبین سے یعنی تلمیذ و شیخ دونوں کی طرف سے ہوتی ہے۔ بخلاف اوّل کے کہ اس میں محافظت صرف شیخ کی طرف سے ہوتی ہے۔ (و اللّٰہ اعلم)

فَأَقَرَّ بِهِ الشَّيْخُ الثِّقَةُ الْأَمِيْنُ:

اس عبارت کا کس کے ساتھ تعلق ہے؟ اور کس کے ساتھ نہیں ہے۔ اس کی دو (۲) تقریریں ہیں۔

(۱) ایک یہ ہے کہ اس کا تعلق ابوالعباس کے ساتھ ہے کہ اس کا قائل ابوالعباس کا تلمیذ ابو محمد عبدالجبار ہے۔ مقصد اس کا اس عبارت سے یہ ہے کہ قَرَأْنَا عَلَى الشَّيْخِ أَبِي الْعَبَّاسِ وَقُلْنَا أَهٰكَذَا فَأَقَرَّ بِهِ الشَّيْخُ أَيْ أَبُو الْعَبَّاسِ وَهُوَ الثِّقَةُ الْأَمِيْنُ وَصَحَّحَهَا۔ تو چونکہ عرض میں شیخ کی طرف سے اس قسم کی تقریر ضروری ہوتی ہے کہ وہ نعم یا اس قسم کا کوئی اور کلمہ ذکر کر کے تقریر کرے تو پھر اس عرض کا اعتبار ہوتا ہے ورنہ نہیں۔ اس لیے ابو محمد عبدالجبار بتلاتے ہیں کہ ہماری قرأۃ میں یہ ضابطہ پورا ہوا ہے۔

(۲) دوسری تقریر اس کی یہ ہے کہ اس عبارت کا تعلق ابوالفتح کروخی سے ہے۔ اور اس کا قائل عُمَرُ بِنِ طَبَرْزَدِ الْبُغْدَادِيُّ ہے وَهُوَ يَقُوْلُ قَرَأْنَا عَلَى الشَّيْخِ أَبِي الْفَتْحِ وَقُلْنَا أَهٰكَذَا فَأَقَرَّ بِهِ الشَّيْخُ (أَيِ الْكَرُوْخِيُّ) وَهُوَ الثِّقَةُ الدِّيْنُ. درمیان میں ساری کلام جملہ معترضہ کے طور پر ہے۔

الحاصل: اس عبارت کے حمل کرنے میں لوگ حیران ہو گئے ہیں۔ جس کی وجہ سے اس کو سہو و خطاء کہہ دیا ہے۔ مگر جب اس کی توجیہ ہو سکتی ہے جس کا مندرجہ بالا ذکر ہوا تو پھر اس کو خطاء و سہو کہنا مناسب نہیں۔

انا ابو عیسٰی:

اشکال: اس اسم و تکنّی (کنیت) پر اشکال ہے کہ حضور ﷺ کے پاس ایک شخص آیا اس سے پوچھا تمہارا کیا اسم ہے؟ تو اس نے جواب میں کہا ابو عیسٰی، تو آپ ﷺ نے فرمایا عِيْسٰى لَا أَبَ لَهٗ ۔ فَكَأَنَّهٗ كَرِهَهٗ۔ تو پھر مصنف نے اس اسم کو اپنے لیے کیوں پسند کیا؟

جواب: یہ ہے کہ بیشک یہ اسم وتکنی منع ہے لیکن اگر تجویز کے بغیر اس کی شہرۃ ہو جائے تو فلا بأس بہ ۔ ممکن ہے یہاں بھی ایسا ہی ہو گیا ہو۔

مُحَمَّدُ بْنُ عِیسٰی بن سُوْرَةَ بْنِ مُوسٰی التِّرْمِذِیُّ:

''اَلتِّـرْمِذِیُّ'' پر ''رفع'' پڑھنا ہے کیونکہ یہ محمد کی نسبت ہے اس پر ''جر'' نہیں پڑھنا کیونکہ عام طور پر ایسا ہوتا ہے کہ متعدد علموں کے بعد جب ایک نسبت آئے تو وہ پہلے علم کی نسبت ہوتی ہے۔

لفظِ ترمذی کی تحقیق:

اس کی ترمذ کی طرف نسبت ہے یہ لفظ تین طرح ہے۔(۱) تُرْمُذْ (۲) تِرْمِذْ (۳) تَرْمِذْ

الحافظ:

یہ تعریف کا لفظ ہے۔ جو تلمیذ کی طرف سے ذکر کر دیا گیا ہے۔ اور تلامذہ تو اپنے اساتذہ کے ذکر کرنے کے وقت تعریفی الفاظ ذکر کر ہی دیتے ہیں۔ اس سے مصنف کے متعلق عجب کا شبہ نہیں کرنا چاہیے۔

مراتب طالب حدیث:

(۱) **طالب:** جس نے حدیث حاصل کرنا شروع کی ہو۔

(۲) **محدّث:** جو حدیث حاصل کر چکا ہو اور اب حدیث پڑھنے پڑھانے میں علی وجہ البصیرۃ لگا ہوا ہو۔

(۳) **حافظ:** جسکو ایک لاکھ احادیث یاد ہوں۔ فی زمانا تو ''حافظ'' حافظِ قرآن کو کہتے ہیں۔ لیکن اس سے دو (۲) سو سال قبل حافظ کا یہی مفہوم ہوتا تھا جو مندرجہ بالا مذکور ہوا۔ اس لیے کتابوں میں آتا ہے کہ اس زمانے میں حافظ ''حَجَلَة'' (پالکی) میں اٹھایا جاتا تھا اور اس کے اردگرد سینکڑوں تلامذہ پیادہ چلتے تھے اور احادیث حاصل کرتے تھے۔ امام رازی سلطان غزنوی کی فوج میں ملازم تھا جب چلتا تھا تو اس کے ساتھ سینکڑوں، ہزاروں تلامذہ چلتے تھے وہ بولتا تھا وہ لکھتے جاتے تھے۔

(٤) **حجة:** جس کو تین لاکھ احادیث سنداً ومتناً یاد ہوں۔

(٥) **حاکم:** جس کو تمام مروی احادیث سنداً ومتناً یاد ہوں۔

(٦) **رحلة:** جس محدث کی طرف حدیث حاصل کرنے کے لیے اور اس کے علوم وفیوض سے استفادہ کرنے کیلئے ہر طرف سے طلبہ آتے ہوں۔

مصنف کے بقیہ احوال:

مشہور ہے کہ امام ترمذی نابینا تھے۔ پھر اختلاف ہوا ہے کہ شروع سے نابینا تھے یا بعد میں نابینا ہوئے؟ تو دونوں طرح کے قول ہیں۔ دوسرے قول کی تائید اس واقعہ سے بھی ہوتی ہے کہ کوئی شیخ احادیث بیان کر رہا تھا اس کی مجلس میں ترمذیؒ بھی سماع کر رہے تھے دوسرے ساتھی تو احادیث لکھتے جاتے تھے، یہ بھی بیٹھے ہوئے ہاتھ ہلاتے تھے، ان پر شیخ کی نظر پڑی تو دیکھا ان

کی بیاض خالی ہےاس پر وہ ناراض ہوئے۔

تو امام ترمذی نے فرمایا کہ ضائع نہیں ہوئیں بلکہ مجھے یاد ہوگئی ہیں۔ پھر وہ سنی ہوئی تمام احادیث سنادیں۔اس واقعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ بڑے قوی الحافظہ تھےاور بعد میں کسی عارضہ کی بناء پر نابینا ہو گئے تھے۔ واللہ اعلم۔

الحاصل: امام ترمذی بہت بڑے محدث تھے بڑےان کے مناقب ہیں جن میں سے ایک یہ بھی ہے کہ ویسے تو یہ بخاری کے تلمیذ ہیں اور جگہ جگہ ان سے استفادہ کرنے والے ہیں لیکن امام ترمذی نے ج دوم ص ۲۱۴ پر حضرت علی رضی اللہ عنہ کے فضائل میں ایک حدیث نقل کی ہےاس کے بارے میں کہتے ہیں کہ **وَقَدْ سَمِعَ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ مِنِّيْ هٰذَا الْحَدِيْثَ وَاسْتَغْرَبَهُ**۔ تو اس طرح گویا بخاریؒ ان کے تلمیذ بھی ہوگئے اور یہ ان کے استاذ ہوگئے۔اگر چہ مشہور یہی ہے کہ ترمذی بخاری کے شاگرد ہیں۔

☆......ترمذ شہر میں امام ترمذی کی ولادت ۲۰۹ھ میں ہوئی اور ۲۷۹ھ میں وفات ہوئی اور وہیں مدفون ہوئے۔گویا ان کی کل عمر ۷۰ سال ہوئی۔

کتاب ترمذی کے احوال:

ان کی کتاب کو سنن بھی کہا جاتا ہےاور جامع ترمذی بھی کہا جاتا ہےلیکن دوسرا اطلاق بنسبت اول کے غالب ہے۔

☆......صحت کے اعتبار سےتو اس کتاب کا پانچواں مرتبہ ہےلیکن فائدے کے اعتبار سے یہ اول مرتبہ کی کتاب ہے۔

مقلد ومجتہد دونوں کے لیے برابر درجے کی مفید ہے۔اور بوجہ اپنی چند خصوصیات کے مقبول عام ہے جو مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) جب کسی باب میں حدیث ذکر کرتا ہےاور اس حدیث سے کوئی فقہی مسئلہ مستنبط ہوتا ہو تو اس میں اختلاف ائمہ کو ذکر کرتا ہے۔ان کے مذاہب واقوال کو ذکر کرتا ہے۔

(۲) حدیثوں کی انواع کو بتلاتے ہیں کہ یہ صحیح ہے حسن ہے غریب ہے۔

(۳) رجال پر بحث کرتے ہیں اگر کوئی راوی ایسا ہو کہ اس کی کنیت مشہور ہو اور اسم اس کا مشہور نہ ہو تو کنیت ذکر کرنے کے بعد اس کا اسم بھی بتلادیتے ہیں وبالعکس۔

(۴) غریب الحدیث کی بھی شرح کرتے ہیں یعنی حدیث کے لفظوں میں کسی لفظ کی لغت مشکل ہو تو اس کا لغوی معنی بتلادیتے ہیں اور اگر حدیث کے کسی جملے کا مرادی معنی مخفی ہو تو اس کی شرح کردیتے ہیں۔

(۵) اس کتاب میں تفصیل مع الاختصار ہے یعنی عنوان کے بعد ایک صحابی سے سنداً مفصل حدیث ذکر کرتے ہیں، دوسرے صحابہ سے اگر وہ حدیث منقول ہوتی ہے تو ان سے مفصل ذکر نہیں کرتے یہ اختصار ہوا۔لیکن ان سب کے نام ذکر کردیتے ہیں یہ تفصیل ہوئی۔ یہ اس کتاب کی وہ خوبیاں ہیں جو کسی اور کتاب میں نہیں ہیں۔

قَالَ أَبْوَابُ الطَّهَارَةِ:

مصنف نے بسم اللہ کے بعد اپنی کتاب کی ابتداء ''ابواب الطهارة'' سے کی ہے۔

اعتراض: اس پر حدیثِ حمد كُلُّ أَمْرٍ ذِي بَالٍ لَمْ يُبْدَأْ بِحَمْدِ اللّٰهِ کے خلاف ہونے کا اعتراض وارد ہوجاتا ہے؟

جوابات: جوابات مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) ایک تو یہ ہے کہ یہ حدیثِ حمد سنداً ضعیف ہے۔

(۲) یہ ہے کہ حمد کا مطلب ثناء ہے کہ اللہ کی ثنا ہوجائے صفاتِ کمال کا اظہار ہوجائے او یہ مقصد تسمیہ کو ذکر کرنے سے حاصل ہوجاتا ہے۔

(۳) یہ ہے کہ حمد کی کتابت نہ کرنے سے قولاً حمد نہ کرنا لازم نہیں آتا۔ ہوسکتا ہے کہ قولاً حمد کرلی ہو۔

(۴) یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ جو مختلف ملوک کو خطوط لکھا کرتے تھے دعوۃ اسلامی کیلئے ان میں تسمیہ تو ہوتا تھا لیکن حمد نہیں ہوتی تھی۔ تو محدثین نے ان خطوط کی اقتداء کرتے ہوئے حمد کو نہیں لکھا۔

باب، کتاب وفصل میں فرق:

ان الفاظ کا جس طرح امورِ حسیہ پر اطلاق ہوتا ہے اسی طرح امورِ معنویہ پر بھی اطلاق ہوتا ہے **تشبیهاً لها بالامور الحسية۔ وهو المراد ههنا۔**

کتاب: اس طائفه من الکلام کو کہتے ہیں جو **مسائل مختلفة الانوع ومتحدة الجنس** پر مشتمل ہو۔

باب: باب کا اطلاق ایس طائفہ من الکلام پر ہوتا ہے جو مسائلِ مختلفۃ الاصناف ومتحدۃ النوع پر مشتمل ہو۔

فصل: ماتشتمل علی مسائل الصنف الواحد۔ یہ اب اصطلاح قائم ہوچکی ہے۔

سوال: پھر تو مصنف کو یہاں پر ''کتاب'' کا عنوان قائم کرنا چاہیے تھا۔ کیونکہ آنے والے مسائل **مختلفة الانواع اور متحدة الجنس** ہیں۔

جواب: یہ ہے کہ مصنفؒ کے نزدیک ابواب کا عنوان، کتاب کے عنوان کے مترادف ہے۔ باب کو جمع کرکے لانے میں اسی بات کی طرف اشارہ ہے۔ ہاں اگر باب (مفرد) کا لفظ ہوتا تو پھر یہ اعتراض وارد ہوسکتا تھا گو پھر بھی باب کی تاویل جنس کے ساتھ کرلینے سے یہ اعتراض ومشکل بھی حل ہوجاتی۔ **(واللہ اعلم)**

طہارت، نزاہت، نظافت، نجاست اور خباثت میں فرق:

اگر مادی گندگی ہو تو وہ نجاست ہے اور اگر معنوی ہو (جیسے حسد، کبر وعجب وغیرہ) تو یہ خباثت ہے۔ اوّل سے تبعد وتحرّز نزاہت ہے اور ثانی سے تبعد وتحرّز نظافت ہے اور دونوں سے تحرّز کو طہارۃ کہتے ہیں۔

یہاں طہارۃ کا لفظ استعمال کرنے سے بظاہر یہ شبہ ہوتا ہے کہ اگلے ابواب میں نزاہت ونظافت دونوں سے بحث ہوگی حالانکہ اگلے ابواب میں صرف نزاہت کا بیان ہے؟ تو یہ سمجھنا چاہیے کہ اگرچہ طہارۃ کے لفظ میں شمول ہے، لیکن مقصود بالبحث یہاں

نزاہت ہے نہ کہ نظافت۔(واللہ اعلم بالصواب)

وجہ تقدم طہارت:

طہارت کو مقدم کرنے کی وجہ یہ ہے کہ احکام میں زیادہ اہم عبادات ہیں۔ قَالَ تَعَالٰی وَمَاخَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُوْنَ (الآیة)۔معلوم ہوا کہ عبادت من جملة الاحکام اتنی اہم ہے کہ اس کو تخصیص سے ذکر کیا۔اور اسی کو تخلیص کی غرض بتلایا ہے۔اور پھر عبادات میں سے اکثرُ اھتمامًا نماز ہے، یعنی نماز من جملة العبادات جتنی اہم ہے اتنی کوئی دوسری عبادت اہم نہیں۔حدیثوں میں ہے کہ قیامت میں سب سے پہلے سوال صلوٰۃ کے بارے میں ہوگا۔جیسا کہ نام حق میں بھی ہے۔

روز محشر کہ جاں گداز بود ☆ اوّلین پرسشِ نماز بود

صلوٰۃ کی فرضیت کے موقع پر جو طریق اختیار کیا گیا ہے کہ حضور ﷺ کو عرش پر بلایا گیا ہے معراج کرایا گیا ہے اور اس پر صلوٰۃ کی فرضیت ہوئی یہ طریقہ کسی اور عبادت کی فرضیت میں اختیار نہیں کیا گیا ہے۔اس لیے سب سے پہلے صلوٰۃ کو بیان کرنا چاہیے۔

پھر اس صلوٰۃ کی صحت کی شروط ہیں۔ستر عورۃ،استقبالِ قبلہ،طہارت وغیرہ لیکن ان میں سب سے بڑی شرط طہارت ہے اور شرط مشروط سے مقدم ہوتی ہے اس لیے مصنف نے کتاب کی ابتداء طہارت سے کی ہے۔

شرطیتِ طہارت کی عقلی وجہ:

شریعت نے صحت صلوٰۃ کیلئے طہارت کو شرط بتایا ہے جیسا کہ ان ابواب میں سب سے پہلے باب سے اس کو ثابت کیا جائے گا۔ طہارت اس لیے ضروری ہوئی کہ دنیا میں دستور ہے کہ جب کوئی شخص کسی بادشاہ کی بارگاہ میں حاضر ہوتا ہے تو وہ اپنے بدن کو صاف کر کے جاتا ہے کپڑوں کو صاف کرتا ہے اس کو بادشاہ کے حضور کیلئے ضروری سمجھا جاتا ہے اگر کوئی اس کی خلاف ورزی کرتا ہے تو وہ مجرم قرار پاتا ہے۔تو ارادۂ صلوٰۃ کے وقت بھی انسان مالکِ حقیقی کی بارگاہ میں حاضر ہو رہا ہوتا ہے اس حضور کیلئے تو یہ آداب بطریق اولیٰ ضروری ہوں گے ورنہ مجرم سمجھا جائے گا۔یہی فلسفہ وحکمت ہے اس نہی کی کہ کوئی بدبودار چیز کھا کے مسجد میں داخل ہونے سے منع کیا گیا ہے۔اس کی بھی یہی وجہ ہے۔اس لیے طہارت شرط ہوگئی۔عقل بھی اس بات کا تقاضہ کرتی ہے۔

عَنْ رَّسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ:

مصنف کی عادت ہے کہ یہ لفظ بڑھاتے ہیں،اس کے بڑھانے سے اس طرف اشارہ کرتا ہے کہ مقصد تو میرا ان ابواب سے متعلقہ رسول اللہ ﷺ کی مرفوع احادیث کو ذکر کرنا ہے اس کے ضمن میں جو دوسرے امور ذکر کروں گا وہ طبعًا ذکر ہوں گے قصدًا نہیں۔

بَابُ مَاجَاءَ لَا تُقْبَلُ صَلٰوةٌ بِغَيْرِ طُهُوْرٍ

بابؔ کا مضاف الیہ تو پہلے ذکر کر چکا ہوں کہ باب کا مضاف الیہ وہ عبارت ہوتی ہے۔ جس کو ترجمة الباب ای عنوانہٗ کہا جاتا ہے۔

صُوَر ترجمة الباب:

(١) کبھی تو ایسا ہوتا ہے کہ محدّث بعینہٖ اگلے الفاظ کو ترجمۃ الباب بنا دیتا ہے۔ زیادہ تر یہی صورت پیش آتی رہتی ہے۔ جیسا کہ یہاں بھی یہی صورت ہے۔

(٢) اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ محدّث اپنے الفاظ کو ترجمۃ الباب بنا دیتا ہے۔

اغراض ترجمۃ الباب:

(١) مشہور تو یہی ہے کہ ترجمۃ الباب بمنزل دعویٰ کے ہوتا ہے اور بعد والی حدیث اس کو ثابت کرنے کیلئے بطور دلیل کے پیش کی جاتی ہے۔

(٢) اور بعض دفعہ ایسا بھی ہوتا ہے کہ حدیث میں قید ہوتی ہے محدّث اس کو اپنے دعویٰ کی دلیل بنانے کیلئے ترجمۃ الباب میں بھی ذکر کر دیتا ہے۔

(٣) اور بعض دفعہ ایسا ہوتا ہے کہ حدیث میں اجمال وابہام ہوتا ہے اس کی وضاحت کیلئے محدّث ترجمۃ الباب میں کوئی لفظ بڑھا دیتا ہے تا کہ آنے والی حدیث کی وضاحت ہو جائے۔ جیسے یہ اغراض امام بخاریؒ کی اپنے تراجم بخاری میں ہوتی ہیں ترمذیؒ کی بھی یہی غرضیں اپنے تراجم میں ہوتی ہیں۔ مگر ترمذی کے تراجم اس طرح مشکل نہیں ہیں جیسا کہ بخاری کے تراجم مشکل ہیں۔

اشکال: مشکل یہ درپیش ہے کہ بابؔ کے عنوان کے تحت متعدد مسائل مختلفة الاصناف و متحدة النوع ہوتے ہیں وههنا ليس كذالک؟ کیونکہ یہاں تو صنف واحد کا ذکر ہے۔ تو باب کا عنوان قائم کرنا کیسے صحیح ہوا؟

جواب: یہ ہے کہ بعض دفعہ حدیثِ واحد استنباط واجتہادِ عدۃ مسائل کا مجتہد کیلئے مبنیٰ بن جاتی ہے کوئی مسئلہ عبارۃ النص سے کوئی مسئلہ اشارۃ النص سے کوئی دلالۃ النص سے اور کوئی اقتضاء النص سے مستنبط ہوتا ہے **فحصل التعددُ ههنا لهذا الاعتبارِ ايضاً.** لہٰذا باب کا عنوان قائم کرنا صحیح ہوا۔ **فلا اشکال۔**

امور ثلاثہ (متن الحدیث، سند، اسناد) کی وضاحت:

متن الحدیث میں اضافت بیانیہ ہے اس سے مراد حدیث ہی ہوتی ہے۔ متن وحدیث الگ الگ چیز نہیں۔

متن الحديث: ما ينتهي اليه السندُ۔ سند چلتے چلتے جہاں ختم ہو جائے اور آگے حدیث شروع ہو جائے۔

سند: طریق المتن کو کہتے ہیں یعنی متن سے قبل جو رجال و رواۃ مذکور ہوتے ہیں وہ سند بن جائیں گے۔

اسناد: سند کی حکایت کرنا اور ان کو بیان کرنا اسناد کہلاتا ہے۔

☆...... عموماً تو یوں ہوتا ہے کہ سند و اسناد پہلے بیان کی جاتی ہے۔ اور اس کے بعد متن الحدیث آتا ہے۔ لیکن کبھی اس کا عکس بھی کر دیا جاتا ہے کہ متن پہلے مذکور ہو جاتا ہے پھر بعد میں اس کی سند بیان کر دی جاتی ہے۔

☆...... محدثین اصحاب صحاح ستہ اور ان کے علاوہ دیگر محدثین نے احادیث کو سندوں کے ساتھ بیان کرنے کا التزام کیا ہے اور اس طرح انہوں نے بڑی بڑی ضخیم کتابیں لکھ دی ہیں تا کہ کوئی ملحد و بے دین ان احادیث کو بے سند کہہ کر رد نہ کر دے۔ سند کو بیان کرنا ملحدین پر جتنا گراں ہوا ہے اتنا کوئی اور عمل گراں نہیں ہوا ہے۔

سوال: باقی یہ سوال رہ جاتا ہے کہ سندوں میں مذکور رجال کا کچھ پتہ نہیں کہ وہ کیسے تھے کیسے نہیں تھے؟

جواب: یہ معلوم کرنے کیلئے اسماء الرجال کا فن مدون ہو چکا ہے اس کے ذریعے سے ان رجال کے معتبر وغیرہ معتبر ہونے کا فیصلہ آسانی سے ہو جاتا ہے۔

الحاصل: سند کا بڑا اہتمام اور بڑا مقام ہے۔ اسی لیے بعض محدثین نے کہہ دیا ہے **لَوْلَا السَّنَدُ لَقَالَ مَنْ شَاءَ مَاشَاءَ۔**

☆...... مگر اب چونکہ تمام احادیث کی سندیں ان کتابوں میں محفوظ و جمع ہو گئیں اور ان کی یہ کتب شرقاً و غرباً جنوباً و شمالاً مشہور ہو چکی ہیں۔ امت کی طرف سے شرفِ قبولیت حاصل کر چکی ہیں۔ اب ہم بعد والوں کیلئے ان کتابوں کی حدیث بیان کر دینا اور آخر میں رواہ الترمذی وغیرہ کہہ دینا ہی کافی ہوتا ہے۔ ہمیں پوری سند بیان کرنے کی ضرورت نہیں۔ اسی لیے صاحبِ مصابیح و صاحبِ مشکوۃ نے اپنی کتابوں میں حدیثوں کو جمع کیا ہے لیکن سندوں کو حذف کر دیا ہے۔ اور آخر میں حوالہ دے دیا ہے۔

☆...... مگر دو وجہوں سے ہمیں بھی سند ذکر کرنی پڑتی ہے۔

(۱) ایک تو اس لیے کہ سند جو اس امت کی خصوصیت و امتیاز ہے یہ باقی رہے۔

(۲) دوسری وجہ سند کو بیان کرنے کی بعض دفعہ یہ ہو جاتی ہے کہ وہ سند حدیث کی ان کتابوں کی ہوتی ہے جن میں صحت کا التزام نہیں بلکہ ان کتابوں میں ہر طرح کی احادیث (صحاح، حسن، ضعاف) ہوتی ہیں تو سند ذکر کرتے ہیں تا کہ اس کے ساتھ بحث و نقد کی جا سکے۔

﴿ص۲﴾: حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيْدٍ الخ:

اشکال: قاری جب یہ سند پڑھتا ہے تو اس کے پڑھنے پر کذب کا وہم پیدا ہو جاتا ہے کہ یہ جھوٹ بول رہا ہے کیونکہ دونوں کا زمانہ و عصر ایک نہیں۔

حلّهٗ: تو اس کا حل یہ طے ہوا ہے کہ قاری سند شروع کرنے سے پہلے "وَبِهٖ قَالَ" کا لفظ کہے یہ لفظ لکھنے میں نہیں آتا لیکن پڑھنے میں آتا ہے۔ اس میں قَالَ ضمیر کا مرجع مصنفِ کتاب اور ضمیر مجرور (بِهٖ) کا مرجع قاری کے استاذ کی وہ سند ہوتی ہے

جو مصنفِ کتاب تک پہنچ رہی ہوتی ہے۔

☆...... بعض اساتذہ اس ضمیر مجرور کے مرجع کو قرآءت میں ظاہر کر کے پڑھتے تھے أَيْ بِالسَّنَدِ الْمُتَّصِلِ الْمُسَلْسَلِ إِلَى مُصَنِّفِ الْكِتَابِ الشَّيْخِ الثِّقَةِ الْأَمِينِ أَبِيْ عِيسَى التِّرْمِذِيِّ حَدَّثَنَا فُلَانٌ .... (لیکن اب وَبِهٖ قَالَ ہی کہہ دینا کافی ہے) اگر چہ مراد واضح ہے کہ یہ محدث قاری کو تحدیث نہیں کر رہا کیونکہ محدث وقاری کا زمانہ ایک نہیں بلکہ یہ تو مصنف کو تحدیث کرنے والے ہیں۔لیکن احتیاط مذکورہ عبارت کے ذکر کرنے میں ہے۔

محدثین کی اصطلاحات:

اصطلاح (۱): أَنَّهُ قَالَ: محدثین کی عادت جاری ہوئی ہے کہ سند کی اثناء میں قاری سے أَنَّـهُ قَـالَ کی بھی قرآت کرواتے ہیں۔اس کی بھی کتابت تو نہیں ہوتی لیکن قرأت ہوتی ہے۔اور وجہ اس کی یہ ہوتی ہے کہ حَـدَّثَ سابق دو (۲) مفعولوں کو چاہتا ہے اس کا ایک مفعول تو اس کے ساتھ ''نا'' ضمیر متصل ہوتا ہے اور أَنَّ کا لفظ بعد والے أَخْبَرَنَا کے جملے کو مفرد بنا کر حَدَّثَنَا سابق کا مفعولِ ثانی بنا دیتا ہے۔اور یہ پوری سند میں اسی طرح چلتا رہے گا۔

اصطلاح (۲) حَدَّثَنَا: اس کے لکھنے میں رمز پر اکتفاء کرتے ہیں کبھی تو فقط ''ثنا'' اور کبھی ''نا'' لکھ دیتے ہیں لیکن قراۃ پورے لفظ کی ہوگی۔

اصطلاح (۳) أَخْبَرَنَا: اور أَخْبَرَنَا کی رمز فقط ''أَنَا'' ذکر کرتے ہیں۔

اصطلاح (٤) یعنی: کبھی سند کے درمیان میں یَعْنِي کا لفظ آجاتا ہے کسی محدث نے کہا حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ يَعْنِي ابْنُ مُحَمَّدٍ۔تو یہ يَعْنِيْ کا لفظ محدث کے تلمیذ کا لفظ ہوگا جس کا مقصد اس مقام کی وضاحت کرنا ہوتی ہے۔مثلاً عبدالعزیز تو کئی آدمیوں کا نام تھا اور استاذ نے جب مشتبہ اسم ذکر کر دیا تو تلمیذ سند میں مذکور لفظ (یعنی) بڑھا کر اس اشتباہ کو ختم کرتا ہے اس طرح کہ استاذ پر جھوٹ بولنے کا وہم بھی نہ ہو۔اور اگر یَعْنِي کا لفظ نہ بڑھایا جائے تو اس سے یہ وھم ہوگا کہ ''ابن محمد کا لفظ بھی استاذ ہی نے بڑھایا ہے۔(حالانکہ واقع میں ایسا نہیں)۔

اصطلاح (۵) هُوَ: یہ مقصد کبھی هُوَ کو ذکر کر کے بھی حاصل کیا جاتا ہے ''أَيْ هُوَ ابْنُ مُحَمَّدٍ'' تو اس هُوَ کا قائل بھی تلمیذ ہی ہوتا ہے۔اس کو بھی ابہام کے دور کرنے کیلئے لایا جاتا ہے۔

اصطلاح (٦) ح: بعض دفعہ ایک محدث کے متن کی دو (۲) یا دو (۲) سے زائد سندیں ہوتی ہیں جب وہ ایک سند کو ذکر کر کے دوسری سند کو ذکر کرنے لگتا ہے تو اس موقع پر ''ح'' لکھ دیتا ہے۔یہ ح مھملہ ہوتی ہے۔باقی اس کا کیا مقصد ہوتا ہے کیا نہیں ہوتا؟ اس کی تفصیل ذیل میں دیکھیں۔

''ح'' کی اصطلاح کے بارے میں متعدد اقوال:

قول (۱): یہ الحدیث کی علامت ہوتی ہے۔قاری جب قرآۃ کرتے کرتے یہاں پہنچے تو ''ح'' کہہ کر چھوڑ دے اور اگلی

سند شروع کردے۔مگر یہ قول مرجوح ہے اس لیے کہ ابھی تک تو حدیث آئی ہی نہیں ہے ابھی تو اس کی سند بیان ہو رہی ہے لہٰذا اس موقع پر ''ح'' کہنے کا کوئی مطلب ہی نہیں۔

قول(۲): یہ ہے کہ ''ح'' صحیح کی علامت ہوتی ہے۔اور اس سے ایک وہم کا دفعیہ مقصود ہوتا ہے۔اور وہ وہم یہ ہوتا ہے کہ پہلی سند کا متن کہیں ضائع وساقط ہو گیا شاید کوئی غلطی وخطاء ہو گئی تو ذکر کرنے والا اس کو ذکر کرتا ہے اور اس غلطی کے وہم کو دفع کرتا ہے۔اور دوسرا مطلب اس کا یہ ہوتا ہے کہ یہ سند صحیح ہے اور ویسے اس کی دوسری سند بھی ہے۔

قول(۳): (وھو الراجح) یہ ہے کہ یہ ماخوذ ہوتی ہے ''تحول'' سے اور یہ علامت ہوتی ہے ایک سند سے دوسری سند کی طرف منتقل ہونے کی۔یا یہ ماخوذ ہوتی ہے ''حَالَ بَیْنَ الشَّیْئَیْنِ إِذَا حَجَزَ'' سے چونکہ یہ بھی دو سندوں کے درمیان حاجز ہو جاتی ہے اس لیے یہ قول بھی صحیح ہے۔

قاری قراءت کے دوران ''ح'' کہہ کر چھوڑ دے اور اگلی سند شروع کر دے او یہی قول راجح ہے۔

و: جیسے ''ح'' تحویل کی علامت کے طور پر استعمال ہوتی ہے اسی طرح واؤ بھی استعمال ہوتی ہے ترمذی میں تو نہیں ہے لیکن مسلم میں ''واؤ'' کثرت سے ہے اور بعض دفعہ ان دونوں (ح، و) کو جمع بھی کر دیا جاتا ہے۔

اصطلاح نَحْوَهٗ وَ مِثْلَهٗ:

بعض دفعہ محدّث ایک سند ذکر کر دینے کے بعد حدیث ذکر کر دیتا ہے اور اس کے بعد ایک اور سند لکھنے کے بعد نحوہٗ اور مثلہٗ وغیرہ کے لفظ لکھ دیتا ہے اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ معنوی اتحاد ہے گو لفظوں میں کچھ فرق ہے۔ایسا کرنا محدث کیلئے جائز ہوتا ہے یا ناجائز تو جو لوگ حدیث کی روایت بالمعنی کو جائز قرار دیتے ہیں وہ اس کو بھی جائز کہتے ہیں اور جو حدیث کی روایۃ بالمعنی کو منع کرتے ہیں وہ اس کو بھی منع کرتے ہیں (واللہ اعلم)

اصطلاح حَدَّثَنَا وَعَنْ:

یاد رکھنا چاہیے کہ حَدَّثَنَا اتصال کا تقاضہ کرتا ہے اور ''عَنْ'' میں اتصال کا بھی احتمال ہوتا ہے اور یہ بھی احتمال ہوتا ہے کہ راوی کو عن کے مدخول کی بجائے اس کے تلمیذ سے سماع ہوا ہو۔اس لیے کوئی شخص عن النبی ﷺ کہہ دے تو قابل مواخذہ نہیں ہوتا اس کے لیے ایسا کہنا جائز ہے۔اور اگر حَدَّثَنِي النَّبِيُّ ﷺ کہے تو یہ اس کے لیے کہنا جائز نہیں۔حاصل یہ ہے کہ حَدَّثَنَا سے عَنْ رتبتًا مُنحطٌ ہے۔

مدارِ تحویل:

جس راوی میں محدّث کی متعدد سندیں مل جائیں اور وہاں سے سند پھر ایک ہو جائے اس کو مشترک راوی بھی کہا جاتا ہے۔اور مدارِ تحویل بھی کہا جاتا ہے۔جیسے یہاں دونوں سندیں سَمَّاکٌ میں جمع ہو رہی ہیں تو یہ سَمَّاکٌ مدارِ تحویل ہے۔مصنف کی ان دونوں سندوں میں وسائط کی قلت و کثرت کا فرق ہے،پہلی سند میں مصنف و سماک کے درمیان دو واسطے ہیں اور

دوسری سند میں تین واسطے ہیں جس سند میں وسائط کم ہوں وہ عالی ہوتی ہے۔جس میں وسائط زیادہ ہوں وہ سافل ہوتی ہے۔

شوقِ محدّثین: محدّثین میں سند کو عالی بنانے کا بھی بڑا شوق ہوتا تھا اس مقصد کیلئے بڑے بڑے سفر کرتے تھے۔

اصطلاحِ اِبنِ عُمَرَ رضی اللہ عنہ:

ان سے مراد عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما ہوتے ہیں۔ یہ اصطلاح قائم ہوگئی ہے کہ جب ابن عمرؓ مطلق بولا جائے تو یہی مراد ہوں گے۔اسی طرح ابن عباسؓ سے مراد بھی عبداللہ بن عباسؓ ہوتے ہیں۔

یہ عبداللہ بن عمرؓ مکثرین صحابہ میں سے ہیں۔ یہ وہ صحابہ ہیں جن کی روایتوں کی تعداد ہزار سے زائد ہے۔ایسے صحابہ جو مکثرین سمجھے گئے ہیں وہ یہ چھ ہیں۔(۱) عبداللہ بن عمرؓ،(۲) عبداللہ بن عباسؓ،(۳) ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ،(۴) جابر رضی اللہ عنہ،(۵) انس رضی اللہ عنہ،(۶) عائشہؓ۔پھر ان میں سے سب سے زیادہ مرویات ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی ہیں جن کی مرویات کی تعداد (۵۳۶۴) بتلائی گئی ہے۔وہ حدیث میں نے بخاری کے ص ۲۱ پر بتلائی ہوئی ہے جس میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا بیان ہے۔کہ صحابہ میں مجھ سے زیادہ کسی کے پاس احادیث نہیں تھیں مگر عَبْدَاللّٰہِ بْنِ عَمْرٍؓ و فَإِنَّهٗ كَانَ يَكْتُبُ وَلَا أَكْتُبُ حالانکہ ابن عمرو کی احادیث موجودہ احادیث میں پانچسو (۵۰۰) کے قریب ہیں یہ سوال اور اس کا جواب بھی ذکر کیا جا چکا ہے۔

☆...... ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ کی کثرت روایات پر ملحدین کا سوال و جواب اپنے مقام پر عنقریب آئے گا۔

اصطلاحِ عبادلۂ اربعہ:

یہ بھی ایک اصطلاح ہے اس سے مراد عبداللہ بن عمرؓ، عبداللہ بن عباسؓ، عبداللہ بن عمرو بن عاص رضی اللہ عنہ و عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ ہوتے ہیں۔اس اصطلاح میں عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ داخل نہیں ہوتے حالانکہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک خلفاء اربعہ کے بعد صحابہ میں سب سے زیادہ فقیہ یہی ابن مسعود ہیں۔

عبادلۂ اربعہ میں عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے عدم دخول کی وجہ:

حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے اس اصطلاح میں داخل نہ ہونے کی وجہ یہ ہوئی کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی وفات جلدی ہوگئی تھی۔ امت ان کے علم سے اتنا استفادہ نہ کرسکی جتنا کہ عبادلہ اربعہ کے علم سے استفادہ کیا کیونکہ یہ کافی مدّت تک زندہ رہے اور اس اصطلاح نے ان کی وفات کے بعد شہرت پائی ہے۔

صحابی رضی اللہ عنہ کی تعریف:

ایک تو وہی مشہور تعریف۔ہے کہ مَنْ رَأَى النَّبِيَّ ﷺ مُؤْمِنًا وَمَاتَ عَلَى الإِيْمَانِ۔مگر اس پر ابن ام مکتومؓ کی صحابیت سے نقض وارد ہوتا ہے کہ ان کو تو رؤیت نہیں ہوئی؟ گو اس کا جواب دے دیا جاتا ہے کہ رؤیت عام ہے حقیقی ہو یا حکمی۔اور ابن امّ مکتوم رضی اللہ عنہ کو رؤیت حکمی حاصل تھی۔

مگر بہتر اور اچھی تعریف یہ ہے مَنْ لَقِيَ النَّبِيَّ ﷺ مُؤْمِنًا وَلَوْ سَاعَةً وَمَاتَ عَلَى الإِيْمَانِ۔بعض لوگوں نے اس

میں صحبتِ سنة یا غزوة معه کو بھی شرط کیا اور بعض نے طول صحبت کو بھی شرط کیا ہے۔ مگر یہ اقوال مرجوح ہیں راجح تعمیم ہی ہے۔

وجوهات: (۱) یہ ہے کہ عرف ولغت کے اعتبار سے جیسے صحبت سنہ میں صَحِبْتُ کہا جاتا ہے ایسے ہی وَلَوْ سَاْعَةً صحبت میں بھی صَحِبْتُ کہا جاتا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صحابیت ہر حال میں حاصل ہو جاتی ہے۔

(۲): دوسری وجہ یہ ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا "طُوْبٰی لِمَنْ رَاٰنِیْ وَ آمَنَ بِیْ" اس میں بھی سنہ، غزوہ وطولِ صحبت کی کوئی قید نہیں ہے۔ پس اس سے بھی اطلاق وعموم کا راجح ہونا معلوم ہوا۔

صحابہ ؓ میں جرح وتعدیل نہیں چلتی:

اکابر کے اقوال میں آتا ہے، اَلصَّحَابَةُ کُلُّهُمْ عُدُوْلٌ اس لیے جرح وتعدیل صحابہ کے طبقے سے تحتانی طبقات میں ہے۔ صحابہ میں جرح وتعدیل نہیں چل سکتی۔ بعض کے نزدیک صحابہ میں بھی عدول وغیر عدول ہیں اور بعض کے نزدیک جو صحابہ مشاجرات میں مبتلاء ہوئے ہیں وہ غیر عدول اور باقی عدول ہیں۔ اور بعض کے نزدیک من قاتل علیاً غیر عدول اور باقی عدول ہیں مگر یہ جملہ اقوال غیر مقبول اور نا قابل التفات ہیں۔

دلائل عموم عدالت: مندرجہ ذیل ہیں قرآن کی وہ آیات جو صحابہ کی مدح میں ہیں ان میں اطلاق وعموم ہے، جیسا کہ آتا ہے وَكَذٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ اُمَّةً وَّسَطًا لِتَكُوْنُوْا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ۔ یہ خطاب اوّلین طور پر صحابہ کو ہی ہے اور اس میں کوئی تخصیص نہیں کی گئی۔ كُنْتُمْ خَيْرَ اُمَّةٍ اُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ (الآية) وهكذا یہاں بھی "كُنْتُمْ" مختص بشخصٍ دون شخصٍ نہیں ہے۔ وَالَّذِيْنَ مَعَهٗ اَشِدَّآءُ عَلَى الْكُفَّارِ (الآية) صحابہ کو پرکھنا ہے تو قرآن سے پرکھو۔ تاریخ میں تو ہر رطب ویابس موجود ہے۔

قال المؤلف (محمد یاسین صابر) اد ام الله حیاتهٗ: میں نے خود مولنا غلام اللہ خان صاحبؒ راولپنڈی والے کو فرماتے ہوئے سنا فرماتے تھے کہ قرآن بھی صحابہ کی سیرۃ کو بیان کرتے ہوئے موج میں آجاتا ہے۔ مودودی کو کہتے تھے او مودودی! تو گندی مکھی ہے۔ بعض مودودی تو اس کے بارے میں کہتے ہیں کہ اگر نبوۃ کا دروازہ کھلا ہوتا تو مودودی نبی ہوتا۔

قال المؤلف ایضاً: ہم اس وقت علم میں چھوٹے چھوٹے ہوتے تھے، ہم اکابر کے بارے میں حیران ہوتے تھے کہ یہ اتنی سختی کیوں کرتے ہیں؟ مولنا غلام غوث ہزارویؒ مودودی کو کہتے تھے او مودودیا! آتو بھی شمسِ بازغہ کی ایک سطر سنا، میں بھی سناتا ہوں، فرماتے تھے کہ میں قسم کھاتا ہوں کہ تو مجھ سے پہلے مرے گا۔ اور ہوا بھی ایسے ہی۔

(۲) بہرحال صحابہ کے بارے میں آیات کی طرح جو احادیث ہیں ان میں بھی اطلاق وعموم ہے۔ جیسے خَيْرُ الْقُرُوْنِ قَرْنِيْ ثُمَّ الَّذِيْنَ يَلُوْنَهُمْ (الحدیث)

جواب مشاجراتِ صحابه: یہ ہے کہ صحابہ مجتہد تھے اور اس سلسلے میں جو کچھ ان سے صادر ہوا یہ بوجہ اجتہاد صادر ہوا اور مجتہد کبھی مصیب ہوتا ہے اور کبھی مخطی۔ اصابت کی صورت میں دو (۲) اجر اور خطا کی صورت میں ایک اجر ملتا ہے۔ ملامت تو

۔۔۔کی بات ہے۔(ان کو تو کوئی گناہ نہیں ہوا) ان سے جو کچھ صادر ہوا یہ ہوائے نفس کی خاطر نہیں ہوا۔ ورنہ قرآن ان کی تعریف کیسے کر رہا ہے؟ ان مشاجرات سے صحابہ کی عدالت متاثر نہیں ہوتی۔(واللہ اعلم)

رسول اور نبی کے مصداق کی وضاحت:

بعض کے نزدیک نبی ورسول میں مساوات ہے۔ كُلُّ نَبِيٍّ رَسُوْلٌ وَعَكْسُهٗ اور دونوں کا معنی یہ ہے۔''اِنْسَانٌ بَعَثَهُ اللّٰهُ اِلَى الْخَلْقِ لِتَبْلِيْغِ الْأَحْكَامِ''۔

سوال: اس تعریف سے بعض انبیاء بنی اسرائیل خارج ہو جاتے ہیں جیسے یوشع علیہ السلام کیونکہ وہ دین موسیٰ کی تقریر کیلئے جہ ث ہوئے تھے تبلیغ تو موسیٰ علیہ السلام نے کر دی تھی۔

جواب: یہ ہے کہ تعریف میں ولو بالنسبة الى قوم آخرين کا اضافہ کر لینے سے یہ مشکل حل ہو جاتی ہے یعنی یوشع علیہ السلام اگرچہ ان لوگوں کے اعتبار سے مبلغ نہیں تھے جن کو موسیٰ علیہ السلام نے تبلیغ کر دی تھی لیکن ان دوسرے لوگوں کے اعتبار سے مبلغ تھے جن کو موسیٰ علیہ السلام نے تبلیغ نہیں کی تھی لہٰذا اب یوشع علیہ السلام کا تعریف سے خارج ہونا لازم نہیں آئے گا۔

بعض کے نزدیک نبی خاص ورسول عام ہے۔ اس لیے کہ نبی انسان کے ساتھ مختص ہے۔ اور رسول انسان کے ساتھ مختص نہیں۔ انسان بھی ہو سکتا ہے اور ملک بھی ہو سکتا ہے۔

مذهب جمهور: جمہور اہل السنۃ والجماعۃ کا مذہب یہ ہے کہ رسول خاص ہے اور نبی عام ہے۔ اس کی دو تائیدیں ہیں

تائید(۱): قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَّسُوْلٍ وَّ لَانَبِيٍّ (الآية)

وجه تائید: یہ ہے کہ رسول و نبی میں عطف ہے اور عطف مغائرت کو چاہتا ہے۔ پس اب یا دونوں مبائن ہوں گے یا دونوں مساوی ہوں گے۔ یا رسول عام، نبی خاص ہو گا یا اس کے برعکس۔ مبائن تو نہیں ہے اس لیے کہ قرآن نے اسماعیل علیہ السلام کو''رسولاً نبیاً''فرمایا ہے۔ دوسری و تیسری صورت بھی نہیں کیونکہ ایک مساوی کی نفی سے دوسرے مساوی کی نفی ہو جاتی ہے اور اسی طرح عام کی نفی سے خاص کی نفی ہو جاتی ہے پھر بعد میں ولا نبی کہنے کی ضرورت نہیں تھی۔ پس عکس والی صورت متعین ہو گئی کہ رسول خاص ہوتا ہے اور نبی عام ہوتا ہے۔

تائید(۲): رسول علیہ السلام سے سوال کیا گیا مَاعَدَدُ الْأَنْبِيَاءِ؟ جواب میں آپ ﷺ نے فرمایا'' مِائَةُ أَلْفٍ وَّأَرْبَعٌ وَعِشْرُوْنَ أَلْفًا''ایک لاکھ چوبیس ہزار۔ عَدَدُ الرَّسُوْلِ مِنْهُمْ کا سوال ہوا؟ تو آپ ﷺ نے جواب فرمایا ثَلَاثُ مِائَةٍ وَّثَلَاثَةَ عَشَرَ رَسُوْلًا۔ تو اس سے بھی تائید ہو گئی کہ رسول خاص ہے اور نبی عام ہے۔ رسول میں کتاب شرط ہے اور نبی میں کتاب کا ہونا شرط نہیں ہے۔

اشکال: کتابوں کی تعداد تو ایک سو چار (۱۰۴) ہے۔ جیسا کہ ایک حدیث میں ذکر ہے کہ دس (۱۰) صحیفے آدم علیہ السلام پر اترے۔ پچاس (۵۰) شیث علیہ السلام پر اور تیس (۳۰) ادریس علیہ السلام پر اور دس (۱۰) ابراہیم علیہ السلام پر اور چار کتب مشہورہ انجیل عیسیٰ علیہ السلام پر، تورات موسیٰ علیہ السلام پر، زبور داؤد علیہ السلام پر اور قرآن نبی کریم ﷺ پر نازل ہوا۔ جبکہ رسولوں کی تعداد تو اس سے زیادہ

ہے۔فما المعنی لهذا الاضطرار؟

جواب (۱): یہ ہے کہ صاحب کتاب ہونے کیلئے کتاب معہٗ ہونا کافی ہے۔نزول علیہ شرط نہیں۔نزول کتاب اگر چہ کسی اور پر ہوا ہو لیکن کتاب ان کے پاس ہے تو یہ صاحب کتاب بن گئے۔

جواب (۲): ممکن ہے نزول میں تکرار ہو جیسا کہ فاتحہ کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ اس کا نزول مکرر ہے شروع میں یہ مکہ میں نازل ہوئی پھر جب مدینہ میں تحویل قبلہ کا مسئلہ پیش آیا تو پھر اس کا نزول دوبارہ ہوا۔اسی طرح ہو سکتا ہے کہ کتاب کا نزول بھی مکرر ہوا ہو۔(واللہ اعلم)

لَاتقُبَلُ صَلٰوۃٌ بغَیرِ طُهُوْرٍ:

یہ اس حدیث کا پہلا جملہ ہے۔

معنی قبول: جب کوئی چیز شرائط کے مطابق ہو جائے تو اس پر جو ثمرہ مرتب ہوتا ہے اس کو قبول کہا جاتا ہے۔جیسے عبادت شرائط کے مطابق ہو جائے تو اس پر اللہ کی رضاء وخوشنودی کا ثمرہ مرتب ہوتا ہے۔تو کہا جائے گا کہ عبادت قبول ہوگئی۔

اشکال: اب یہاں پر بظاہر یہ سوال اور وہم پیدا ہوتا ہے کہ طہارت کے بغیر صلوٰۃ قبول تو نہیں ہوتی لیکن صحیح ہو جاتی ہے وھو کما تری اور یہ تو مقصد کے خلاف ہے اس لیے کہ طے تو یہ ہے کہ بغیر طہارت کے نماز صحیح نہیں ہوتی۔

جواب (۱): یہ ہے کہ قبول کا مذکور معنیٰ اس کا حقیقی معنی ہے اس حقیقی معنی کی نفی سے صحت کی نفی نہیں ہوتی۔لیکن مجازاً یہ بمعنی صحت بھی استعمال ہے اور صحت کا مترادف ہے۔پس لَاتقُبَلُ یہاں بمعنی لَاتَصِحُ کے ہے۔اور یہاں مجازی معنیٰ کے وارد ہونے پر دو (۲) قرینے ہیں۔

قرینه (۱): ''قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰی یٰاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا اِذَا قُمْتُمْ اِلَی الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَکُمْ اَیْ اِذَآ اَرَدْتُمُ الْقِیَامَ اِلَی الصَّلٰوةِ فَتَوَضَّئُوْا وَتَطَهَّرُوْا '' امر بالشئ نهی عن ضده کے قاعدے سے معلوم ہوا کہ صلوٰۃ مع الطّهارۃ صحیح ہوگی اور صلوۃ بلا الطهارۃ لیس بشئ ہوگی۔پس اس سے معلوم ہوا کہ اس حدیث میں لَاتقُبَلُ بمعنی لَاتصِحُ ہے تاکہ حدیث وآیت میں توافق پیدا ہو جائے۔

قرینه (۲): یہ ہے کہ اگلے سے اگلے باب کی حدیث ''مِفْتَاحُ الصَّلٰوةِ الطُّهُوْرُ '' ہے۔اس سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ حدیث الباب میں لَاتقُبَلُ بمعنی لَاتصِحُ ہے۔اور اگر لَاتقُبَلُ اپنے حقیقی معنی میں ہو تو اس حدیث میں اور تیسرے باب کی حدیث میں تضاد پیدا ہو جائے گا۔

جواب (۲): قبول دو (۲) قسم پر ہے۔

(۱) قبولِ اجابت جیسے ''لَاتُقْبَلُ صَلٰوۃُ الْحَائِضِ اِلَّا بِالْخِمَارِ '' حائض یہاں بمعنی زنِ بالغہ ہے یعنی بالغہ عورۃ کی صلوٰۃ کا قبول اجابت نہیں ہوتا۔یعنی وہ بغیر تستر کے صحیح نہیں ہوتی۔

(۲) قبولِ اثابت جیسے لَاتُقْبَلُ صَلٰوۃُ مَنْ اَتٰی کَاهِنًا اَوْ مُنَجِّمًا یعنی انکی صلوٰۃ کا قبول اثابت نہیں ہوتا۔امرِ شرع کے

مطابق ہونے کی وجہ سے صحیح تو ہوجاتی ہے لیکن اس پر ان کو ثواب نہیں ملتا۔ اس کے علاوہ قبول کا کوئی تیسرا فرد نہیں ہے۔ اب حدیث الباب (لاتقبل) میں لفظ تقبل نکرہ تحت النفی داخل ہونے کی وجہ سے عموم کا فائدہ دے۔ اور معنی بنے گا لَاتُقْبَلُ صَلٰوةٌ بِغَيْرِ طُهُوْرٍ قَبُوْلًا مَّا. لَا الْقُبُوْلُ الْإِجَابَةُ وَلَا الْقَبُوْلُ الْإِ ثَابَةُ چونکہ تخصیص کا یہاں کوئی قرینہ نہیں ہے لہٰذا اب سوال رفع ہو جائے گا۔

جواب (۳): قبول کا حقیقی معنی یہاں مراد لیتے ہیں یعنی قبولِ اثابت۔ اور حدیث الباب سے اس کی نفی ہو جائے گی۔ ضروری نہیں کہ سارے احکام ایک ہی حدیث سے مستفاد ہوں۔ قبولِ اجابت یعنی صحت کی نفی اس کے بجائے اگلے سے اگلے باب کی حدیث مِفْتَاحُ الصَّلٰوةِ الطُّهُوْرُ سے ہوجائے گی۔ لہٰذا اب بھی سوال مذکور رفع ہو جائے گا۔ کیونکہ اس دوسری حدیث سے یہ معلوم ہوجائے گا کہ صلوٰة بغير الطهور صحیح بھی نہیں ہوتی۔ اس لیے مصنفؒ نے اس حدیث پر پھر آگے چل کر مستقل عنوان قائم کیا أَیْ بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ مِفْتَاحَ الصَّلٰوةِ الطُّهُوْرُ۔

الحاصل: صلوٰة بغير الطهارة ردہے اس پر نہ ثواب ملتا ہے نہ وہ صحیح ہوتی ہے۔ اس پر امت کا اجماع ہے۔

سوال: امام مالکؒ کی طرف نسبت ہے کہ ان کے نزدیک صلوٰة بلا طهارة پر ثواب تو نہیں ملتا البتہ وہ صحیح ہو جاتی ہے۔ فاین الاجماع؟

جواب: یہ ہے کہ اس کی نسبت امام مالکؒ کی طرف کرنا غلط ہے کیونکہ مالکیہ کی کتب سے اس کی سخت تردید ہوتی ہے۔

صلوٰة بغير الطّهارة عمداً کا حکم:

مسئلہ فاقد الطهورين سے قبل یہ سمجھیں کہ صلوٰة بغير الطهارة عمداً کا حکم یہ ہے کہ ایسے شخص کی فقہاء وعلماء نے تکفیر کی ہے مسلم شریف ج ۱، شرح نووی میں ص ۱۱۹ پر محقق نوویؒ نے اس کی نسبت امام ابوحنیفہؒ کی طرف کی ہے کہ وہ ایسے شخص کی تکفیر کرتے ہیں۔ پھر اس پر انہوں نے رد کیا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کا یہ قول باطل ہے۔ اس لیے کہ تکفیر کا مدار ضروریاتِ دین کا انکار ہے۔ اور وہ یہاں موجود نہیں۔

تقریر علامہ شامیؒ:

علامہ شامیؒ نے لکھا ہے کہ حرمت تو بالاتفاق ہے۔ البتہ تکفیر میں علماء کا اختلاف ہے۔ جب تکفیر میں اختلاف ہوا تو پھر محقق نوویؒ نے تکفیر کی نسبت صرف امام ابوحنیفہؒ کی طرف کیوں کردی؟ پھر محقق نووی کی تکفیر نہ کرنے کی دلیل بھی غلط ہے اس لیے کہ جیسے ضروریاتِ دین کے انکار پر تکفیر ہوتی ہے اسی طرح بعض خلافِ شرع اعمال کو اس انکار کی علامت قرار دیکر بھی تکفیر کی جاتی ہے، جیسے کسی نے بت کو سجدہ کیا یا کسی نے قرآن کو معاذ اللہ گندگی میں ڈال دیا تو یہاں تکفیر کی جاتی ہے۔ ان اعمال کو فسادِ ایمان کی علامت قرار دیا جاتا ہے۔ اسی طرح ما نحن فيه میں بھی صلوٰة بغير الطهارة کا عمل فسادِ ایمان کی علامت ہے اگر اس کی تکفیر کی بھی جائے تو بڑی گنجائش ہے۔ لیکن اس کے باوجود امام صاحب اختلاف کی صورت میں تکفیر نہ کرنے کا کہتے ہیں۔

مسئلۂ فاقد الطہورین

فاقد الطہورین اس شخص کو کہتے ہیں جس کو وضو بنانے کیلئے نہ تو پانی میسر ہو اور نہ تیمّم کرنے کیلئے پاک مٹی میسر ہو۔ اس طرح کہ وہ کسی ایسے جیل خانہ میں بند ہے کہ نہ وہاں پانی موجود ہے۔ اور اس کی در و دیوار بھی نجس ہے اور ادھر نماز کا وقت ہو گیا تو اب وہ کیا کرے؟ چونکہ اس مسئلہ کو اس باب کے ساتھ مناسبت ہے اس لیے اس کو اس حدیث کے ذیل میں ذکر کرتے ہیں۔ اس مسئلہ میں ائمہ کا اختلاف ہوا ہے۔

امام ابوحنیفہؒ ومالکؒ دونوں کے نزدیک یہ ہے کہ یہ شخص نماز چھوڑ دے پھر ان کا آپس میں اختلاف ہوا ہے امام صاحب کے نزدیک بعد میں اس پر قضاء لازم ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک بعد میں اس پر قضاء بھی نہیں ہے کیونکہ قضاء کا ذکر نہیں ہے۔

امام شافعیؒ و احمدؒ کے نزدیک اس کو اب نماز پڑھنا واجب ہے۔ ان میں پھر اختلاف ہو جاتا ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک اس کا بعد میں اعادہ واجب ہے۔

اور **امام احمدؒ** کے نزدیک اعادہ واجب نہیں۔ تو گویا اس مسئلہ میں چار مذہب ہو گئے۔

درّمختار میں ہے کہ عندالامامؒ لایصلّی۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک تشبُّہ بالمصلین کرے لحرمۃ الوقت۔ یعنی بغیر نیت کے مصلی کی صورت بنالے اور قراءت نہ کرے۔

اشکال: کہ صاحبینؒ کا تشبُّہ والا قول من گھڑت و بدعت سا معلوم ہوتا ہے کیونکہ شریعت میں اس کا کوئی مأخذ نہیں ہے؟

جواب: یہ ہے کہ شریعت میں اس کی نظیر اس طرح ہے کہ اگر کوئی صبی نہارِ رمضان کے وسط میں بالغ ہو جائے یا حائضہ طاہر ہو جائے تو شریعت میں اس پر بقیہ یوم امساک کا حکم ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ صوم تو نہیں لامحالہ اس کو تشبُّہ با لم کہا جائے گا۔ اسی طرح جب کسی کا حج فاسد ہو جائے تو اس کے لیے یہ حکم ہے کہ وہ حج کے بقیہ ارکان ادا کرتا رہے اور اگلے سال قضاء کرے تو اب یہ بھی تشبیہ بالحج ہے تو جب بعض عبادات میں تشبُّہ کا وجود ہو گیا پس صلوٰۃ بھی تو ایک عبادت ہے۔ پس ایک عبادت کو دوسری عبادت پر قیاس کرلیں گے لہٰذا انکا تشبہ بالمصلین کا قول کرنا من گھڑت و بدعت نہ ہوا۔ بہرحال یہ مسئلہ فاقد الطہورین ہوا۔ حدیث الباب سے امام صاحبؒ کے مسلک کی بھرپور تائید ہوتی ہے کہ جب صلوٰۃ بغیر طہارت کے بالکل صحیح نہیں۔ تو یہ عام ہے خواہ وہ فاقد الطہورین ہو یا نہ ہو۔

لَا تُقْبَلُ صَلٰوةٌ بِغَيْرِ طُهُوْرٍ میں: صلوٰۃ کا لفظ نکرہ ہے تحت النفی داخل ہے لہٰذا عموم کا فائدہ حاصل ہوگا اب حاصل یہ ہوگا کہ لَا تَصِحُّ صَلٰوةٌ مَّا بِغَيْرِ الطُّهَارَةِ۔ خواہ وہ ذات الرکوع والسجود ہو یا نہ ہو جیسے صلوٰۃ الجنازۃ۔ اسی طرح سجدہ تلاوۃ کی صحت کیلئے بھی طہارت شرط ہو جائے گی کیونکہ وہ "من اعظم ارکان الصلوٰۃ" ہے۔ تو جب طہارت ہر نماز کے لئے شرط ہوئی تو اس کے اعظم الارکان کیلئے بھی طہارت ضروری ہوگی۔ پس اس سے امام شعبیؒ (جو صلوٰۃ الجنازہ

کیلئے طہارت کو غیر ضروری قرار دیتے ہیں) کے مذہب کا بھی رد ہو گیا۔ اسی طرح امام بخاریؒ (جو کہ سجدہ تلاوت کیلئے طہارت کو شرط قرار نہیں دیتے) کے مذہب پر بھی رد ہو گیا۔

لَا تُقبَلُ صَلٰوۃٌ بِغَیرِ طُھُوْرٍ میں: اگر لفظ طُھُوْرٍ بضم الطاء ہو تو بمعنی مصدر ہوگا اور اگر بفتح الطاء ہو تو پھر بمعنی مَایُتَطَھَّرُ بِہٖ ہوگا۔ جیسے ماء اور تراب وغیرہ۔ دوسری صورت میں عبارت میں حذف مضاف ماننا پڑے گا أیْ لَاتَصِحُّ الصَّلٰوۃُ بِغَیرِ الطُّھُوْرِ أیْ بِغَیرِ اِسْتِعْمَالِ مَا یُتَطَھَّرُبِہٖ۔

وَلَاصَدَقَۃٌ مِنْ غُلُوْلٍ:

یہ اس حدیث کا دوسرا جملہ ہے۔

سوال: دوسرے جملے میں صدقہ کا ذکر ہے اور پہلے جملہ میں طہارت کا۔ بظاہر دونوں میں کوئی مناسبت نہیں ہے؟

جواب(۱): اس کا اصولی جواب یہ ہے کہ شارع کی کلام میں مناسبتوں کا التزام نہیں ہوتا۔ یہ کوئی لازم (علی الشارع) نہیں ہوتا کہ ہر بعد والا جملہ پہلے جملے سے کوئی نہ کوئی مناسبت رکھتا ہو۔ بلکہ شارع کا مطمع نظر حسبِ ضرورت احکام کو بیان کرنا ہوتا ہے جہاں جس حکم کو بیان کرنے کی ضرورت پیش آگئی اس کو بیان کر دیا۔

جواب (۲): اگر غور کیا جائے تو حدیث کے دونوں جملوں میں مناسبت بھی ہے اس طرح کہ تزکیۃ الظاہر بالطّہور ہوتا ہے۔ اور تذکیۃ الباطن بالصدقہ ہوتا ہے۔ اس لیے کہ مال شقیق الرّوح ہے۔ اس کو خرچ کر دینا اور صدقہ کر دینا کمالِ عبودیت کی دلیل ہوتا ہے۔

معنی غُلول: غلول کا معنی خیانت فی مال الغنیمۃ ہے۔ مال غنیمت سے صدقہ کرنا اس کو غلول کہتے ہیں۔ جیسے قرآن مجید میں آتا ہے ''وَمَنْ یَّغْلُلْ یَأْتِ بِمَا غَلَّ یَوْمَ الْقِیَامَۃِ'' (الآیۃ)۔

سوال: مالِ حرام مطلق کا صدقہ مقبول نہیں خواہ وہ مسروق ہو یا مغصوب ہو یا کسی اور حرام جہت سے حاصل ہوا ہو۔ پس شرعی مسئلہ تو عام ہے پھر اس مقام میں غلول کی تخصیص کیوں کی گئی؟

جواب: مجاہد مالِ غنیمت میں اپنا حق سمجھتا ہے کہ اوروں کی طرح میرا بھی اس میں حق ہے اس بناء پر وہ اس سے کچھ لے لیتا ہے تو جب آپ ﷺ نے فرمایا کہ اس کا صدقہ قبول نہیں تو جو من کل الوجوہ حرام ہو اور غیر کا ہو اس کا صدقہ تو بطریقِ اولیٰ حرام اور غیر مقبول ہوگا۔

جواب (۲): یہ بھی ممکن ہے کہ اس حدیث کے ورود کا سبب کوئی غلول کا قصہ بنا ہو اس لیے غلول کی تخصیص کر لی گئی۔

الحاصل: حکمِ شرع میں تعمیم ہے۔ وہ مختص بشیٔ دون شیٔ نہیں۔

اشکال: اس حدیث الباب سے مالِ حرام کے صدقہ کا منع ہونا معلوم ہوتا ہے۔ جبکہ فقہ میں تفصیل یہ ہے کہ جب کسی کے پاس مالِ حرام جمع ہو جائے تو اس کو چاہیے کہ وہ اس حرام مال کا صدقہ کر دے۔ فجاء التعارض بین حدیث الباب وبین

ما فی الفقہ۔

جواب: مالِ حرام کا صدقہ منع بھی ہے جب علی نیۃ تحصیل الثواب ہو۔ اور حدیث الباب کا یہی محمل ہے اور مالِ حرام کا صدقہ جائز بھی ہے جب لاعلی نیۃ تحصیل الثواب ہو بل علی نیۃ التخلص من الحرام ہو پس فقہ کا محمل بھی یہی ہے۔ فلا تعارض بینھما۔

الحاصل: مالِ حرام اگر کسی کے پاس ہو تو اگر اس کا مالک مل سکتا ہے تو وہ اس کو واپس کر دے اور اگر نہیں مل سکتا۔ اور خود محتاج ہے تو پھر اپنے اوپر خرچ کر لے اور اگر خود غنی ہے تو پھر کسی فقیر کو دے۔ لیکن ان دونوں صورتوں میں اگر پھر بعد میں مالک آ جاتا ہے تو مال کا ضمان اس پر لازم ہوگا۔

قَالَ هَنَّادٌ فِيْ حَدِيْثِهٖ إِلَّا بِطُهُوْرٍ:

راوی کو شک ہے کہ "بِغَيْرِ طُهُوْرٍ" کا لفظ فرمایا یا "إِلَّا بِطُهُوْرٍ" کا۔ یقینی طور پر معلوم نہیں مگر دونوں لفظوں کا مطلب ایک ہی ہے۔

سوال: جب دونوں لفظوں کا مطلب ایک ہے تو پھر اس قسم کے مقامات میں رواۃ ہر طرح کے لفظوں کو ذکر کرنے کی تکلیف کیوں کرتے ہیں؟

جواب: یہ ہے کہ رواۃ کے سامنے یہ امر رہتا ہے کہ روایۃ باللفظ میں برکت ہے۔ اور حتمی طور پر کوئی لفظ متعین نہیں ہے۔ تو سب الفاظ کو ذکر کر دیتے ہیں تاکہ آپ ﷺ کے لفظ والی برکت فوت نہ ہو جائے۔ (واللہ اعلم)

قَالَ أَبُوْعِيْسٰي:

یہ لفظ خود مصنف کا ہے۔

اشکال: ایسے موقع پر تو مصنف کو "أَقُوْلُ" کہنا چاہیے؟

جواب: یہ ہے کہ محدّثین وفقہاء تواضع میں ڈوبے ہوئے ہوتے ہیں عنانیت تو عنانیت یہ اپنے آپ کو تَـوَهُّـم، عنانیت سے بھی بچاتے ہیں اس لیے متکلم کی بجائے غائب کا صیغہ استعمال کرتے ہیں۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہ کلمات کسی تلمیذ کی طرف سے ہوں۔ فلا اشکال۔

هٰذَا الْحَدِيْثُ أَصَحُّ شَيْءٍ فِيْ هٰذَا الْبَابِ وَأَحْسَنُ:

کبھی ایسا ہوتا ہے کہ نفسِ صحت ونفس حسن کے ثبوت کے بعد اس میں زیادہ صحت وحسن کا ثبوت مطلوب ہوتا ہے اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ مافی الباب احادیث کی بنسبت یہ حدیث اصح اور احسن ہوتی ہے۔

حاصل یہ ہے کہ اس قسم کے لفظوں سے صحت ثابت نہیں ہوتی ہاں صحیح کے لفظ سے صحت کا ثبوت لازمی ہوتا ہے۔ یہ اس لیے ذکر کیا تاکہ حقیقتِ حال کھل جائے نہ اس لیے کہ حدیث الباب ضعیف ہے صحیح نہیں۔

☆

بَابُ مَاجَاءَ فِیْ فَضْلِ الطُّهُوْرِ

پہلے باب میں شرطیۃ الطہارت کا بیان تھا۔ اس باب میں فضیلتِ طہارت کا بیان ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ احکام شرعیہ وفرائض پر عمل کرنے سے محض اتنا ہی نہیں ہوتا کہ انسان بری الذمہ ہو جاتا ہے بلکہ اللہ کی طرف سے اور بھی نتائج وثمرات مرتب ہوتے ہیں، جیسے صحت، رزق کی وسعت مرتب ہوتے ہیں اور درجات بلند ہوتے ہیں۔ طہارت کی شرط کو بجالانے سے صرف یہ نہیں ہوگا کہ نماز درست ہو جائے گی، انسان بری الذمہ ہو جائے گا بلکہ اس کو یہ فضائل بھی حاصل ہونگے۔

﴿ص ۳،۴﴾ حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ مُوْسَى الْأَنْصَارِيُّ ...... عَنْ أَبِيْ هُرَيْرَةَ ﷺ: إِذَا تَوَضَّأَ الْعَبْدُ الْمُسْلِمُ أَوِ الْمُؤْمِنُ الخ:

یہاں درمیان میں او شک راوی کیلئے ہے اس کے بعد قرأت میں قاری کو قال کا لفظ پڑھنا ہوتا ہے۔

اس سند میں بھی تحویل ہے مدارِ تحویل امام مالکؒ ہیں دوسری سند بنسبت پہلی سند کے عالی ہے۔ کیونکہ پہلی سند میں مصنف اور امام مالکؒ کے درمیان دو واسطے ہیں اور دوسری سند میں ایک واسطہ ہے۔

ایمان کا لغوی معنیٰ:

ایمان واسلام کا مفہوم جدا جدا ہے لغت میں ایمان انقیادِ باطن کو کہتے ہیں اور اسلام انقیادِ ظاہر کو کہتے ہیں۔ کَمَا قَالَ تَعَالٰی ''قَالَتِ الْاَعْرَابُ اٰمَنَّا قُلْ لَّمْ تُؤْمِنُوْا وَلٰكِنْ قُوْلُوْا اَسْلَمْنَا'' اس سے معلوم ہوا کہ ایمان واسلام میں لغۃً فرق ہے۔ ایمان باطن سے اور اسلام ظاہر سے متعلق ہے۔ کَمَا قَالَ تَعَالٰی، وَجَآءُوْا اَبَاهُمْ عِشَآءً یَّبْكُوْنَ (إِلٰی) وَمَا اَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا. أَیْ بِمُصَدِّقٍ لَنَا''

ایمان کا شرعی معنیٰ:

عُرف شرع میں ایمان اور اسلام دونوں میں تلازم ہے وجوداً۔ یا ترادف ہے۔ دونوں طرح کے قول ہیں۔ اگر ترادف مانا جائے تو پھر ''أَوِ الْمُؤْمِنُ'' کا شک صرف فی اللفظ ہے فی المفہوم نہیں ہے۔ مفہوم ومطلب دونوں کا ایک ہی ہے۔ اور اگر تلازم کا قول لیتے ہیں تو پھر یہ شک فی اللفظ کے ساتھ ساتھ فی المفہوم بھی ہو جائے گا مگر چونکہ وجوداً تلازم ہے اس لیے دونوں کا معبر عنہ واحد رہے گا۔

سوال: إِذَا تَوَضَّأَ الرَّجُلُ الْمُسْلِمُ یا إِذَا تَوَضَّأَ الإِنْسَانُ الْمُسْلِمُ۔ یا إِذَا تَوَضَّأَ الْمُسْلِمُ فقط کیوں نہیں کہا؟

جواب: یہ ہے کہ عبدیت انسان کے کمالات میں سے سب سے بڑا کمال ہے حضور ﷺ کو مدح کے مقام میں عبد کہا گیا ہے کَمَا قَالَ تَعَالٰی اَسْرٰی بِعَبْدِهٖ . یہاں بِنَبِیِّهٖ، بِرَسُوْلِهٖ یا بِمُحَمَّدٍ یا بِأَحْمَدَ وغیرہ کے الفاظ استعمال نہیں کیے گئے اور اسی طرح وَاِنْ كُنْتُمْ فِیْ رَیْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلٰی عَبْدِنَا جیسی آیات سے یہ بات صاف طور پر معلوم ہو جاتی ہے کہ عبدیت انسان کے اوصاف میں سے سب سے اعلیٰ وصف ہے۔ اس لیے یہاں روایت میں اَلْعَبْدُ الْمُسْلِمُ کہا۔ پھر اس کے ساتھ

المسلم کی صفت کو بھی ذکر کیا۔

قاعدہ کلیہ: دونوں کو جمع کرنے سے یہ سمجھانا مقصود ہے کہ متوضی کے اندر جب یہ دونوں صفات ہوں گی تو پھر اس کے افعال، اس کا وضوزوالِ سیئات کا سبب بنے گا اس لیے کہ جب کوئی حکم کسی وصف کے ساتھ متعلق ہوتا ہے تو وہ وصف اس حکم کی علت ہوتی ہے۔ پس اس سے معلوم ہوا کہ اگر متوضی کے اندر اسلام نہیں بلکہ وہ کافر ہے تو اس کا وضو مثمرِ هذه الثمرات نہیں ہوگا کیونکہ اذافات العلة فات المعلول۔ یا اسلام تو ہے لیکن عبدیت نہیں۔ جیسے کسی طبیب نے کہہ دیا کہ تم تبرید کیلئے وضو کرو تو تمہاری فلاں بیماری کو فائدہ ہوگا۔ تو یہ وضو بھی مثمر هذه الثمرات نہیں ہوگا۔

فَغَسَلَ وَجْهَهٗ:

سوال: کہ بظاہر فَغَسَلَ وَجْهَهٗ کا ''تَوَضَّأَ'' پر ترتب صحیح معلوم نہیں ہوتا؟

جواب: یہ ہے کہ یہ مشکل تب پیش آئے گی جب تَوَضَّأَ بمعنی فَرَغَ عَنِ الْوُضُوْءِ ہو۔ اور اگر تَوَضَّأَ بمعنی شَرَعَ فِي الْوُضُوْءِ لیا جائے یا تَوَضَّأَ بمعنی أَرَادَ الْوُضُوْءَ لیا جائے تو پھر فَغَسَلَ وَجْهَهٗ کا ترتب درست ہو جائے گا۔ اس ارادہ والی صورت میں فغسل کی فاء تعقیب کیلئے بن جائے گی اور پہلی (شَرَعَ فِي الْوُضُوْءِ والی) صورت میں فاء تفصیل کیلئے ہوگی۔

حاصل یہ ہے کہ وضو کا مفہوم اور ہے تطہر کا مفہوم اور ہے۔ وضو کا مفہوم یہ ہے کہ ایسے افعال کا مجموعہ جن سے آخرت میں اعضاء کو نضرت، بریق چمک ولمعان حاصل ہو جیسا کہ ایک حدیث میں ذکر ہے کہ صحابہ نے حضور ﷺ سے سوال کیا کہ قیامت میں جب تمام انبیاء کی امتیں جمع ہوں گی تو آپ ﷺ اپنے امتیوں کو ان میں سے کیسے پہچانیں گے۔ تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ میں ایک علامت سے معلوم کرلوں گا اور وہ علامت یہ بتلائی کہ میری امت غُرًّا مُحَجَّلِيْنَ مِنْ آثَارِ الْوُضُوْءِ ہوگی یعنی وضو کی وجہ سے قیامت میں ان کے ہاتھ پاؤں چمکتے ہوں گے۔ ان میں وہ نورانیت ہوگی جو کسی اور نبی کے امتی میں نہیں ہوگی۔ بخلاف تطہر کے کہ اس کا مفہوم صرف ازالة النجاسة ہے۔ وضو فائق ہے اور تطهّر مفوق ہے اسی لیے حدیث میں تَطَهَّرَ کی بجائے تَوَضَّأَ فرمایا گیا ہے۔ جالبِ فضائل وضو ہے نہ کہ تطهُّر۔ تم فضائل (وضو) کو حاصل کرنے کی کوشش کرو (تاکہ فضیلت حاصل ہو سکے۔ ہاں یہ اور بات ہے کہ وضو کے ضمن میں تطهّر بھی حاصل ہو جاتا ہے۔ ولاعکس۔

كُلُّ خَطِيْئَةٍ نَظَرَ إِلَيْهَا:

خطيئة بمعنی ''اثم'' ہے

شبہ: اس پر شبہ ہوتا ہے کہ گناہ تو کوئی ایسی چیز نہیں جس کو آنکھوں سے دیکھا جا سکے؟ یہ تو ایک معنوی چیز ہے۔

جواب: یہ ہے کہ کلام میں (عبارت میں) صنعتِ استخدام ہے۔

صنعتِ استخدام:

یہ ہوتا ہے کہ ایک لفظ ذکر کرو تو اس کا ایک معنی مراد لے لو اور جب اس کی طرف ضمیر لوٹائی جائے تو اس کا دوسرا معنی مراد لے لو

اس کو صنعتِ استخدام کہتے ہیں۔ مثال

إِذَا نَزَلَ السَّمَاءُ بِأَرْضِ قَوْمٍ ☆ رَعَيْنَاهُ وَإِنْ كَانُوا غِضَابًا

اس شعر میں سماء سے مراد بارش ہے اور جب اس کی طرف ضمیر راجع کی تو اس سے مراد مطر نہیں بلکہ مَا يَنْبُتُ بِالْمَطَرِ مِنَ الْأَرْضِ مراد لیا۔ اسی طرح یہاں بھی خطیئہ کا لفظ بمعنی ''اثم'' ہے اور جب اس کی طرف ضمیر راجع کی تو پھر یہ بمعنی اَلْمَرْأَةُ الْأَجْنَبِيَّةُ ہے بعلاقة السببية والمسببية۔ اسی طرح کا سوال كُلُّ خَطِيئَةٍ بَطَشَتْهَا يَدَاهُ پر بھی ہوگا تو اس کا جواب بھی یہی ہوگا۔

بِعَيْنَيْهِ:

سوال: اس پر سوال ہوا کہ نَظَرَ کے بعد بِعَيْنَيْهِ کا ذکر لغو سا معلوم ہوتا ہے، لان النظر لا یکون الا بعینین ؟

جواب: (۱) یہ ہے کہ بِعَيْنَيْهِ کا ذکر نظر کے بعد تاکید کے لیے ہے، یہ ایسے ہی ہے جیسے کہا جاتا ہے، سَمِعْتُهُ بِأُذُنَيَّ ، وَكَمَا يُقَالُ كَلَّمْتُهُ شِفَاهًا۔

جواب(۲): ''نظر'' کے بعد بِعَيْنَيْهِ کا ذکر بطور قید احترازی کے ہے کہ مقصود نظر قصدی ہے۔ نظر بغتۃً مقصود نہیں کیونکہ اس پر شریعت میں کوئی مواخذہ نہیں مواخذہ تو نظر قصدی پر ہے۔ اور یہی نظر قصدی بعینین ہوتی ہے۔ ورنہ نظر بغتۃً گویا وہ تو بعین واحدٍ ہے۔

سوال آخر: (مضمون جملہ پر اعتراض ہے) کہ چہرے میں نظر کے علاوہ دوسرے اعضاء بھی تو مجرم ہیں جیسے لسان، اذن وغیرہ۔ نظر کی تخصیص کی کیا وجہ ہے؟ اس کے متعدد جوابات ہیں۔

جواب(۱): اصل میں اس حدیث میں اختصار ہو گیا ہے مصنف نے اس حدیث کو یہاں مختصر ذکر کیا ہے۔ نسائیؒ، موطا امام مالکؒ کی حدیث میں تفصیل ہے نظر کے علاوہ باقی اعضاء کا بھی ذکر ہے۔

جواب (۲): مافی الفم من اللسان کے آثام کا ازالہ تو ظاہر ہے کیونکہ وضو کرنے والا مضمضہ کرتا ہے منہ میں پانی ڈالتا ہے اسی طرح انف و اذن بھی۔ بخلاف عینین کے کہ متوضی غسل وجہ تو کرتا ہے لیکن داخلِ عینین میں پانی نہیں داخل کرتا۔ گو اس سے یہ وہم پیدا ہو سکتا تھا کہ پھر عینین کے آثام کا ازالہ تو نہیں ہونا چاہیے۔ تو انکی تخصیص کر کے اس وہم کو دفع فرمایا گیا۔

جواب (۳): اَلْعَيْنُ رَاعِدُ الْقَلْبِ یعنی یہ قلب کا جاسوس ہے۔ انسان کے قلب میں جتنے بھی خطرات پیدا ہوتے ہیں ان سب کا منشاء یہ نظر بنتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ مجرم تو اور اعضاء بھی ہیں لیکن یہ بڑا مجرم ہے۔ تو جب بڑے مجرم کے آثام کا ازالہ ہو جاتا ہے تو چھوٹے مجرموں کے اثام کا ازالہ بطریق اولیٰ ہو جائے گا۔ فَلِقَاءُ هَا تَتَضَمَّنُ لِقَاءَ الْكُلِّ۔

مَعَ الْمَاءِ أَوْ مَعَ آخِرِ قَطْرِ الْمَاءِ:

یہ او یا تو شکِ راوی کیلئے ہے اس صورت میں تو مطلب ظاہر ہے۔ یا تنویع کیلئے ہے۔ اور تنویع کی تقریر اس طرح ہے کہ

جیسے بعض ذی جرم نجاسات سریع الزوال ہوتی ہیں اور بعض بطئ الزوال ہوتی ہیں۔ اثام میں بھی یہی حال ہے کہ بعض اثام سریع الزوال ہوتے ہیں تو ان کے متعلق مع الماء فرمادیا اور بعض بطئ الزوال ہوتے ہیں ان کے متعلق مع اخر قطر الماء فرمادیا۔

مباحث الماء و الآثام:

المبحث الاوّل: یہ ہے کہ **ماء** مادی ہے اور آثام غیر مادی (معنویات) ہیں پھر ان کا ازالہ **ماء** کے ساتھ کیسے ہوجاتا ہے۔ بظاہر یہ امر عقل کے خلاف ہے؟ بعنوان آخر مزال (خطایا) ومزیل (ماء) میں مناسبت ہونی چاہیے اور یہاں ان میں بظاہر مناسبت نہیں ہے؟ تو اس کے کئی جواب ہیں۔

جواب (۱): اس کلام میں استعارہ ہے اس طرح کہ **خرجت** استعارہ ہے **عُفِيَتْ وَمُحِيَتْ** سے یعنی ان آثام کو معاف کردیا جاتا ہے۔ **فاستعمل فی المعنویات ما استعمل فی المحسوسات** ۔ تو جو تعبیرات محسوسات میں چلنی چاہیے تھیں ان کو معنویات میں جاری کردیا گیا۔ فلا اشکال۔

جواب (۲): کلام میں مجاز ہے **بحذف المضاف أیْ خرَجَتْ** ۔ یعنی خود خطیئہ نہیں نکلتی بلکہ **اثر الخطیئہ** نکلتی ہے اور وہ **نقطۃ السوداء فی القلب** ہے جس کی تفصیل حدیث میں آئی ہے حضور ﷺ نے فرمایا کہ جب کوئی گناہ کرتا ہے تو اس کے قلب میں ایک سیاہ نقطہ لگادیا جاتا ہے اگر وہ استغفار کرلیتا ہے تو وہ سیاہ نقطہ زائل ہوجاتا ہے اور اگر استغفار نہیں کرتا تو وہ بڑھتا رہتا ہے دوبارہ ذنوب کرنے کی وجہ سے ایک اور سیاہ نقطہ لگ جاتا ہے اور ایک وقت آتا ہے کہ وہ پورے قلب کا احاطہ کرلیتا ہے اور قلب کی حالت ایسی ہوجاتی ہے جیسے لوہے کو زنگ لگ جاتا ہے۔ اور انسانی قلب کا ذنوب سے متاثر ہونا کوئی مستبعد نہیں ہے۔ اس لیے کہ یہ قلب تو آخر قلب ہے۔ حجر اسود، حجر ہوکر خطایا بنی آدم سے متاثر ہوگیا۔ ایک حدیث میں ذکر ہے کہ جب جنت سے نکالا گیا تھا تو یہ سفید تھا۔ اب استیلام کرنے والوں کے ذنوب کی وجہ سے سیاہ ہوگیا ہے۔

حاصل یہ ہے کہ **غسلِ وجہ** وغیرہ اعمال سے اثر خطیئہ زائل ہوتا ہے۔ ان اعمال کی تاثیر بدن انسانی میں ایسے سمجھئے جیسے بچھو کے کاٹنے کی تکلیف سارا بدن محسوس کرتا ہے۔

جواب (۳): حدیث میں نہ استعارہ ہے نہ مجاز بلکہ حقیقت مراد ہے۔ لیکن عالم مثال کے اعتبار سے عالم تین ہیں۔ عالَم تجرد، عالَم مادّی اور ان دونوں کے درمیان ایک عالمِ مثال ہے عالمِ مادی کے اعراض عالمِ مثال میں اجسام وجواہر ہوتے ہیں تو یہ خطایا وذنوب عالمِ مادی کے اعراض ہیں یہ عالمِ مثال میں اجسام وجواہر ہوتے ہیں۔

شئ کا وجودِ مثالی و وجودِ خارجی میں فرق ایسے ہوتا ہے جیسے **وجودِ شعاع فی الشمس و وجودِ شعاع فی الخارج** میں فرق ہے۔ (جیسے ان میں ایک لطیف سا فرق ہے اسی طرح ہر چیز کا ایک وجود مثالی ہے اور ایک وجود خارجی ہے)

جواب (٤): حدیث مذکور حقیقت پر محمول ہے **باعتبارِ هذا العالم** ۔ رہا اب یہ سوال کہ خطایا تو اعراض ہیں اور اعراض تو لاتبقی ہیں۔ تو اس کا حل فلسفہ جدید نے پیش کردیا ہے کہ اعراض بھی تبقی ہوتے ہیں ایسے ایسے آلات ایجاد ہوگئے ہیں۔ جن کے ذریعے ان اعراض کی مقدار بھی معلوم کرلی جاتی ہے حالانکہ ان پر ایک طویل زمانے گذر چکے ہوتے ہیں جیسے ٹیپ ریکارڈ

وغیرہ کے ذریعے صوت کو کیچ کرلیا جاتا ہے۔ سو سال بعد بھی اس کو دوبارہ سنا جاسکتا ہے تو الاعراض لاتبقی والی تحقیق اب ختم ہوگئی ہے۔ فلھذا خطایا کا خرجت مع الماء ہونا موجھ ہوگیا۔ (واللہ اعلم)

المبحث الثانی: حَتّٰی یَخرُجَ نَقِیًّا مِّنَ الذُّنُوبِ کے لفظوں سے بظاہر یہ مفہوم ہوتا ہے کہ سارے گناہ معاف ہوجاتے ہیں، صغائر ہوں یا کبائر۔ حقوق العباد ہوں یا حقوق اللہ حالانکہ یہ دوسرے **ادلہ من القرآن والحدیث** کے معارض ہے۔ جیسے اِن تَجتَنِبُوا کَبَائِرَ مَاتُنهَونَ عَنهُ نُکَفِّر عَنکُم سَیِّاٰتِکُم (الآیۃ) اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ کبائر کے علاوہ سیئات معاف ہوتے ہیں کبائر معاف نہیں ہوتے۔ ترمذی بَابٌ فِی فَضلِ الصَّلوَاتِ الخَمسِ ص۵۲ پر ابوہریرہ ؓ کی حدیث ہے اَلصَّلوٰاتُ الخَمسُ وَالجُمعَۃُ اِلَی الجُمعَۃِ کَفَّارَاتٌ لِمَا بَینَهُنَّ مَا لَم یُغشَ الکَبَائِرُ تو دیکھو! اس حدیث و آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ کبائر معاف نہیں ہوتے۔ پس حدیث الباب کا ان کے ساتھ تعارض ہوگیا۔ اس کا کوئی حل ہونا چاہیے؟ اس کی **متعدد توجیہات ہیں:** جو مندرجہ ذیل ہیں۔

التوجیه الاوّل لهذا الحدیث: قاضی عیاض و محقق نووی نے تخصیص کی ہے کہ حدیث الباب میں ذنوب سے مراد صغائر ہیں۔ عموم مراد نہیں۔ اور قرینہ تخصیص مندرجہ بالا مذکورہ نصوص (آیت وحدیث) ہیں۔

حسنات سے کبائر معاف نہیں ہوتے بلکہ ان کے لیے توبہ واستغفار شرط ہے۔

☆...... قاضی عیاض وغیرہ کی اس تقریر سے مشکل مذکور تو ضرور حل ہوگئی لیکن اس سے اعتزال کی بو آتی ہے۔ (اور اعتزال کی تائید ہوتی ہے) اس لیے حق بات یہ ہے کہ تخصیص نہ کی جائے بلکہ ایسی نصوص کو اپنے عموم پر باقی رکھا جائے۔ اور کبیرہ بلا توبہ بھی معاف ہوسکتا ہے جیسے قرآن پاک میں ہے اِنَّ اللّٰہَ لَا یَغفِرُ اَن یُّشرَکَ بِهٖ وَیَغفِرُ مَا دُونَ ذَالِکَ (الآیۃ) معلوم ہوا کہ تمام کبیرہ وصغیرہ اللہ کی مشیت میں ہیں۔ اللہ چاہے تو کبیرہ بلا توبہ بھی معاف کرسکتا ہے۔ ایسے ہی قُل لِّلَّذِینَ کَفَرُوا اِن یَّنتَهُوا یُغفَرلَهُم مَّا قَد سَلَفَ (الآیۃ) فَلِهٰذَا نَقِیًّا مِّنَ الذُّنُوبِ وغیرہ جیسی نصوص میں تخصیص کریں گے تو ان آیات مذکورہ کے خلاف ومعارض ہونا لازم آئے گا۔ اس لیے تخصیص نہ کی جائے۔

☆...... باقی رہا اس آیت وحدیث (جنکی وجہ سے قاضی عیاض وغیرہ نے تخصیص کو لازم قرار دیا ہے) کا جواب یہ ہے کہ اِذَا اجتُنِبَتِ الکَبَائِرُ جب ہوگا تو پھر سب ہی معاف ہوں گے کبائر بھی اور صغائر بھی۔ کبائر تو اس لیے کہ وہ تو ہیں ہی نہیں اور صغائر حسنات سے معاف ہوجائیں گے اور جب اجتناب کبائر نہیں ہوگا تو پھر سب معاف نہیں ہوں گے تو یہ سلب العموم ہوا۔ رفع ایجاب کلی ہوا جس میں ایجاب البعض کی گنجائش ہوتی ہے یہ عموم السلب وسلب الکلی نہیں (کہ کوئی بھی معاف نہیں) پس بعض کبائر کا برحمۃ اللہ بغیر توبہ کے معاف ہونا نہ اس آیت کے منافی ہے اور نہ ہی اس حدیث کے منافی ہے۔ لہٰذا حدیث مذکور کے اندر ذنوب میں تخصیص کرنے کی ضرورت ہی نہیں۔

علامہ شامیؒ نے بھی اس کے متعلق ذکر کیا ہے کہ اس سے کبائر معاف ہوجاتے ہیں اور تائید میں ابن ماجہ کی ایک حدیث بھی ہے گو وہ حدیث سنداً اتنی قوی نہیں ہے۔ الحاصل ابن ماجہ نے نقل کیا ہے کہ اگر کسی شخص کے گناہ صغائر بھی ہوں اور کبائر

بھی تو حسنات سے صغائر معاف ہو جائیں گے اور اگر کبائر ہوں صغائر نہ ہوں تو اللہ کی رحمت سے ان کی معافی کی بھی امید کی جا سکتی ہے۔ اور نہیں تو اِن میں تخفیف ہو جائے گی۔ اور اگر کسی کے نہ صغائر ہوں نہ کبائر تو پھر اس کی حسنات سے اس کو رفع درجات حاصل ہوگا۔

التوجیه الثانی لهذا الحدیث: حدیث الباب کا مدلول فقط صغائر ہیں کیونکہ حدیث الباب میں فقط خطیہ کا لفظ مذکور ہے چونکہ خطا میں قصد وارادہ نہیں ہوتا اس لیے زیادہ سے زیادہ یہ صغیرہ گناہ بنتی ہے۔ اور حَتّٰی یَخْرُجَ نَقِیًّا مِنَ الذُّنُوْبِ میں اَلذُّنُوْب پر الف لام عہد خارجی کا ہے ذنوب سے مراد ذنوب مذکورہ (اعنی الخطایا) ہیں تو حدیث الباب میں عموم ہے ہی نہیں تو فما الحاجة الی التخصیص۔

التوجیه الثالث لهذا الحدیث: (تاکہ اس کا دوسری احادیث ونصوص سے تعارض ختم ہو جائے) حدیث الباب میں اعضاء وضو کے گناہوں کے بارے میں تعرض ہے ہاتھوں کا گناہ، آنکھوں کا گناہ پاؤں کا گناہ زیادہ تر صغیرہ ہی پر ہوتا ہے۔ مشکوۃ شریف جلد اول بَابُ الْإِیْمَانِ بِالْقَدْرِ، اَلْفَصْلُ الْاَوَّلُ میں ص ۲۱ پر حدیث ہے، جس کے لفظ یہ ہیں اَلْعَیْنَانِ زِنَاهُمَا النَّظْرُ وَ الْاُذُنَانِ زِنَاهُمَا الْاِسْتِمَاعُ وَاللِّسَانُ زِنَاهُ الْکَلَامُ وَالْیَدُ زِنَاهَا الْبَطْشُ وَالرِّجْلُ زِنَاهَا الْخُطٰی وَالْقَلْبُ یَهْوِیْ وَ یَتَمَنّٰی وَیُصَدِّقُ ذَالِکَ الْفَرْجُ اَوْ یُکَذِّبُهٗ تو اب بھی مدلول حدیث صغائر ہی ہوئے نہ کہ عموم۔ لہٰذا اب بھی تخصیص کرنے کی ضرورت نہیں۔

البتہ یہ بات ضروری ہے کہ یہاں حقوق العباد کی تخصیص کرنی ہوگی کما قالوا۔

کیونکہ حقوق العباد نہ حسنات سے معاف ہوتے ہیں نہ توبہ سے معاف ہوتے ہیں وہ تو صاحب حق سے معاف کرانے سے معاف ہوتے ہیں۔ مگر سوچنے کی بات یہ ہے کہ اس قسم کی حدیث میں حقوق العباد درج ہیں بھی یا نہیں؟ حق بات یہ ہے کہ حقوق العباد ذنوب وخطایا میں درج نہیں۔ حقوق العباد کا مفہوم اور ہے اور ذنب و خطیئه کا مفہوم اور ہے فلا حاجة الی التخصیص ایضاً۔

وَأَبُوْ هُرَیْرَةَ ﷺ اِخْتَلَفُوْا فِیْ اِسْمِهٖ:

حضرت ابو ہریرہ ﷺ کا نام اور کنیت:

حضرت ابو ہریرۃ ﷺ کا کیا نام ہے، کیا کنیت ہے؟ اس میں تقریباً چالیس کے قریب قول ہیں راجح یہ ہے کہ ان کا نام عبدالرحمٰن بن صخر ہے۔ کنیت ان کی ابو ہریرہ ﷺ ہے۔

وجه کنیت: بعض روایتوں سے تو یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ان کی ایک هرّه تھی جب باہر بکریاں چرانے جاتے تو اس کو ساتھ لے جاتے اسی سے ان کا میل جول رہتا تو اس سے لوگوں نے ان کو ابو ہریرہ کہنا شروع کر دیا۔ اور بعض روایتوں سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایک مرتبہ حضور ﷺ کی مجلس میں آئے تو اپنی آستین میں هرّه لیے ہوئے تھے آپ ﷺ نے پوچھا کیا ہے؟ عرض یا هرّہ ہے تو اس پر آپ ﷺ نے فرمایا اَنْتَ اَبُوْهُرَیْرَةَ۔

زمانۂ اسلام: ۷ھ میں مسلمان ہوئے ہیں متاخر الاسلام صحابی ہیں۔

مدة صحبت: ان کی مدت صحبت تقریباً کل تین سال بنتی ہے لیکن صحابہ میں سب سے زیادہ احادیث روایت کرنے والے یہی ہیں۔تعداد احادیث مکثرین صحابہ میں پہلے ذکر کی جا چکی ہے۔

سوال: اس سے بعض لوگوں کو یہ وہم ہوتا ہے کہ ابو ہریرة رضی اللہ عنہ کِذْبَ عَلَی النَّبِیِّ ﷺ کو اپنے لیے فی غیر الحلال و الحرام جائز سمجھتے تھے؟

جواب(۱): یہ ہے کہ یہ بالکل غلط ہے۔ابو ہریرة رضی اللہ عنہ کی کثرۃ روایات کی یہ وجہ نہیں اگر یہ وجہ ہوتی تو کیا ابو ہریرة رضی اللہ عنہ کو کوئی زندہ رہنے دیتا؟ بلکہ ان کو تو پکڑ کر ان کا قیمہ بنادیا جاتا۔پھر جبکہ ابو ہریرة رضی اللہ عنہ خود حدیث مَنْ کَذَبَ عَلَیَّ مُتَعَمِّدًا فَلْیَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهٗ مِنَ النَّارِ کے راوی بھی ہیں۔اسی طرح آتا ہے کہ جب کوئی حدیث بیان کرنے لگتے تو پہلے اس حدیث کو پڑھ لیا کرتے تھے۔ بلکہ ان کی کثرتِ روایات کی یہ وجوہ ہیں۔

وجہ (۱): نبی علیہ السلام کی صحبت میں ہر وقت رہنا سفر میں حضر میں کچھ مل جاتا تو کھا لیتے نہ ملتا تو صبر کر لیتے۔خود بیان کرتے ہیں کہ لوگ میرے متعلق یہ خیال کرتے ہیں کہ میں احادیث زیادہ روایت کرتا ہوں۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ مہاجرین تو تاجر لوگ تھے وہ اپنے کاروبار میں مشغول رہتے۔انصار کھیتی باڑی کرنے والے تھے وہ وہاں مشغول رہتے اور میرا کوئی گھر نہ تھا کُنْتُ امْرَأً مِسْکِیْنًا صَحِبْتُ النَّبِیَّ ﷺ عَلٰی شِبَعِ بَطْنِیْ الخ ۔پھر آگے کہتے ہیں کہ میں ایک مجلس میں حاضر ہوا حضور ﷺ اپنی احادیث سنا رہے تھے فرمایا جو شخص اپنی رداء کو بچھالے گا حتی کہ میں اپنی بات چیت ختم کرلوں پھر اس کو جمع کر کے اپنے سینے کے ساتھ لگالے گا تو اس کو ان میں سے کسی چیز کا نسیان نہیں ہوگا تو میں نے ایسا کرلیا فَوَالَّذِیْ نَفْسِیْ بِیَدِهٖ مَانَسِیْتُ مِنْهُ شَیْئًا۔تو کثرت روایت کی وجہ یہاں سے جو معلوم ہوئی وہ کثرتِ ملازمہ اور حضور ﷺ کی توجہ کی برکت کا اثر ہے۔

وجہ (۲): شدةِ حرص علی تحصیل الحدیث ۔ یہ وجہ جیسی ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ میں نظر آئی ہے ایسی کسی اور میں نہیں نظر آئی۔نسائیؒ نے ذکر کیا ہے کہ کوئی حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کے پاس آیا اور اس نے کچھ پوچھا تو زید بن ثابت رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ابو ہریرةؓ کے پاس چلے جاؤ۔اور پھر آگے اپنا یہ واقعہ ذکر کیا کہ ایک دفعہ میں اور ایک صحابی اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ مسجد نبوی میں موجود تھے اور دعائیں کر رہے تھے۔حضور ﷺ تشریف لائے اور ہمارے ساتھ بیٹھ گئے ،فرمایا وہی کرو جو پہلے کر رہے تھے تو زید فرماتے ہیں کہ میں نے اور میرے ساتھی نے دعا کی تو حضور ﷺ نے اس پر آمین کہی۔اس کے بعد ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے دعا کی کہ اَللّٰهُمَّ اَسْئَلُکَ مَاسَئَلَکَ صَاحِبَایَ وَاَسْئَلُکَ عِلْمًا لَایُنْسٰی۔اس پر نبی ﷺ نے آمین کہی زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ میں نے عرض کیا کہ ''اَسْئَلُکَ عِلْمًا لَایُنْسٰی'' تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ سَبَقَ بِهَا الْغُلَامُ الدَّوْسِیُّؓ

صحیح بخاری جلد اول بَابُ الْحِرْصِ عَلَی الْحَدِیْثِ ص ۲۰ پر حضرتِ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے حضور ﷺ سے سوال کیا کہ مَنْ اَسْعَدُ النَّاسِ بِشَفَاعَتِکَ یَوْمَ الْقِیَامَةِ اس پر آپ ﷺ نے فرمایا لَقَدْ ظَنَنْتُ یَا اَبَاهُرَیْرَةَ اَنْ لَّا یَسْأَلُنِیْ عَنْ هٰذَا الْحَدِیْثِ اَحَدٌ اَوَّلَ مِنْکَ لَمَّا رَأَیْتُ مِنْ حِرْصِکَ عَلَی الْحَدِیْثِ ۔پھر

آگے فرمایا أَسْعَدُ النَّاسِ بِشَفَاعَتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَنْ قَالَ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ خَالِصًا مِنْ قَلْبِهِ أَوْ نَفْسِهِ تو اس حدیث سے بھی ابو ہریرہؓ کی شدة حرص علی الحدیث معلوم ہوئی۔

وجه (۳): ابو ہریرہؓ نے بڑے بڑے قدیم الاسلام صحابہ سے بھی حدیثیں سنی ہیں۔ تأخر اسلامی کی وجہ سے جو نقصان ہوا تھا اس طرح اس کا تدارک ہو گیا تھا۔

وجه(٤): حضورﷺ کے بعد ابو ہریرۃؓ سینتالیس (۴۷) سال زندہ رہے ہیں اور فتنوں سے اور عہدوں سے بالکل الگ ہو کر حدیث کی نشر و اشاعت کرتے رہے ہیں۔ یہ وہ وجوہ ہیں جن کی بناء پر ابو ہریرہؓ کثیر الروایہ ہو گئے ہیں۔ ابن عمرؓ جب ان کے جنازہ سے فارغ ہوئے تو حسرت سے یہ الفاظ کہے كَانَ يَحْفَظُ حَدِيثَ النَّبِيِّ ﷺ عَلَى الْمُسْلِمِينَ۔ حضرت ابو ہریرہؓ، ذیل صحابہؓ حضرت عمرؓ، عثمانؓ، علیؓ، طلحہؓ، زبیرؓ، عائشہؓ وغیرہ ان سب کے سامنے احادیث بیان کرتے تھے اور یہ سب ان کی بیان کردہ احادیث پر اعتماد کرتے تھے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ صحابہ کرام کا انکی دیانت و امانت پر اجماع تھا۔ اسی وجہ سے وہ ان کی طرف مراجعت کرتے تھے۔

سن وفات: اٹھتر (۷۸) سال کی عمر میں ۵۷ھ میں ان کا وصال ہوا۔

لفظ ابو ہریرہؓ کے انصراف و عدم انصراف کی بحث:

اس بارے میں تفصیل یہ ہے کہ ابو اور ہریرۃ کو اگر الگ الگ خیال کیا جائے تو یہ منصرف ہے اور اگر یہ خیال کیا جائے کہ یہ دونوں ملکر علم بن گئے ہیں تو پھر یہ غیر منصرف ہے۔ اسباب منع صرف میں سے ایک علمیت اور ایک تانیث ہوگی۔ عموماً اس کو غیر منصرف ہی پڑھا جاتا ہے۔

وَفِي الْبَابِ عَنْ عُثْمَانَ وَثَوْبَانَ وَالصُّنَابِحِيِّ الخ:

صنابحی کتنے هیں: فضل طہور کے باب کی روایت میں ایک راوی عبد اللہ صنابحی آتے ہیں جس کا منصف نے فی الباب میں حوالہ دیا ہے۔ اب اس پر بحث چل پڑی کہ صنابحی کتنے ہیں۔ عموماً رواۃ جو ذکر کرتے رہتے ہیں تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صنابحی چھ (۶) ہیں۔

(۱) صنابحی بن الاعسر (۲) صُنَابحی الأحمسی (۳) عبد الرحمٰن بن عُسیلہ الصنابحی (۴) ابو عبد اللہ صُنَابحی (۵) عبد اللہ صنابحی (۶) ابو عبد الرحمٰن صُنَابحی

حافظ نے یعقوب بن ابی شیبہ اور امام بخاری سے نقل کیا ہے کہ صُنَابحی دو (۲) ہیں۔

(۱) صنابحی بن الاعسر اسی کو کبھی صنابحی الاحمسی کہہ دیا جاتا ہے۔

(۲) دوسرا عبد الرحمٰن بن عسیلہ صُنَابحی یہ غیر صحابی ہے۔ راوی عن ابی بکر الصدیقؓ ہے۔ حضورﷺ کا زمانہ اس نے پایا ہے لیکن لقاء نہیں ہوا ہے۔ ابو عبد اللہ بھی صحیح ہے اور یہ اس کی ہی کنیت ہے۔ باقی عبد اللہ صُنَابحی غلط ہے۔ اس نام کا فضل طہور کا

راوی کوئی صنابحی نہیں ہے، اسی طرح ابوعبدالرحمٰن صنابحی یہ بھی راویوں کی غلطی ہے۔

امام ترمذیؒ کی اس مقام میں ذکر کی گئی کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ صنابحی تین ہیں۔ دوتو وہی ہیں جن کا مندرجہ بالا ذکر ہوا تیسرا عبداللہ صنابحی ہے یہ صحابی ہے۔ فضل طہور کا نبی ﷺ سے راوی ہے۔ ہاں ابوعبدالرحمٰن غلط ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک بھی معلوم ہوتا ہے کہ صنابحی تین ہیں۔ کیونکہ مؤطا مالک کی فضل طہور کی سند میں لکھا ہوا ہے عَنْ عَبْدِاللّٰهِ الصُّنَابِحِيِّ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ ۔

مگر دوسرا فریق: یہ کہتا ہے کہ مؤطا امام مالکؒ کی سند میں ابی کا لفظ حذف ہوگیا ہے اصل میں تھا عَنْ أَبِيْ عَبْدِاللّٰهِ الخ۔ اور قال کا لفظ اسی طرح لفظ عن یہ اتصال کا تقاضہ نہیں کرتے جیسے یہ اتصال میں چلتے ہیں ایسے ہی یہ انفصال میں بھی چلتے ہیں۔ لہٰذا یہ بھی وہی عبدالرحمٰن بن عسیلہ صنابحی ہیں۔ لہٰذا صنابحی صرف دو (۲) ہی ہیں تین نہیں اور ترمذی کی روایت کے بارے میں یہ ہے کہ اس کے نسخے مختلف ہیں۔ ہندوستانی نسخوں میں تو عبارت اسی طرح ہے جیسا کہ ملاحظہ کی گئی۔ لیکن مصری نسخوں میں عبارت اس طرح ہے۔

''وَالصُّنَابِحِيُّ هٰذَا الَّذِيْ رَوٰى عَنِ النَّبِيِّ ﷺ فِيْ فَضْلِ الطُّهُوْرِ هُوَ الصُّنَابِحِيُّ الَّذِيْ رَوٰى عَنْ أَبِيْ بَكْرٍ ن الصِّدِّيْقِ الخ''۔ لہٰذا ایک تو یہ صنابحی جس کا نام عبدالرحمٰن عسیلہ جس کی کنیت ابوعبداللہ ہے اور دوسرا صنابحی ابن الاعسر الاحمسی ہے۔ تو اس طرح ترمذی و مالک کی رائے بھی یعقوب بن ابی شیبہ اور امام بخاری کی رائے سے موافق ہوگئی کہ صنابحی دو (۲) ہی ہیں۔

وَإِنَّمَا حَدِيْثُهُ قَالَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُوْلُ إِنِّيْ مُكَاثِرٌم بِكُمُ الْأُمَمَ فَلَا تَقْتَتِلُنَّ بَعْدِيْ:

تو اس صنابحی الاحمسی کی فضل طہور کی روایت نہیں بلکہ اس کی یہ مذکورہ روایت ہے جو بھی لکھی گئی۔

سوال: قتل وقتال کے بعد بھی تو مقتول امت ہی میں شمار ہوتا ہے پھر یہ قتل وقتال کثرت کے منافی کیسے ہوا جس کی وجہ سے منع کیا گیا؟

جواب: یہ ہے کہ امت کی دو قسمیں ہوتی ہیں ایک امتِ دعوت دوسری امتِ اجابت۔ اگر مراد امت دعوت کی کثرت ہے تو پھر یہ قتل وقتال کثرت کے منافی اس طرح ہوا کہ اگر یہ زندہ رہتا تو اس سے کثرت ہوتی، نسل چلتی، امت بڑھتی، جب یہ قتل ہوگیا تو اس سے نسل منقطع ہوگئی کثرت میں فرق آگیا اس لیے قتل سے منع فرمایا۔ اور اگر امت سے مراد امتِ اجابت کی کثرت ہے تو پھر یہ قتل وقتال کثرت کے منافی اس طرح ہے کہ بعض دفعہ آدمی اس کو حلال سمجھ بیٹھتا ہے جس سے کافر ہوجاتا ہے اور امتِ اجابت سے نکل جاتا ہے اس لیے اس سے منع فرمایا۔ واللّٰہ اعلم۔

بَابُ مَاجَاءَ مِفْتَاحُ الصَّلٰوةِ الطُّهُوْرُ

مفتاح الصلوٰۃ الطهور میں صلوٰۃ کو استعارہ بالکنایہ کے طور پر باب کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے وجہ تشبیہ یہ ہے کہ جیسے

باب (دروازہ) انسان کی حفاظت کا ذریعہ ہوتا ہے۔اسی طرح صلوٰۃ بھی آخرت میں مصلّی کے لیے حفاظت کا ذریعہ ہے۔ پھر صلوٰۃ کیلئے مفتاح کو ثابت کیا۔ یہ استعارۂ تخییلیہ ہے۔ صلوٰۃ کا غلق (تالا) حدث ہے۔ یہ عبارت نبی علیہ الصلوٰۃ والتسلیم کے کمال بلاغت پر دال ہے۔ یعنی جس طرح اگر کوئی تالے کو چابی کے ساتھ کھول کر اندر داخل ہوتا ہے تو یہ قانون کے مطابق ہوتا ہے اگر کوئی تالے کو توڑ کر اندر داخل ہوتا ہے تو یہ قانون کے خلاف سمجھا جاتا ہے اسی طرح صلوٰۃ مع الطہارت ہوگی تو یہ قانون شریعت کے موافق سمجھا جائے گا اور اگر کوئی بغیر طہارت کے صلوٰۃ میں داخل ہوتا ہے تو یہ قانون شریعت کی خلاف ورزی ہوگی۔

سوال: حاصل اس عنوان کا بعینہٖ وہی معلوم ہوتا ہے جو سب سے پہلے عنوان کا حاصل تھا پس اس طرح مصنف کی کلام میں تکرار معلوم ہوتا ہے؟

جواب: یہ ہے کہ مصنف کا مقصد تاکید ہے تاکہ شرطیۃ الطہارت میں صحۃ الصّلوٰۃ ذہنوں میں راسخ ہو جائے اور اس مضمون میں زیادہ سے زیادہ زور پیدا ہو جائے۔

﴿ص ۵﴾ حَدَّثَنَا هَنَّادٌ .... عَنْ سُفْيَانَ:

عن سفیان: سفیان دو ہیں۔ ایک سفیان بن عیینہ ہے ایک سفیانِ ثوری ہے سند میں اس کی کوئی وضاحت نہیں کہ یہاں پر کون مراد ہے اور کون مراد نہیں اس سے بظاہر بعد میں آنے والی حدیث اور اس کی سند کے ضعیف ہو جانے کا وہم پیدا ہو جاتا ہے۔

جواب: یہ ہے کہ ضعف کا یہ وہم مندفع ہے کیوں کہ دونوں سفیان ثقہ ہیں جو بھی سفیان مراد ہوگا ہر حال میں سند قوی ہوگی۔

عَنْ عَبْدِاللّٰهِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَقِيْلٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَنَفِيَّةِ عَنْ عَلِيٍّ رضی اللہ عنہ :

محمد بن مسلم بن شہاب زہری کے اساتذہ میں اگر یہ لفظ آجائے۔ خالد بن عُقیل ہو یا بنو عُقیل ہو پھر تو اس کو مصغّر پڑھنا ہے۔ ان تین جگہ کے علاوہ باقی ہر جگہ یہ مکبّر پڑھا جائے گا۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ کو کرم اللہ وجہہ کہنے کی وجہ:

عام صحابہ کی طرح حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ساتھ بھی اگر رضی اللہ عنہ کہہ دیا جائے تو بھی کوئی فرق نہیں پڑتا۔ لیکن زیادہ تر حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ساتھ رضی اللہ کی بجائے کرم اللہ وجہہ چلتا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی خصوصیت ہے کہ مدّت العمران سے شرک نہیں ہوا ہے۔ بچے تھے تو حضور ﷺ کی صحبت میں آگئے۔ ظاہر ہے کہ مربی کے مربوبؒ میں اخلاق سرایت کرتے ہی ہیں۔ اس لیے حضرت علی رضی اللہ عنہ نے مدت العمر ایک بت کو بھی سجدہ نہیں کیا۔ یہ ان کی ایسی خصوصیت ہے جو کسی اور صحابی کو بھی حاصل نہیں حتیٰ کہ عشرہ مبشرہ کو حاصل نہیں۔ واللہ اعلم۔

وَتَحْرِيْمُهَا التَّكْبِيْرُ وَ تَحْلِيْلُهَا التَّسْلِيْمُ:

اس کی شرح ابواب الصلوٰۃ میں آئے گی کیوں کہ اس جگہ حدیث لائے اور حوالہ عن علی کا دیا ہے جبکہ وفی الباب میں

ابوسعید کا حوالہ دیا ہے۔ پھر اس کو ابواب الصلوٰۃ میں ابوسعید سے ذکر کیا اور وفی الباب میں عن علی کا حوالہ دے دیا ہے۔ اس طرح کا تکرار غالباً مصنف سے کسی اور حدیث کے بارے میں نہیں ہوا ہے۔

نوٹ: سند میں مدار تحویل سفیان ہیں۔

وَهُوَ مُقَارِبُ الْحَدِيْثِ:

یہ چوتھے یا پانچویں درجے کی تصدیق کا لفظ ہے۔ اس لفظ کو دونوں طرح بڑھ سکتے ہیں۔ مُقَارِبُ الْحَدِيْثِ (بصيغة الفاعل) أى يُقَارِبُ حَدِيْثُهُ حَدِيْثَ ثِقَاتٍ۔ اس کو مُقَارَبُ الْحَدِيْثِ (بصیغۃ المفعول) بھی پڑھ سکتے ہیں أی يُقَارَبُ حَدِيْثُهُ حَدِيْثَهُ۔

"بَابُ مَا يَقُوْلُ إِذَا دَخَلَ الْخَلَاءَ"

شریعت نے مختلف اوقات میں مختلف دعائیں اور اذکار مقرر فرمائے ہیں۔ من جملہ ان کے دخول خلاء کے وقت بھی ذکر مقرر فرمایا ہے۔ خلآء کا معنی خلا الملأ (خالی جگہیں) ہے اس کا اطلاق صحراء میں جو نشیبی جگہ ہو اس پر بھی ہوتا ہے اس کا اطلاق کنیف پر بھی ہوتا ہے اس لیے کہ عام طور پر ایسی جگہیں انسانوں سے خالی ہوتی ہیں۔ قضائے حاجت کی جگہوں کے مختلف اسماء اور تعبیرات ہیں۔ (۱) مرحاض، (۲) کنیف، (۳) خلآء۔ عرب لوگ ان کا کنایۃً ذکر کرتے ہیں تصریح کرنے کو اچھا نہیں سمجھتے ہیں۔ یہ بات ہمارے ہاں بھی پائی جاتی ہے۔ حدیث پاک میں اس موقع پر جس دعا (اَللّٰهُمَّ إِنِّىْ أَعُوْذُبِكَ مِنَ الْخُبُثِ وَالْخَبَائِثِ) کو پڑھنے کا ذکر ہے اس کے بارے میں اختلاف ہے کہ یہ کب پڑھی جائے؟۔

جمهور کے نزدیك: بول و براز کی حالت میں اور کشف عورت کی حالت میں ذکر منع ہے اس لیے وہ تو اس کے قائل ہیں کہ اگر صحراء ہو تو پھر کشف عورت سے پہلے پڑھ لے۔

اور اگر تیار کی ہوئی جگہ میں جاتا ہو تو پھر داخل ہونے سے پہلے پڑھے۔ اگر اس کو نسیان ہو گیا اور بغیر پڑھے داخل ہو گیا تو پھر اس کو نہ پڑھے بلکہ دل میں خیال کر لے۔

امام مالکؒ کے نزدیك: سب جائز ہے اس دعاء کو بیت الخلاء کے اندر بھی پڑھ لے اور کشف عورت کی حالت میں بھی۔

دلائل مالکیه: دلیل اول: ایک دلیل تو یہی حدیث پاک ہے كَانَ النَّبِىُّ ﷺ إِذَا دَخَلَ الْخَلَآءُ الخ۔ جس سے یہی سمجھ میں آتا ہے کہ رسول اللہ داخل ہو کر اس کو پڑھتے تھے۔

دلیل ثانی: ایک دوسری حدیث میں ہے كَانَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ يَذْكُرُ اللّٰهَ عَلٰى كُلِّ أَحْيَانِهٖ تو یہ بھی احیان میں سے ایک حین ہے اس کے عموم میں یہ بھی داخل ہے۔

جمهور کی طرف سے جوابات: حدیث الباب کا جواب یہ ہے کہ یہاں دَخَلَ بمعنی أَرَادَ الدُّخُوْلَ ہے مجازاً اور یہ مجاز شائع، ذائع ہے جیسے إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلٰوةِ أَىْ إِذَا أَرَدْتُّمُ الْقِيَامَ إِلَى الصَّلٰوةِ اور وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ

فَاسْتَعِذْ بِاللّٰهِ أَیْ إِذَا أَرَدْتَّ الْقِرَاءَ ةَ۔ بہت کثرت سے یہ مجاز استعمال ہوا ہے اس مجاز کی مزید تائید امام بخاری کی ادب المفرد سے بھی ہوتی ہے کیونکہ اس میں تو لفظ ہی اراد الدخول کا ہے۔

دوسری حدیث کا جواب(۱): کہ اس کی بعض روایتوں میں مِنَ الْغَائِطِ إِلَّاحَالَةَ کَشْفِ الْعَوْرَةِ کا استثناء موجود ہے۔

(۲): اس حدیث میں ذکر سے مراد ذکر قلبی ہے۔ وَلَا نُلْزَمُ فِیْهِ لِأَنَّ الْکَلَامَ فِیْ ذِکْرِ اللِّسَانِیِّ۔

الحاصل: اس میں یہ بھی ایک مذہب ہے۔

﴿ص۵﴾ حَدَّثَنَا قُتَیْبَةُ وَهَنَّادٌ ...... شُعْبَةَ عَنْ عَبْدِالْعَزِیْزِ بْنِ صُهَیْبٍ ...... عَنْ أَنَسٍ رضی اللہ عنہ :

یعنی عبدالعزیز جو شعبہ کا استاذ ہے کبھی تو اس کا لفظ اَللّٰهُمَّ إِنِّیْ أَعُوْذُبِکَ ہوتا ہے اور کبھی أَعُوْذُ بِاللّٰهِ کا لفظ ہوتا ہے۔ پہلا لفظ خطاب کا ہے اور اپنی جگہ یہ بھی موجہ ہے وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَیْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِیْدِ اللہ ہمارے قریب ہیں اور دوسرا لفظ غائب کا ہے یہ بھی اپنی جگہ موجہ ہے اللہ کی ذات ہم سے غائب ہے یعنی ہمارے حواس اور وہم سے منزہ ہے۔

مِنَ الْخُبْثِ وَالْخَبِیْثِ أَوِ الْخُبُثِ وَالْخَبَائِثِ:

پہلی روایت میں خبث کا لفظ دو احتمال رکھتا ہے۔ یہ بھی احتمال رکھتا ہے کہ مصدر ہو جو ضد الطیب ہے۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ جمع ہو اور بعد میں تخفیف کی وجہ سے ساکن کر دیا گیا ہو۔ تو پہلی وجہ میں استعاذہ ہو جائے گا فرد سے۔ دوسری صورت میں استعاذہ ہو جائے گا جماعت سے۔ یعنی اہل جماعت سے بھی استعاذہ اور فرد سے بھی استعاذہ ہو جائے گا۔

الحاصل: یہ لفظ بضم الباء اور بسکون الباء دونوں طرح مروی ہے اور بسکون الباء کی صورت میں اس میں دو احتمال مذکورہ ہیں۔ دوسری روایت میں لفظ خبث، خبیث کی جمع ہے اور خبائث خبیثۃ کی جمع ہے پہلے لفظ سے مراد ذکور شیاطین ہیں اور دوسرے لفظ سے مراد اناث شیاطین ہیں۔ دونوں سے استعاذہ ہے۔ واللہ اعلم۔

شریعت نے اس موقع پر استعاذہ کی تعلیم جو دی ہے اس کی حکمت اور وجہ یہ ہے کہ شیاطین انسان کے ازلی دشمن ہیں۔ جیسے قرآن پاک میں ہے أَرَأَیْتَکَ هٰذَا الَّذِیْ کَرَّمْتَ عَلَیَّ لَئِنْ أَخَّرْتَنِیْ إِلٰی یَوْمِ الْقِیٰمَةِ (الآیۃ) اس آیت سے سمجھ آیا کہ شیاطین انسان کے ازلی دشمن ہیں۔ اور یہ شیاطین انسان سے قوی بھی ہیں اس لیے کہ ان کی تخلیق نار سے ہے اور انسان کی تخلیق ارض سے ہے اور نار ارض سے قوی ہے۔ اور یہ شیاطین انسان سے غائب بھی ہیں۔ جیسے قرآن پاک میں ہے: إِنَّهُ یَرٰکُمْ هُوَ وَقَبِیْلُهُ مِنْ حَیْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ۔ یہ مخفی ہیں۔ مخفی دشمن کا ضرر ظاہری دشمن سے زیادہ ہوتا ہے۔ انسان جب قضائے حاجت کیلئے ان جگہوں میں جاتا ہے تو یہ شیاطین وہاں ہوتے ہیں مثل مشہور ہے کہ الجنس یمیل الی الجنس۔ وہاں انسان تنہا ہوتا ہے اور ہوتا بھی غیر مسلح ہے اس لیے کہ ان کے ساتھ مقابلہ کرنے کا اسلحہ ذکر اللہ ہے اور قضاء حاجت کے دوران ذکر اللہ منع ہے۔ ایسی حالت میں ان کی طرف سے انسان کو ضرر پہنچنے کا زبردست خطرہ ہوتا ہے۔ تو شریعت نے اللہ تعالیٰ کے ساتھ استعاذہ کرنے کی تربیت دی جس کی وجہ سے انسان اس دوران اس ضرر سے محفوظ ہو جاتا ہے۔

قَالَ أَبُوْعِيسٰى حَدِيْثُ أَنَسٍ أَصَحُّ شَيْءٍ فِيْ هٰذَا الْبَابِ وَأَحْسَنُ وَحَدِيْثُ زَيْدِ بْنِ أَرْقَمَ فِيْ إِسْنَادِهِ اِضْطِرَابٌ:

یہ حدیث پاک حضرت انس ﷺ سے بھی مروی ہے اور حضرت زید بن ارقم ﷺ سے بھی مروی ہے۔ مصنف نے حضرت انس ﷺ کی حدیث کو ذکر کیا ہے اور زید بن ارقم ﷺ کی حدیث کا حوالہ فی الباب میں دے دیا ہے۔ اس کو ذکر نہیں کیا ہے۔ اور نہ ذکر کرنے کی وجہ بتائی۔ اس کی سند میں اضطراب معلوم ہوتا ہے۔

اضطراب کی تعریف: اضطراب یہ ہے کہ راوی اختلاف کرے کوئی کچھ ذکر کرے کوئی کچھ ذکر کرے یہ اختلاف سند میں بھی ہوتا ہے اور متن میں بھی ہوتا ہے۔ کبھی اس اضطراب سے مدلول اور معنی نہیں بدلتے ہیں۔ جس کو کوئی ذکر کرتے ہوئے یوں کہہ دے عَنْ عَبْدِالرَّحْمٰنِ بْنِ عُسَيْلَةَ الصُّنَابِحِيِّ کوئی کہدے ابوعبداللہ صنابحی۔ کوئی کہہ دے عبدالرحمٰن صنابحی۔ کوئی کہہ دے لَاتُقْبَلُ صَلٰوةٌ بِغَيْرِ طُهُوْرٍ۔ کوئی کہدے لَاتُقْبَلُ صَلٰوةٌ إِلَّا بِطُهُوْرٍ۔ تو اس اضطراب سے مدلول نہیں بدلا ہے۔ اس قسم کا اضطراب مضر نہیں ہوتا اور کبھی اضطراب سے معنیٰ اور مدلول کی تبدیلی ہو جاتی ہے اس قسم کا اضطراب مضر ہوتا ہے۔ محدثین اس کو دفع کرنے کی کوشش کرتے ہیں اگر دفعہ ہو جائے تو فبھا اگر دفعہ نہ ہو تو پھر ایسا اضطراب حدیث کے اندر ضعف پیدا کر دیتا ہے جس کی وجہ سے حدیث رد ہو جاتی ہے۔ پس زید بن ارقم کی حدیث کا اضطراب اسی طرح کا اضطراب ہے۔

اضطراب کی تقریر اور اس کی اقسام: زید بن ارقم ﷺ کی اس حدیث کی سند میں قتادۃ ایک راوی ہے اس کے اربعہ تلامذہ ہیں۔ (۱) سعید (۲) ھشام (۳) شعبہ (۴) معمر۔ ان میں تین اختلاف ہیں۔

(۱) سعید، شعبہ، معمر تینوں قتادہ اور حضرت زید بن ارقم کے درمیان واسطہ ذکر کرتے ہیں۔ ھشام واسطہ ذکر نہیں کرتا۔

(۲) سعید، شعبہ دونوں قاسم بن عوف کا واسطہ ذکر کرتے ہیں۔ معمر نضر بن انس کا واسطہ ذکر کرتا ہے۔

(۳) معمر درجہ صحابی میں انس ذکر کرتا ہے اور باقی تین زید بن ارقم ذکر کرتے ہیں فصارت الاضطرابات ثلاثۃ......

قَالَ أَبُوْعِيسٰى سَئَلْتُ مُحَمَّدًا الخ:

یعنی میں نے اپنے استاذ محمد بن اسمٰعیل بخاری سے اس اضطراب کا حل پوچھا۔ **فَقَالَ يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُوْنَ قَتَادَةُ رَوٰى عَنْهُمَا جَمِيْعًا۔**

تقریر مراجع فی ضمیر عنهما: اس ضمیر کے مرجع میں چار احتمال ہیں۔ (۱) **زَيْدُ بْنُ أَرْقَمَ مَعَ قَاسِمٍ** ۔ (۲) **زید بن ارقم مع نضر** (۳) **زید بن ارقم مع انس** (۴) اس کا مرجع قاسم اور نضر ہو اس وقت معنیٰ ہو گا **قَتَادَةُ يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُوْنَ رَوٰى عَنْهُمَا جَمِيْعًا** ۔ پہلے تینوں احتمال باطل ہیں اس لیے کہ قتادہ کی پیدائش کے بارے میں مختلف قول ہیں۔ ایک قول یہ ہے کہ ٦٧ میں پیدا ہوئے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ ٦٣ میں پیدا ہوئے۔ تیسرا یہ ہے کہ ٦٤ میں پیدا ہوئے۔ چوتھا یہ ہے کہ ٦١ میں پیدا ہوئے۔ جب کہ زید بن ارقم ٦٠ میں فوت ہو جاتا ہے پس اتحادِ زمانہ ممکن ہی نہیں۔ تو پھر کیسے ممکن ہے کہ قتادہ کی

روایت عن زید بن ارقم ہو لہذا جز کی نفی سے کل کی نفی ہوئی۔ لہٰذا تینوں احتمال باطل ہوئے، پس چوتھا احتمال متعین ہوا۔ یعنی احتمال ہے کہ قتادۃ نے قاسم سے بھی روایت کیا ہو اور نضر سے بھی یعنی دونوں کی وساطت صحیح ہے۔ تو اس طرح امام بخاری کی اس کلام سے اضطرابات ثلثہ میں سے اضطراب ثانی رفع ہو گیا۔ پہلا اور تیسرا اضطراب باقی رہ گیا۔ اگر غور کیا جائے تو بخاری کی اس کلام سے پہلا اضطراب بھی رفع ہو گیا ہے۔ اس طرح کہ قتادہ ؒ اور زید بن ارقم ؓ کی سند میں وساطت ہے۔ ھشام کی سند میں جو وساطت نہیں وہ مرجوح اور منقطع ہے۔ اب صرف اضطراب ثالث باقی رہ گیا۔ اس کا امام بخاریؒ نے جواب نہیں دیا ہے اس لیے کہ تیسرا اختلاف درجۂ صحابی میں ہے اور صحابی حضرت زید بن ارقم ؓ ہیں یا حضرت انس ؓ ہیں یہ اختلاف اگر رفع نہ بھی ہو باقی بھی رہ جائے تو بھی نقصان دہ نہیں ہے کیونکہ صحابہ ؓ سب عدول ہیں۔ واللہ علم۔

بَابُ مَا يَقُوْلُ إِذَا خَرَجَ مِنَ الْخَلَاءِ

مصنفؒ نے بڑی ذہانت کی ہے کہ پہلے بَابُ أَدَبِ الدُّخُوْلِ کو بیان کیا اور اب بَابُ أَدَبِ الْخُرُوْجِ کو بیان کرتے ہیں۔

﴿ص ۷﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ حُمَيْدِ بْنِ إِسْمَاعِيْلَ .... عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهَا:

ہندوستانی نسخوں میں تو سند اسی طرح ہے لیکن یہ غلط ہے۔ کتب رجال میں محمد بن حمید بن اسماعیل نام کا کوئی شخص مالک بن اسماعیلؒ کا تلمیذ نہیں ہے بلکہ صحیح مصری نسخوں کی عبارت ہے محمد بن اسماعیل۔ لیکن مصری نسخوں میں ایک اور غلطی ہے وہ یہ کہ محمد بن اسماعیل کے بعد حَدَّثَنَا حُمَيْدٌ حَدَّثَنَا مَالِكُ بْنُ إِسْمَاعِيْلَ ہے اس حمید کا ذکر بھی غلط ہے۔ صحیح سند اس طرح ہے۔ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيْلَ حَدَّثَنَا مَالِكُ بْنُ إِسْمَاعِيْلَ۔

امام بخاری کی کتاب أَدَبُ الْمُفْرَدُ میں سند اسی طرح لکھی ہے اور یہی صحیح ہے۔

حضرت عائشہ رضی اللہ سو کے کچھ حالات:

حضرت عائشہؓ بھی مکثرین صحابہ میں سے ہیں ان کی مرویات بھی ہزار سے زائد ہیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انکے ساتھ مکۃ المکرّمہ میں نکاح فرمایا جب انکی عمر چھ سال کی تھی۔ بعض روایتوں میں ہے کہ سات سال کی تھی۔ انّ دونوں میں تطبیق اسطرح ہے کہ نکاح کے وقت عمر چھ سال کچھ ماہ تھی تو بعض نے کسر کو حذف کر کے چھ کو نقل کیا اور بعض نے کسر کو پورا سال شمار کر کے سات سال کو روایت کر دیا۔ پھر نو سال کی عمر میں (ہجرت کے دوسرے سال) مدینہ میں رخصتی ہوئی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جب اس دنیا سے پردہ فرمایا تو حضرت عائشہؓ کی عمر اٹھارہ سال تھی۔ تو زوجیت میں کل عمر ۹ سال ہوئی۔

حضرت عائشہ رضی اللہ سو کا علمی کمال:

بڑی عالمہ، فاضلہ، فصیحہ، بلیغہ تھیں، شاعرہ بھی تھیں، بڑے بڑے مسائل میں صحابہ ؓ ان کی طرف رجوع کرتے تھے۔ بلکہ ایک روایت میں ہے خُذُوْا ثُلُثَیْ دِيْنِكُمْ عَنْ هٰذِهِ الْحُمَيْرَةِ۔

حضرت عائشہ رضی اللہ سو کا جود وسخا:

جود وسخا میں بھی بے مثال تھیں عبداللہ بن زبیر ﷺ کے زمانہ میں روزہ کی حالت میں ایک لاکھ درہم ایک دن میں تقسیم کیے۔ جب افطاری کا وقت ہوا تو ایسی روٹی پر افطاری فرمائی کہ جس کے ساتھ سالن نہیں تھا۔

وصال: ۱۷ رمضان المبارک ۵۷ھ میں مدینہ میں انتقال ہوا۔ حضرت ابو ہریرۃ ﷺ نے انکا جنازہ پڑھایا۔ ''ان کی طرف سے ابوھریرۃ ﷺ اس وقت مدینہ کے والی تھے۔''

مرقد مبارک: جنت البقیع میں مدفون ہوئیں۔ حضرت عائشہؓ کے اور بھی بے شمار فضائل ہیں جن کے لیے دفتر درکار ہیں۔

قَالَ غُفْرَانَکَ:

یہ منصوب ہے اور واحد متکلم فعل محذوف کا مفعول ہے أیْ أَطْلُبُ غُفْرَانَکَ۔

معنیٔ غفر: غفر کا معنی ''ستر'' ہوتا ہے پھر ''ستر'' عام ہے بالمحو ہوتا ہے اور کبھی بعدم الاظہار ہوتا ہے۔ اس لیے غفران کے دونوں معنی کیے جاتے ہیں عفو بھی اور ستر بھی۔

سوال: یہاں یہ سوال ہوتا ہے کہ طلبِ مغفرت تو تلبس بالمعصیۃ پر ہوتا ہے قضاء حاجت کرنے والے سے کونسی معصیت ہوئی ہے جو اس موقعہ پر طلب مغفرت کی عملی تعلیم دی گئی ہے؟ اسکے متعدد جواب ہیں۔

جواب (۱): قضائے حاجت کے دوران شیاطین جو اعداء اللہ ہیں انکے ساتھ تلبس رہا۔ تو یہ ذنب ہے لہٰذا اس پر استغفار ہونا چاہیے۔

جواب (۲): قضائے حاجت کے دوران ذکر لسانی کا منقطع رہنا ذنب اور تقصیر ہے لہٰذا اسپر استغفار ہونا چاہیے۔

جواب (۳): قضائے حاجت کے دوران اللہ کی طرف سے قضائے حاجت کرنے والے کو نعمت عظیم حاصل ہوئی وہ اس طرح کہ غذا کے زہریلے فضلات سہولت کے ساتھ خارج ہوگئے۔ جان چھوٹ گئی اب اللہ کی اس نعمت کا فوراً شکریہ ادا کرنا چاہیے تھا مگر شکر کو ادا کرنے میں تاخیر ہوگئی کیونکہ یہ حالت محل شکر کے ادا کرنے کے مناسب نہیں تھا اور یہ تاخیر ذنب و تقصیر ہے۔ **فاستغفر علیہ۔**

ویرد علی التوجیہات الثلاثۃ:

سوال: یہ وارد ہوتا ہے کہ یہ امور مذکورہ ذنب و معصیت تب بنتے جب قضائے حاجت کرنے والے کے اختیار سے ہوتے۔ حالانکہ اس نے تو قضائے حاجت کی ہے یہ تو امر طبعی و اضطراری ہے تو پھر امورِ مذکورہ ذنب کیسے بن گئے؟ اسکے متعدد جوابات ہیں۔

جواب (۱): یہ ہے کہ یہ درست ہے کہ قضائے حاجت امر طبعی و اضطراری ہے۔ لیکن اسمیں کچھ نہ کچھ ہمارے اختیار کو بھی دخل ہے۔ ہمیں تو حکم تھا کہ جان بچانے کی حد تک صدِ رمق کی حد تک کھائیں اور پئیں۔ لیکن ہم نے اس حد سے تجاوز کیا اور کھانے پر ایسا حملہ کیا جیسا کہ بھوکا ہاتھی حملہ کرتا ہے۔ جسکے نتیجہ میں بار بار تقاضا ہوا اور بار بار امور مذکورہ لازم آئے۔ اس اعتبار

سے امورِ مذکورہ قضائے حاجت کرنے والے کے حق میں ذنب بن جاتے ہیں۔

جواب (۲): یہ تسلیم ہے کہ قضائے حاجت امر طبعی واضطراری ہے۔ جسکی وجہ سے امور مذکورہ کے پیدا ہونے میں انسان بے بس ہوتا ہے۔ لیکن امور مذکورہ نظراً الی ذاتھا کی قباحت میں کوئی شک نہیں، امید ہے کہ اللہ تعالیٰ ان امور پر ہم سے مواخذہ نہیں فرمائیں گے کیونکہ اسمیں بے بس ہیں۔ مگر ذات کے اعتبار سے قبیح ہونے کی بناء پر استغفار کرنا بھی بہت مناسب ہے۔ اس استغفار کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اے اللہ اس قبیح کے مفسد سے مجھے محفوظ رکھ۔ زہر تو آخر زہر ہوتا ہے اسکی خاصیت ہلاک کرنا ہے خواہ اسکو اپنے علم واختیار سے کھایا جائے یا علم واختیار کے بغیر، یہاں پر ایک سوال وارد ہوتا ہے:

سوال: وہ یہ ہے کہ استغفار مذکور نظراً الینا تو موجہ ہے لیکن نظراً الیہ صلی اللہ علیہ وسلم بظاہر غیر موجہ ہے۔ کیونکہ آپ ﷺ کا تو کوئی ذنب بھی نہیں آپ ﷺ تو معصوم ہیں آپ ﷺ کی طرف سے اس قسم کے افعال کا صدور بظاہر صحت کے منافی معلوم ہوتے ہیں؟ اسکے متعدد جوابات ہیں۔

جواب (۱): یہ ہے کہ اس قسم کی احادیث تعلیم للامۃ پر محمول ہوتی ہیں۔ پھر تعلیم فعل سے بھی ہوتی ہے اور قول سے بھی مگر قولی تعلیم کی بنسبت فعلی وعملی تعلیم زیادہ مؤثر ہوتی ہے۔ عمل کرنے والے کی تبلیغ کا جو اثر ہوتا ہے وہ تبلیغ بلا عمل کا نہیں ہوتا یہ ایک ظاہر وجانا پہچانا امر ہے۔ جس پر دلائل دینے کی ضرورت نہیں۔ اسلئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم زیادہ تر عملی تعلیم سے کام لیتے تھے تاکہ بعثت کا مقصد پورا ہو جائے۔

جواب (۲): نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ استغفار اور اس قسم کے باقی اذکار کا صدور اظہارِ عبودیت کیلئے ہوتا تھا۔ اسی طرح نفلی عبادت میں اتنا اہتمام کہ پاؤں سوج جاتے تھے۔ حضرت عائشہؓ نے سوال کیا کہ آپ ﷺ اتنی تکلیف کیوں برداشت کرتے ہیں حالانکہ آپ ﷺ تو مَغْفُوْرُ الذُّنُوْبُ ہیں تو جواباً فرمایا أَفَلَا أَكُوْنُ عَبْدًا شَكُوْرًا۔

آپ نے دیکھا ہوگا کہ خوانین (خان) وملوک کے ڈیروں پر ملازمین ہوتے ہیں بعض دیرینہ (پرانے) ملازم ہوتے ہیں انکو کہہ بھی دیا جاتا ہے کہ تمہارا کوئی کام نہیں بس ویسے ہی تم ہمارے پاس رہو لیکن پھر بھی وہ اپنے مولیٰ کے بعض امور سرانجام دیتے رہتے ہیں تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عبد کے شایان شان یہی ہے کہ وہ امورِ مولیٰ میں لگا رہے اگرچہ مولیٰ نے اس کو فارغ البال بھی بنا دیا ہے۔ اس لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم بھی اپنے مولیٰ کے امور پر لگے رہتے تھے۔ اپنی عبدیت کو ظاہر کرتے رہتے تھے۔

جواب (۳): یہ بھی جواب دیا جاتا ہے کہ اس قسم کے اذکار عصمت کا علم ہونے سے قبل پر محمول ہیں۔

جواب (۴): بعض علماء نے یہ بھی موقف اختیار کیا ہے کہ آپ ﷺ مغفور الذنوب بنائے گئے ہیں بشرط الاستغفار ھکذا۔ تو آپ ﷺ یہ جو استغفار کرتے ہیں اسی شرط کو پورا کرنے کے لئے کرتے ہیں۔

جواب (۵): طلب مغفرت کا مفہوم متکلم کے بدلنے سے بدل جاتا ہے۔ اگر متکلم غیر معصوم ہو تو وہاں اسکا اور مفہوم ہوتا ہے۔ اور اگر طلب مغفرت کرنے والا معصوم ہے تو وہاں اسکا مفہوم اور ہوتا ہے وہ یہ کہ اَللّٰهُمَّ اجْعَلِ الْحَيْلُوْلَةَ (مانع) بَيْنِيْ

وَ بَيْنَ الْمَعْصِيَةِ۔تاکہ میں معصیت کے قریب نہ جاسکوں۔فهذا عينُ العصمة۔اسلئے کہ عصمت تو ایسے ملکہ کا نام ہے کہ جسکی بناء پر گناہ کی قدرت ہونے کے باوجود گناہ کا ارتکاب نہ ہو۔سلب القدرۃ کا نام عصمت نہیں کیونکہ یہ تو کوئی کمال نہیں حالانکہ عصمت تو من جملۃ الکمالات ہے۔اس لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے مغفرت طلب کرنے کا یہ مفہوم ہوتا ہے۔

الحاصل: طلب المغفرة بهذا المفهوم کوئی معصیت نہیں بلکہ یہ تو عین عصمت ہے۔(واللہ اعلم)

اس حدیث سے تو یہی معلوم ہوا کہ خروج از خلاء کے وقت غفرانک کہنا چاہیے لیکن ایک دوسری حدیث میں ہے کہ یہ دعا پڑھنی چاہیے اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِيْ أَذْهَبَ عَنِّي الْأَذٰى وَعَافَانِيْ الخ۔تو دونوں حدیثوں میں کوئی تعارض نہیں اسلئے کہ یہ احادیث مختلف اوقات پر محمول ہیں كَانَ يَقُوْلُ مَرَّةً كَذَا وَيَقُوْلُ مَرَّةً كَذَا۔بہر حال توسع ہے کوئی سی دعا پڑھ لینی چاہیے کوئی تنگی نہیں ہے۔

بَابٌ فِي النَّهْيِ عَنْ اِسْتِقْبَالِ الْقِبْلَةِ بِغَائِطٍ أَوْ بَوْلٍ

﴿ص ۸﴾ حَدَّثَنَا سَعِيْدُ بْنُ عَبْدِالرَّحْمٰنِ الْمَخْزُوْمِيُّ ...... عَنْ أَبِيْ أَيُّوْبَ الْأَنْصَارِيِّ رضی اللہ عنہ قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ إِذَا أَتَيْتُمُ الْغَائِطَ (الخ):

غائط کے لفظ کا اصل میں معنیٰ ہے وہ زمین جو عام جگہ سے پست ہو۔پھر اس کا اطلاق اس جگہ پر ہونے لگا جس کو قضائے حاجت کیلئے تیار کیا گیا ہو۔اور اس کا دوسرا معنی ہے وہ نجاست جو دبر سے خارج ہو۔تو اس طرح اس کے دو معنی ہوگئے۔ (۱) موضع قضائے حاجت (۲) نفس خارج۔إِذَا أَتَيْتُمُ الْغَائِطَ میں اس کا اوّل معنی مراد ہے اور فَلَا تَسْتَقْبِلُوا الْقِبْلَةَ بِالْغَائِطِ میں غائط کا دوسرا معنی مراد ہے۔یعنی نفسِ نجاست، نفس خارج۔

وَلٰكِنْ شَرِّقُوْا أَوْ غَرِّبُوْا:

سوال: بظاہر پہلے اور اس دوسرے جملے میں تضاد ہے پہلے جملے میں جس چیز سے منع کیا گیا ہے دوسرے جملے میں اسی کا حکم دیا جارہا ہے۔اس لیے کہ جب ہم شرّقوا او غرّبوا پر عمل کریں گے تو لامحالہ استقبال واستدبار ہوجائے گا؟

جواب: یہ ہے کہ شَرِّقُوْا أَوْ غَرِّبُوْا کا خطاب ہمیں نہیں ہے بلکہ یہ خطاب اہل مدینہ کو ہے۔ اور ان لوگوں کو ہے جن کا قبلہ جنوباً وشمالاً ہے۔جب وہ مشرق ومغرب کا رخ قضائے حاجت میں اختیار کریں گے تو استقبال واستدبار سے بچ جائیں گے فلا اشکال۔اور جن کا قبلہ شرقی غربی ہے ان کو یہ خطاب نہیں بلکہ ان کو جنوب وشمال اختیار کرنے کا حکم ہے۔(واللہ اعلم)

قَالَ أَبُوْ أَيُّوْبَ فَقَدِمْنَا الشَّامَ:

اس قدوم سے قدوم جہاد مراد ہے یعنی ہم جہاد کرتے کرتے شام میں پہنچے شام کو فتح کرلیا۔شام کی فتح کی ابتدا خلیفۂ اوّل کے زمانہ میں ہوگئی تھی۔البتہ اس کی تکمیل حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں ہوئی ہے۔

فَوَجَدْنَا مَرَاحِيْضَ:

مراحیض مرحاض کی جمع ہے بمعنی موضع قضائے حاجت۔

فَنَنْحَرِفُ عَنْهَا:

اس میں دو احتمال ہیں اور اس کے دو (۲) معنی ہیں۔

(۱) یہ ہے کہ عَنْهَا کی ضمیر کا مرجع مراحیض ہیں۔ یعنی ہم ان مراحیض سے منحرف ہو جاتے اور ان میں قضائے حاجت نہ کرتے۔ کسی اور جگہ قضائے حاجت کر لیتے۔

(۲) یہ ہے کہ عَنْهَا کی ضمیر کا مرجع جہتِ قبلہ ہے یعنی ہم ان میں قضائے حاجت کیلئے جاتے لیکن قبلہ سے منحرف ہو کر بیٹھتے تھے

وَنَسْتَغْفِرُ اللّٰهَ:

معنی اوّل مراد لینے کی صورت میں شبہ ہوتا ہے کہ اس استغفار کی کوئی ضرورت نہیں تھی؟ پھر استغفار کیوں کرتے تھے؟

جواب (۱): یہ ہے کہ جب انسان کسی کے ذنوب دیکھتا ہے تو اس کو اپنے ذنوب یاد آجاتے ہیں الذنب یذکر الذنب۔ جب صحابہ ﷺ ان مراحیض بنانے والوں کے مراحیض دیکھتے تو اپنے قبل الاسلام ذنوب یاد آجاتے پس ان پر استغفار کرتے۔

اعتراض: مگر اس پر پھر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ یہ جواب تب درست ہو سکتا ہے جب یہ طے ہو جائے کہ قبل الاسلام بھی افعال قبیح وحسن ہوتے تھے؟ پس کیا قبل الاسلام افعال حسن وقبیح کی جانب تقسیم تھے؟

جواب: اس میں اختلاف ہے۔

حسن وقبیح کی طرف افعال کی تقسیم میں اختلاف:

اشاعرہ: یہ کہتے ہیں کہ قبل الاسلام افعال نہ قبیح تھے نہ حسن۔ حسن وقبیح ہونے کی تقسیم ورود شرع کے بعد ہوئی ہے۔ قبل ورود الشرع کوئی ذنب نہیں ہے۔

ماتریدیه: کہتے ہیں کہ بعض افعال کا حسن وقبیح شرعی ہے۔ اور بعض کا عقلی ہے۔ قبل ورود الشرع بھی افعال کی قبیح وحسن کی طرف تقسیم ہے۔ شریعت نے تو آکر قبیح کا قبیح ہونا بیان کیا ہے۔ اور حسن کا حسن ہونا بیان کیا ہے۔ نہ یہ کہ ان میں حسن وقبیح کا ایجاد کیا ہے یہ ایسے ہی ہے جیسے حکماء ادویہ کی تاثیرات بتلاتے ہیں وہ ان کی تاثیرات کو بتلانے والے اور بیان کرنے والے ہوتے ہیں۔ ان تاثیرات کے موجد نہیں ہوتے۔

معتزله: کے نزدیک بھی بعض افعال کا حسن وقبیح عقلی ہے۔ لیکن معتزلہ و ماتریدیہ میں فرق یہ ہے کہ معتزلہ کے نزدیک عقلی بمعنی مدرک بالعقل ہے اور ماتریدیہ کے نزدیک عقلی بمعنی واقعی ہوتا ہے۔

پھر یہ سمجھیں کہ حسن وقبیح کے کئی معنی ہیں لیکن مختلف فیہ جو معنی ہے وہ ذیل ہے۔

حُسن: استحقاق المدح فی العاجلة والثوابِ فی الآخرة۔

قبح: استحقاق الذنب فی العاجلة والعقابِ فی الآخرة۔ یہ سمجھنے کے بعد اب استغفار کی توجیہ مذکور پر

اشکال: وارد ہوگا کہ علی مذهب الاشاعرة تو یہ توجیہ مذکور تام نہیں۔ہاں علی مذهب المعتزله والماتریدیه تام ہے۔کیونکہ عندالاشاعرہ قبل الاسلام ذنب ہی نہیں پھر استغفار کیوں؟

جواب: من جانب الاشاعرة یہ دیا گیا ہے کہ اس میں شک نہیں کہ قبل الاسلام کے افعال پر کوئی مواخذہ نہیں ہوگا۔مگر مواخذے کا خوف وامکان ہے اللہ تعالیٰ جو چاہتے ہیں کرتے ہیں۔ لَایُسْئَلُ عَمَّا یَفْعَلُ وَهُمْ یُسْئَلُوْنَ۔اور انسان جہاں جلبِ منفعت کی کوشش کرتا ہے وہاں دفعِ مضرت کی زیادہ کوشش کرتا ہے۔اور یہ استغفار اسی لیے ہوتا تھا۔

الحاصل: کسی چیز کا امکان اور اس کے عدمِ وقوع دونوں میں کوئی منافات نہیں۔

اشکالِ آخر: مگر پھر سوال ہوگا کہ اسلام لانے سے تو سب کچھ ختم ہوگیا تھا۔ اَلإِ سْلَامُ یَهْدِمُ مَا کَانَ قَبْلَهٗ وَالتَّوْبَةُ تَهْدِمُ مَا کَانَ قَبْلَهَا۔قرآن کی بے شمار آیات سے یہ مضمون ثابت ہوتا ہے۔ کَمَا قَالَ تَعَالٰی اِنْ یَّنْتَهُوْا یُغْفَرْلَهُمْ مَّا قَدْ سَلَفَ (الآیة)۔تو پھر علی الذنوب الماضیه استغفار کیوں کیا؟

جواب: اس کا جواب بعینہ وہی ہے جو مندرجہ بالا مذکور ہوا کہ مواخذہ نہیں ہے لیکن مواخدہ کا امکان وخوف ہے۔ فلااشکال ۔یہاں تک تو استغفار کی توجیہ فَنَنْحَرِفُ عَنْهَا کے معنی اول کے اعتبار سے تھی۔معنی ثانی کے اعتبار سے توجیہ کیا ہے سیاتی بیانهٗ ان شاء اللّٰہ۔لیکن اس سے قبل بمعنی اوّل پر استغفار کی دوسری توجیہ سمجھ لیں۔

جواب(۲): استغفار کرنے والوں کا استغفار اپنے لیے نہیں تھا بلکہ ان مراحیض کی بناء کرنے والوں کیلئے ہوتا تھا۔

اشکال: مراحیض بنانے والے تو کفار تھے اور کفار کیلئے استغفار منع ہے۔

جواب(۱): یہ ہے کہ ممکن ہے کہ حضرت ابوایوب ﷺ اور ان کے دوسرے مجاہدین ساتھیوں کے شام میں داخل ہونے سے قبل کچھ مسلمان وہاں آگئے ہوں اور انہوں نے ایسے مراحیض اس بنیاد پر بنادیئے ہوں کہ مسلة الباب میں صحراء و بنیان کا فرق ہے۔اور حضرت ابوایوب ﷺ اور ان کے ساتھی اس فرق کے قائل نہیں تھے اس لیے ان کے حق میں استغفار کیا۔

جواب (۲): یہ ہے کہ اگر تسلیم کرلیا جائے کہ مراحیض کے بانیین کفار ہی تھے تو پھر بھی ان کے لیے استغفار موجہ ہے اس بنا پر کہ انسان انسان پر رحم کھاتا ہے ہر انسان کی فطرت میں اللہ نے یہ بات رکھ دی ہے کہ دوسرے انسان پر رحم کھاتا ہے اور اس کے لیے دفعِ مضرت وجلبِ منفعت کی کوشش کرتا ہے۔بلاامتیاز مذہب۔

اس لیے کہ تمام انسان مِنْ أَبٍ وَاحِدٍ وَأُمٍّ وَاحِدٍ ہیں۔ایک دوسرے پر رحم کھانا یہ ایک فطری جذبہ ہے۔ابوایوب اور ان کے ساتھیوں کا یہ استغفار ان کفار بانیین کیلئے اسی بنیاد پر تھا۔

معنی ثانی (نَنْحَرِفُ عَنِ الْقِبْلَةِ) پر استغفار کی توجیہات:

توجیه (۱): ہم ان میں قبلہ سے منحرف ہوکر قضائے حاجت کرلیتے اور پھر استغفار کرتے۔

اشکال: جب ہ سے منحرف ہوگئے تو پھر استغفار کیوں؟

جواب: قبلہ سے منحرف ہوتے تھے لیکن سمتِ قبلہ سے منحرف نہیں ہوتے تھے یہ انکا قصور ہوا اس لیے اس پر استغفار کرتے تھے

توجیه (۲): ہم ان مراحیض میں ان کی بناء کے موافق خطأً ونسیاناً قضائے حاجت کرنے کیلئے بیٹھ جاتے پھر جب ہمیں قضائے حاجت کے دوران تنبہ ہوتا تو ہم قبلہ سے فوراً منحرف ہو جاتے اور اپنی ابتدائی غفلت پر اللہ سے استغفار کرتے۔

اشکال: کہ خطاونسیان پر مواخذہ نہیں ہوتا پھر استغفار کیوں کرتے تھے؟

جواب: اس کا جواب وہی ہے جو ماقبل میں گذر چکا کہ ٹھیک ہے خطاونسیان پر مواخذہ نہیں لیکن مواخذہ کا خوف وڈر اور امکان مواخذہ تو ہے۔ فلا اشکال ۔ واللہ اعلم۔

حضرت ابوایوبؓ کی حدیث الباب سے معلوم ہوتا ہے کہ قضائے حاجت کے دوران استقبال واستدبار قبلہ دونوں منع ہیں۔ مگر مصنفؒ نے عنوان میں صرف استقبال کو ذکر کیا ہے۔ استدبار کو ذکر نہیں کیا۔ اس کی کیا وجہ ہے؟

وجوھات: وجہ (۱): بعض نے اس کی وجہ یہ بیان کی کہ مصنف نے قیاس کیا ہے استقبال پر کہ استقبال کے منع ہونے سے استدبار کا منع ہونا خود بخود معلوم ہو جائے گا۔ مگر یہ قیاس عجیب ہے۔ استقبال اغلظ ہے اور استدبار غلیظ ہے۔ جتنی استقبال سے بے احترامی ہوتی ہے اتنی استدبار سے نہیں ہوتی۔ استقبال کی صورت میں نجاست قبلہ کی طرف گرتی ہے۔ اور استدبار کی صورت میں زمین کی طرف گرتی ہے۔ تو استقبال اغلظ ہوا۔

اور ضابطہ ہے کہ اغلظ سے غلیظ مفہوم نہیں ہوتا ہے اگر اس کے برعکس ہوتا پھر قیاس کرنا درست ہوتا کہ عنوان میں استدبار کا ذکر ہوتا اور یہ کہا جاتا کہ جب غلیظ منع ہے تو اغلظ بطریق اولیٰ منع ہے۔

وجہ (۲): اصل وجہ یہ ہے کہ استقبال کے ساتھ استدبار کو عنوان میں درج اس لیے نہیں کیا کہ بعد میں آنے والی حدیث میں دونوں کا ذکر آرہا ہے۔ اس پر اعتماد کرتے ہوئے ذکر استقبال پر اکتفاء کر لیا۔ واللہ اعلم۔

حضرت ابوایوبؓ کی اس حدیث (وَلٰـكِنْ شَرِّقُوْا أَوْ غَرِّبُوْا) کے بارے میں پہلے عرض کر چکا ہوں کہ یہ خطاب عام نہیں بلکہ اہل مدینہ کو ہے۔

اشکال: شریعت کے احکام تو عام ہوتے ہیں؟

جواب: حافظ ابن قیم نے یہ دیا ہے کہ یہاں شریعت کے احکام عام ہوتے ہیں لیکن خطاب بسا اوقات خاص ہوتا ہے۔

مسئلۃ الاستقبال و الاستدبار:

اس مسئلہ میں اختلاف ہے۔ اس میں چار مذہب ہیں۔ **امام ابوحنیفہؒ** کے نزدیک استقبال واستدبار مطلقاً منع ہیں صحراء میں ہو یا بنیان میں۔ **امام شافعیؒ ومالکؒ** کے نزدیک استقبال واستدبار بنیان میں جائز اور صحراء میں منع ہیں۔ **امام احمدؒ** کے نزدیک استقبال ہر جگہ منع ہے اور استدبار ہر جگہ جائز ہے۔ **اہل ظاہر** کے نزدیک مطلقاً اباحت ہے۔ استقبال واستدبار دونوں جائز ہیں۔

دلیل احناف: ابوایوبؓ کی حدیث الباب ہے یہ حنفیہ کا بڑا مستدل ہے۔ کیونکہ اس میں اطلاق وعموم ہے۔ صحراء و بنیان کی کوئی تفصیل ووضاحت نہیں۔

دلیلِ شوافع (۱): باب الرخصة کی حدیث جابر بن عبداللہ ﷺ نَهَى النَّبِيُّ ﷺ أَنْ نَّسْتَقْبِلَ الْقِبْلَةَ بِبَوْلٍ فَرَأَيْتُهُ قَبْلَ أَنْ يُّقْبَضَ بِعَامٍ يَسْتَقْبِلُهَا۔ یہ شوافع کا مستدل ہے۔ وہ اس سے استقبال فی البنیان کا جواز ثابت کرتے ہیں۔

(۲): اس باب کی ابن لهیعہؒ کی روایت ہے جس سے حدیث جابر ﷺ کی تائید ہوتی ہے۔

(۳): بَابُ الرُّخْصَةِ کی حدیث ابن عمر ﷺ ہے قَالَ رَقِيتُ يَوْمًا عَلٰى بَيْتِ حَفْصَةَ فَرَأَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ عَلٰى حَاجَتِهٖ مُسْتَقْبِلَ الشَّامِ مُسْتَدْبِرَ الْكَعْبَةِ۔ اس سے استدبار فی البنیان کا جواز ثابت کرتے ہیں۔

(٤): ابن ماجۃ کے صفحہ ۲۷ پر بَابُ الرُّخْصَةِ فِيْ ذَالِكَ فِي الْكَنِيْفِ الخ میں عَنْ خَالِدِ بْنِ الصُّلْتِ عَنْ عِرَاكِ بْنِ مَالِكٍ عَنْ عَائِشَةَؓ قَالَتْ ذُكِرَ عِنْدَ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ قَوْمٌ يَكْرَهُوْنَ أَنْ يَّسْتَقْبِلُوْا بِفُرُوْجِهِمُ الْقِبْلَةَ فَقَالَ أَرَاهُمْ قَدْ فَعَلُوْهَا اِسْتَقْبِلُوْا بِمَقْعَدَتِي الْقِبْلَةَ۔ دیکھیے مقعدتی تو کنیف ہی میں ہوتی ہے پس اس سے بھی بنیان میں استقبال کا جواز ثابت ہوا۔ (کیونکہ کنیف بنیان ہی میں ہوتی ہے) اس کے محشی نے حاشیہ نمبر ۸ میں لکھا ہے کہ رجالہٗ ثقات معتمدون۔

قال الشافعیؒ: امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جب مسئلۃ الباب میں موجود احادیث متعارض ہوگئیں۔ اور احادیث متعارضہ میں اصل جمع و تطبیق ہوتی ہے۔ پس فرماتے ہیں کہ ہم نے ان میں اس طرح جمع و تطبیق دی ہے کہ احادیث نہی کے عموم میں تخصیص پیدا کی ہے۔ ان کو صحرا پر محمول کیا ہے اور رخصت والی احادیث کو بنیان پر محمول کیا ہے۔

جیسا کہ ابن ماجہ کے بَابُ الرُّخْصَةِ فِيْ ذَالِكَ فِي الْكَنِيْفِ الخ میں ص ۲۷ پر ہی ہے قَالَ عِيْسٰى فَقُلْتُ ذٰلِكَ لِلشَّعْبِيِّ۔ یعنی میں نے متعارضہ احادیث باب کا شعبی کے سامنے ذکر کیا۔ اور اپنی پریشانی کو ظاہر کیا فَقَالَ صَدَقَ ابْنُ عُمَرَؓ وَصَدَقَ أَبُوْهُرَيْرَةَ ﷺ أَمَّا قَوْلُ أَبِيْ هُرَيْرَةَ ﷺ فَقَالَ فِي الصَّحْرَاءِ لَايَسْتَقْبِلُ الْقِبْلَةَ وَلَا يَسْتَدْبِرُهَا. وَأَمَّا قَوْلُ ابْنِ عُمَرَؓ فَإِنَّ الْكَنِيْفَ لَيْسَ فِيْهِ قِبْلَةٌ (أَيْ مَسْئَلَةُ الْقِبْلَةِ) اِسْتَقْبِلْ فِيْهِ حَيْثُ شِئْتَ۔ فَجَمَعَ الشَّافِعِيُّؒ كَمَا جَمَعَ الشَّعْبِيُّؒ۔

دلیل امام احمدؒ: جس کی دلیل ابن عمر کی حدیث مذکور ہے۔ رَقِيتُ يَوْمًا عَلٰى بَيْتِ حَفْصَةَ فَرَأَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ الخ۔ اس حدیثِ صحیح کے ذریعے نہی والی احادیث کے عموم میں تخصیص پیدا کرلی جائے گی۔ یعنی صرف استدبار جائز ہوجائے گا استقبال کا ممنوع ہونا اپنے حال پر باقی رہے گا۔

امام احمدؒ کا دوسرا مذهب: ان کی ایک روایت امام ابوحنیفہؒ کے موافق ہے اور ایک امام شافعیؒ کے موافق ہے۔ مذهبه المتفرد وہی ہے جو مندرجہ بالا (ابتدا میں) مذکور ہوا۔

وجوہِ عدمِ قیاس: امام احمدؒ کے استقبال کو استدبار پر قیاس نہ کرنے کی وجوہ متعدد ہیں۔

وجہ (۱): استدبار کا جواز خلاف قیاس ہے کیونکہ منافیٔ حرمت ہے مگر حدیث کی وجہ سے ہم اس کے جواز کے قائل ہوئے اور خلاف قیاس پر کسی دوسرے امر کو قیاس نہیں کیا جا سکتا۔

وجہ (۲): وہی ہے جس کا پہلے ذکر ہو چکا۔ کہ استد بار غلیظ ہے اور استقبال اغلظ ہے اور غلیظ پر اغلظ کو قیاس نہیں کیا جا سکتا۔

وجوہ ترکِ احادیث جواز استقبال: امام احمدؒ کی وہ وجوہ (جن کی وجہ سے انہوں نے ان احادیث کو ترک کیا جن سے استقبال کا جواز معلوم ہوتا ہے) ذیل میں ہے:

☆...... **باب الرخصة** کی حدیثِ جابرؓ کو تو اس لیے ترک کرتے ہیں کہ اس کی دو (۲) سندیں ہیں اور دونوں ضعیف ہیں۔ ایک سند میں ابن لہیعہ ہے وہ ضعیف ہے۔ یحییٰ بن سعید قطان نے اس کو ضعیف کہا ہے۔ اور ایک سند میں محمد بن اسحاق ہے اس کے بارے میں بھی شدید اختلاف ہے کوئی اس کو ضعیف کہتا ہے، امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ **دَجَّالٌ مِّنَ الدَّجَاجَلَةِ** اور امام مالکؒ کے استاد علی بن مدینی فرماتے ہیں **لَوْ حَلَفَ بَيْنَ الْمَقَامِ الْمَحْمُوْدِ وَالرُّكْنِ مَاصَدَقْتُهُ** اور کوئی اس کو صدوق کہتا ہے لیکن یہ مدلس ہے اور مدلس کی مسلسل حدیث تو قبول کی جاتی ہے لیکن حدیث معنعن قبول نہیں کی جاتی۔ اور یہ حدیث معنعن ہے اس لیے حجت نہیں۔ اسی لیے نہی کی احادیث صحیحہ کیلئے یہ مخصص نہیں بن سکتی ہے مخصص کیلئے ضروری ہے کہ وہ اقوٰی ہو۔ یہاں اقوٰی ہونا تو کیا قوت میں مساوات بھی نہیں ہے۔ اس لیے امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ میں استقبال کے جواز کا قائل نہیں۔

حدیث عراک بن مالک کے ترک کرنے کی وجوہ متعدد ہیں:

وجہ (۱): اس کی سند میں اضطراب ہے۔ کہیں سند میں ذکر ہے **عَنْ عِرَاكِ بْنِ مَالِكٍ عَنْ عَائِشَةَ**ؓ اور کہیں ذکر ہے **سَمِعْتُ عَائِشَةَ**ؓ اور کہیں ذکر ہے **عَنْهُ عَنْ رَجُلٍ عَنْ عَائِشَةَ**ؓ۔ اور کہیں ذکر ہے **عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ**ؓ اور کہیں ذکر ہے **عَنْ عُمْرَةَ عَنْ عَائِشَةَ**ؓ۔ سند میں اضطراب کا یہ حال ہے۔

وجہ (۲): صحیح یہ ہے کہ یہ حدیث موقوف ہے۔ یہ فعل عائشہؓ تھا۔ اس کو رسول اللہ ﷺ کا فعل قرار دینا وہم رواۃ ہے۔

وجہ (۳): عراک بن مالک راوی خود مجہول ہے **لا ندری من ہو؟**

وجہ (٤): بعض سندوں میں خالد بن صلت اور اس کے استاد عراک بن مالک کے درمیان وساطت کا ذکر ہے اور بعض سندوں میں وساطت کا ذکر نہیں ہے۔ یہ اس حدیث کی وہ وجوہ ضعیف ہیں جن کو حافظؒ نے تقریب التہذیب میں خالد بن صلت اور اس کے استاد عراک بن مالک کے ترجمہ (حالات) میں ذکر کی ہیں۔

امام احمدؒ کہتے ہیں کہ پس یہ حدیث بھی قابل عمل نہ ہوئی، لہٰذا نہی والی احادیث کیلئے یہ بھی مخصص نہیں بن سکتی۔ پس محشیوں کا اس (حدیث) کے بارے میں رجالہٗ ثقات کہنا حقیقت حال سے ناواقف ہونے کی بنا پر ہے۔

ابوداؤد کی حدیث کا ترک: ابوداؤد ص ۳ میں ذکر ہے۔ مروان الاصفر کہتے ہیں کہ **رَأَيْتُ ابْنَ عُمَرَ**ؓ **أَنَاخَ رَاحِلَتَهُ مُسْتَقْبِلَ الْقِبْلَةِ ثُمَّ جَلَسَ يَبُوْلُ إِلَيْهَا فَقُلْتُ يَا أَبَا عَبْدِ الرَّحْمٰنِ! أَلَيْسَ قَدْ نُهِيَ عَنْ ذَالِكَ فَقَالَ بَلٰى! إِنَّمَا نُهِيَ عَنْ ذَالِكَ فِي الْفَضَاءِ فَإِذَا كَانَ بَيْنَكَ وَبَيْنَ الْقِبْلَةِ شَيْءٌ يَسْتُرُكَ فَلَا بَأْسَ۔**

تو اس سے بھی استقبال کا جواز ثابت ہوتا ہے۔ امام احمد بن حنبلؒ نے اس حدیث کو بھی نہیں لیا ہے۔ بلکہ ترک کیا ہے۔

وجه ترك: یہ حدیث بھی ضعیف ہے اس کی سند میں مروان سے نیچے حسن بن ذکوان ہے اکثر محدثین نے اس کو ضعیف کہا ہے۔

سوال: اگر کوئی کہے کہ اس پر ابوداؤد نے سکوت کیا ہے اور ابوداؤد کا سکوت حجت ہے۔

جواب: یہ ہے کہ یہ قاعدہ اکثر یہ ہے کلیہ نہیں ہے۔ اس لیے امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث بھی قابل حجت نہیں۔

وجه (۲): یہ ابن عمرؓ کی اپنی رائے واجتہاد وقیاس ہے۔ کہ انہوں نے جو رسول اللہ ﷺ کو مشہور واقعہ میں مستدبر الکعبہ دیکھا تھا تو استقبال کو استدبار پر قیاس کر لیا اور صحابی کا قیاس حجت نہیں۔

باقی امام احمدؒ نے ابن عمرؓ کی حدیث استدبار سے استدبار کے جواز کا قول کیا ہے کہ استدبار جائز ہے۔

قال اهل الظاهرؒ: (مطلق اباحت ہے) ان کی دو تقریریں ہیں۔

تقریر اول: جب مسئلۃ الباب میں دونوں طرح کی احادیث ''منع والی اور رخصت والی'' جمع ہوگئیں تو منع والی احادیث مقدم اور منسوخ ہیں۔ اور رخصت والی احادیث مؤخر اور ناسخ ہیں۔ اور مؤخر اس لیے ہیں کہ ان سب کا تعلق کنیف سے ہے۔ اور گھروں میں کنیف کا پایا جانا بعد میں ہے جب پردے کا حکم نازل ہوا۔ شروع میں لوگ مرد وعورتیں قضائے حاجت کیلئے باہر جاتے تھے گھروں میں کنیف نہیں ہوتے تھے۔ فلہذا اب استقبال بھی جائز اور استدبار بھی جائز۔

تقریر ثانی: جب مسئلۃ الباب میں متعارض احادیث موجود ہوگئیں کسی میں منع کا ذکر ہے اور کسی میں رخصت کا۔ تو تعارض کے وقت تساقط ہوگیا۔ فبقیت الاباحة الاصلية کیونکہ اصل اشیاء میں اباحت ہے۔ لہذا استقبال بھی جائز اور استدبار بھی جائز۔

مگر ان کی یہ تقریریں غلط ہیں۔ اور اس کی متعدد وجوہ ہیں۔

وجه (۱): وہی ہے جو امام احمدؒ کی طرف سے اکثر احادیث رخصت کو ترک کرنے میں بیان ہوئی ہے (کہ انکی اسناد میں ضعف ہے) اور احادیث رخصت احادیث نہی کے مساوی نہیں تا کہ اذا تعارضا تساقطا کا قانون جاری کیا جائے۔

وجه (۲): اہل ظاہر کے مذہب میں نسخ کا تکرار پایا جاتا ہے وہ اس طرح کہ پہلے اباحتِ اصلیہ احادیث نہی سے منسوخ ہوئی۔ پھر احادیث نہی احادیث رخصت سے منسوخ ہوگئیں اور نسخ خلاف اصل ہے۔ اس کی طرف ذہاب تب ہوتا ہے جب ضرورت شدیدہ پیش آجائے اور کوئی مخلص سامنے نہ ہو تو پھر تمہارا تکرارِ نسخ کے متعلق کیا خیال ہوگا؟ (یہ تو بطریق اولیٰ خلاف اصل ہوگا) اس لیے اہل ظاہر کا مذہب مرجوح ہے۔ اس میں بھی کوئی قوت نہیں۔

قال الاحناف: احناف کہتے ہیں کہ استقبال واستدبار مطلقاً منع ہیں بنیان وصحراء کا کوئی فرق نہیں کیونکہ حدیث ابوایوب ؓ میں اطلاق وعموم ہے اس کے اندر کسی طرح کی کوئی تخصیص وتقیید مذکور نہیں۔ پس اس کے عموم واطلاق کو اپنے حال پر برقرار رکھا جائے گا۔ اور مسئلہ سے متعلق احادیث پر اس کو چند وجوہ سے ترجیح ہے۔

وجوه ترجیح حدیث ابی ایوب ؓ: وجه (۱): حضرت ابوایوب ؓ کی حدیث اصح مافی الباب ہے جیسا کہ مصنف نے اس کا اعتراف کیا ہے فلہذا اسی کو ترجیح ہوگی۔ ابن عمرؓ کی حدیث کے علاوہ کوئی حدیث صحیح ہی نہیں زیادہ

سے زیادہ ابن عمرؓ کی حدیث صحیح ہے بلکہ اس کے مقابلے میں حدیث ابوایوب ؓ اصح ہے۔ اور صحیح واصح میں اصح کو ترجیح ہوتی ہے۔

وجہ (۲): ابوایوب ؓ کی حدیث محرم ہے اور باقی احادیث الباب مبیح ہیں اور محرم ومبیح میں تعارض کے وقت ترجیح محرم کو ہوتی ہے۔

وجہ (۳): حدیث ابوایوب ؓ قولی ہے۔ اور باقی احادیث الباب فعلی ہیں۔ اور تعارض کے وقت قولی احادیث کو ترجیح ہوتی ہے۔

وجہ (٤): ابوایوب ؓ کی حدیث قاعدہ کلیہ (پرمبنی) ہے عام تشریع ہے۔ اور حدیث ابن عمر ؓ ایک جزی واقعہ (پرمبنی) ہے۔ تعارض کے وقت قاعدہ کلیہ کو ترجیح ہوتی ہے۔ اس لیے کہ جزی واقعات میں احتمالات واعذار ہوتے ہیں جن سے قاعدہ کلیہ خارج ہوتا ہے کیونکہ اس میں احتمالات واعذار نہیں ہوتے۔

وجہ (٥): ممکن ہے کہ حدیث ابوایوب ؓ کے علاوہ باقی احادیث جن سے استقبال واستدبار کا جواز معلوم ہوتا ہے وہ آپ ﷺ کی خصوصیت پر محمول ہوں کہ امت کیلئے یہ منع ہو مگر آپ ﷺ کے لیے منع نہ ہو۔ جیسے چار سے زائد نکاح۔ تہجد، ترکہ میں میراث کا جاری نہ ہونا آپ ﷺ کی خصوصیات ہیں۔ اور ہم خصوصیات کی اتباع کے مکلف نہیں بلکہ امت تو عام قانون و قاعدے کے اتباع کی مکلف ہے۔

وجہ (٦): استقبال واستدبار کا منع ہونا تعظیم کعبہ کی وجہ سے ہے اور آپ ﷺ خود کعبہ سے زیادہ عظمت والے ہیں۔ کما قال الشاعر!

مَبْلَغُ الْعِلْمِ فِیْهِ اَنَّهٗ بَشَرٌ ☆ وَاَنَّهٗ خَیْرُ الْخَلْقِ کُلِّهِمِ

حتی کہ قاضی عیاضؒ وغیرہ نے لکھا ہے کہ حضور ﷺ کے جسم کے ساتھ جو مٹی لگی ہوئی ہے وہ عرش رحمان سے زیادہ مرتبہ رکھتی ہے۔ مگر یہ جواب کمزور ہے۔ آپ ﷺ کا کعبہ سے زیادہ محترم ہونا یہ تو حق ہے مگر آپ ﷺ اپنے آپ کو عام امت کی طرح شریعت کے احکام ومسائل کا پابند بنائے رکھتے تا کہ امت کسی مغالطہ کا شکار نہ ہو جائے۔

وجہ (۷): یہ بھی جواب ہے کہ نماز میں بھی استقبال قبلہ کا امر ہے لیکن اس میں ستر کا اعتبار ہے اور بول وبراز کی حالت میں استقبال سے منع بھی ہے اس میں شرمگاہ کا اعتبار ہے۔ اور شرمگاہ کی حالت معلوم نہیں۔ احادیث رخصت کے واقعات میں اس کی کوئی وضاحت نہیں۔ ہوسکتا ہے احالہ ہو گیا ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ نہ ہوا ہو۔ خود شوافع کہتے ہیں کہ اگر شرمگاہ کا احالہ ہو جائے تو استقبال بھی جائز ہو جاتا ہے۔

وجہ (۸): بعض دفعہ مکلف کے بدلنے سے حکم بھی بدل جاتا ہے جیسے نماز میں مکی کیلئے عین قبلہ کا استقبال ضروری ہے اور غیر مکی کیلئے جہت قبلہ کافی سمجھ لی جاتی ہے۔ تو یہاں بھی ایسا ہوسکتا ہے کہ نبی کریم ﷺ کیلئے عین قبلہ کا انکشاف ہو گیا ہو۔ اس سے منحرف ہو کر بیٹھے ہوں۔ اور انکشاف کے کئی نظائر ہیں جیسے نجاشی کا جنازہ منکشف ہو گیا تھا۔ اسی طرح جب معراج سے

واپس آئے اور مشرکین مکہ نے بیت المقدس کا حال پوچھا تو بیت المقدس منکشف ہوگیا۔اسی طرح جب مسجد نبوی بننے لگی تو اس موقعہ پر بھی کعبہ کا انکشاف ہوا۔

وجه (۹): ابن عمرؓ کی باب الرخصۃ کی حدیث میں اجمالی رؤیت کا ذکر ہے۔ اور ایسی حالت میں تحقیقی رؤیت تو ہوتی نہیں ہے اور اجمالی رؤیت سے حقیقت حال واضح نہیں ہوتی۔ پس یہ حدیث بمقابلہ حدیث حضرت ابوایوب ﷺ اس وجہ سے بھی مرجوح ہوئی۔ یہ تمام وجوہات باعتبار نقل کے تھیں۔ ای هذا بحسب الروایة والاصول المقررة۔

عقل کا فیصله: استقبال واستدبار کا منع ہونا حدیث ابی ایوب ﷺ سے تو ثابت ہے اور اس منع کی علت ظاہر ہے کہ کعبہ کا احترام ہے کوئی اور علت نہیں ہے۔ اور استقبال واستدبار کا بے احترامی کا باعث بننا ہر جگہ برابر ہے۔ صحراء میں ہو یا بنیان میں ذی عظمت کی عظمت ہر جگہ واجب ہی ہوتی ہے۔ شوافع کی طرف سے صحراء و بنیان کا فرق کرنا غیر معقول ہے۔ اس لیے (ان کا مذہب) مرجوح ہے۔ شوافع حضرات پر یہ ایک زبردست اشکال ہے۔

جوابِ حافظؒ مِن جانب الشوافع: ۔ ہمارے ہاں اس فرق کی وجہ عرف ہے بول و براز کرنے والے کے سامنے اگر آگے قریب کوئی آڑ نہ ہو تو لوگ اس کو بے ادب سمجھتے ہیں۔ اور اگر آگے کوئی قریب آڑ ہو تو اس کو بے ادبی نہیں سمجھتے۔ اس لیے ہم نے صحراء و بنیان کا فرق کر دیا۔

رد مِنْ جَانِبنا: مگر ہم اس پر حیران ہیں کہ ہمیں تو ایسا کوئی عرف نظر نہیں آتا۔ عامة الناس کا عرف تو یہ نہیں ہے۔ ان کو عرف کی تعیین کرنی چاہیے تھی۔ زیادہ سے زیادہ یہی ہوسکتا ہے کہ کسی شافعی ہی کی بستی کا عرف ہو۔ اس لیے محققین کہتے ہیں کہ اس مسئلہ میں احناف ہی کا مذہب راجح ہے۔

تقریر آخر: شوافع کی طرف سے ایک اور تقریر یہ ہے کہ صحراء میں جب قضائے حاجت کرنے والا قضائے حاجت کرتا ہے اور قبلہ کی طرف منہ یا پیٹھ کرتا ہے تو فضاء میں جن و ملائکہ ہوتے ہیں جو اللہ کی عبادت میں مشغول ہوتے ہیں ان کی بے احترامی ہوتی ہے اس لیے ہم نے فرق کیا۔ اور جن و ملائیکہ بنیان و کنیف میں نہیں ہوتے۔

ردّ من جانبنا: مگر یہ تقریر بھی لیس بشیٔ ہے۔

(۱) ایک تو اس لیے کہ ہم مکلف اس کے ہیں جو ہمیں آنکھوں سے نظر آئے۔ جو نظر نہ آئے ہم اس کے مکلف نہیں۔

(۲) دوسرا اس لیے کہ پھر تو تشریق و تغریب بھی منع ہونی چاہیے۔ جنگل میں کسی جگہ ضرورت کو پورا نہیں کیا جاسکتا۔ اس لیے یہ بھی لغوی بات ہے۔

الحاصل: استقبال واستدبار کا مطلقاً منع ہونا ثابت ہوگیا کیونکہ یہ بے احترامی کا باعث بنتے ہیں۔ پس اسی کے حکم میں انسان کا ہر وہ عمل ہوگا جو کعبہ کی بے احترامی کا باعث ہوگا جیسے کعبہ کی طرف تھوکنا۔ ایک حدیث میں بھی ہے کہ کعبہ کی جانب تھوکنے والے کی تھوک اس کے منہ پر ماردی جاتی ہے۔ اسی طرح قبلہ کی طرف پاؤں پھیلا کر بیٹھنا، سونا یہ بھی منع ہو جائے گا۔

حتیٰ کہ فقہاء نے تو یہاں تک لکھا ہے کہ اگر عورت چھوٹے بچے کو بول و براز کراتی ہے تو اس کو بھی استقبال واستدبار سے

بچائے ورنہ عورت کو گناہ ہوگا۔ اور یہ بھی لکھا ہے کہ اگر ابتداء میں بھول کر کوئی استقبال وغیرہ کر کے بیٹھ گیا اور پھر تنبیہ ہوا تو منحرف ہوجائے۔ ورنہ رہوگا۔ ایک حدیث میں ہے کہ ایسی حالت میں منصرف ہونے والا اپنی جگہ سے اٹھتا بعد میں ہے اور گناہ پہلے معاف ہوجاتے ہیں۔ اسی طرح کعبہ ہی کے حکم میں ہیں باقی محترم چیزیں بھی جیسے قرآن، شمس وقمر، والدین، استاذ، مرشد، کتب دین وغیرہ۔

پہلے زمانہ میں تو تلامذہ اپنے استاذوں کے گھروں کی طرف بھی پاؤں پھیلانے کو جائز نہیں سمجھتے تھے جیسے امام صاحبؒ اور ان کے استاذ حمادؒ کا واقعہ مشہور ہے۔ بہر حال معلوم ہوا کہ مسئلہ میں بہت توسع ہے۔ صرف استقبال واستدبار تک بس نہیں ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے کچھ حالات:

ایك غلط فهمی اور اس کا ازاله: بعض لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ حنفیہ متعصب ہیں تعصب کی وجہ سے ہر مسئلہ میں اپنے امام کی رائے کو ترجیح دیتے ہیں۔ اس کا **جواب** یہ ہے کہ مسئلۃ الباب کی تفصیلات سامنے آگئی ہیں۔ ہر امام کے دلائل اور طریقۂ استدلال بھی معلوم ہو چکا ہے یہ مسئلہ انتہائی مشہور اختلافی مسئلہ ہے۔ تو اس میں امام ابوحنیفہؒ کے مذہب کو ترجیح دینے میں کوئی تعصب نہیں اختیار کیا گیا بلکہ قوتِ دلائل کی بنا پر ترجیح دی گئی ہے۔ یہی حال باقی اختلافی مسائل میں ہے۔

الحاصل: حنفیہ پر تعصب کی تہمت لغو ہے۔

امام ابوحنیفهؒ کی جلالتِ قدر کی شهادت: امام صاحبؒ کی جلالۃِ قدر کی اقران نے بلکہ اشیاخ نے بھی شہادت دی ہے۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں **لَوِادَّعٰی عَلَی الْاُسْطُوَانَةِ اَنَّهٗ مِنَ الذَّهَبِ لَاَ ثْبَتَهٗ**۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں **حَمَلْتُ عَنْ مُحَمَّدٍ وَفِیْ رِوَایَةٍ عَنْ أَبِیْ حَنِیْفَةَ وَقْرَ بَعِیْرٍ**۔ (اونٹ کے دو بوجھ کے برابر علم حاصل کیا) عاصم کہتے ہیں **لَوْ وُزِنَ عَقْلُ أَبِیْ حَنِیْفَةَ بِعَقْلِ نِصْفِ أَهْلِ الْأَرْضِ لَرَجَحَ**۔ امام احمدؒ سے سوال کیا گیا تو جواب میں کہا کہ **مَاتَسْئَلُوْنِیْ عَنْ رَجُلٍ قَدْ عُرِضَ عَلَیْهِ جَمِیْعُ الدُّنْیَا فَلَمْ یَقْبَلْهُ**۔ اسی طرح حدیث میں بھی ہے **لَوْکَانَ الدِّیْنُ بِالثُّرَیَّا لَنَالَهٗ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ فَارِسٍ**۔ اس کا مصداق سوائے امام صاحبؒ کے کوئی نہیں ہے۔ **کَمَا صَرَّحَ بِهِ السُّیُوْطِیُّ فِی الْإِتْقَانِ** کیونکہ ائمہ میں سے صرف امام ابوحنیفہؒ فارسی ہیں۔

نسب نامه: نعمان بن ثابت بن زوطہ۔ زوطہ عجمی لفظ ہے ان کے جد مسلمان ہوگئے تھے۔ جو نوشیرواں عادل کی نسل سے تھے۔

امام صاحبؒ کے والد ثابت جب پیدا ہوئے تو علیؓ کی خدمت میں لائے گئے ان کو ان کے والد نے علیؓ کی گود میں رکھ دیا۔ تو علیؓ نے ثابت کیلئے دعا کی۔ کہتے ہیں کہ ثابت کے جسم سے ایک ایسا نور نکلا جو پوری روئے زمین پر چھا گیا۔ (وہ نور امام صاحب ہی تھے)

علمی کمال: زبردست متکلم تھے۔ فقیہ ومحدث ہونے کے ساتھ ساتھ پایہ کے علم کلام کے ماہر تھے۔ کہا جاتا ہے کہ دھریہ کے خلاف سیف بے نیام تھے۔

واقعہ(۱): ایک مرتبہ اپنی مسجد میں بیٹھے ہوئے تھے کہ دھریے تلواریں لیکر قتل کرنے کے لیے آگئے۔ امام صاحب نے فرمایا کہ پہلے میری ایک بات کا جواب دے دو پھر قتل کر دینا۔ امام صاحبؒ نے کہا کہ یہ بتاؤ کہ ایک آدمی ہمیں آکر یہ خبر دیتا ہے کہ میں نے آج دریا میں بھری ہوئی کشتی دیکھی ہے آب وہوا اس کے ناموافق ہے موجوں کی بہتات ہے۔ اس کا کوئی ملاح نہیں ہے۔ ملاح کے بغیر وہ سیدھی ساحل پر آجاتی ہے اور پھر چلی جاتی ہے۔ (بتاؤ یہ خبر درست ہے) آگے سے کہنے لگے کہ یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ ملاح کے بغیر کشتی آئے اور جائے؟ امام صاحبؒ نے فرمایا کہ جب ایک کشتی ملاح کے بغیر نہیں چل سکتی تو اتنا بڑا جہان عالمِ علوی وسفلی بغیر چلانے والے کے کیسے چل رہا ہے تو ان کو بات سمجھ میں آگئی **فَبَكَوْا وَأَسْلَمُوْا عَلٰى يَدِهٖ**۔ اسلام لے آئے۔

واقعہ (۲): ایک اور موقع پر مسجد میں بیٹھے ہوئے تھے خوارج تلواریں لیکر قتل کرنے کیلئے آگئے۔ امام صاحب کو کہا کہ دو باتوں کا جواب دو۔ (۱) ایک شخص نے شراب پی اور حالتِ سکر میں مرگیا۔ (۲) ایک عورت نے زنا کا ارتکاب کیا اور حاملہ ہوگئی۔ اور توبہ کیے بغیر مرگئی۔ بتاؤ یہ کون ہیں؟ امام صاحبؒ نے خیال فرمایا کہ اگر میں کہتا ہوں کہ یہ مؤمن ہیں، تو یہ قتل کردیتے ہیں اور اگر کافر کہتا ہوں تو ان کا مدعی ثابت ہوتا ہے۔ امام صاحب بہت پریشان ہوئے۔ پھر یہ انداز اختیار کیا اور فرمایا کہ وہ دونوں کن میں سے ہیں۔ **أَمِنَ النَّصَارٰى؟ قَالُوْا لَا. قَالَ أَمِنَ الْيَهُوْدِ؟ قَالُوْا لَا ،قَالَ أَمِنَ الْمَجُوْسِ؟ قَالُوْا لَا. قَالَ أَمِنْ عَبَدَةِ الْأَوْثَانِ ؟ قَالُوْا لَا. قَالَ فَمِمَّنْ؟ قَالُوْا مِنَ الْمُسْلِمِيْنَ، قَالَ الْإِمَامُ: سُبْحَانَ اللّٰهِ** !تم خود ان کو مسلمان کہتے ہو۔ وہ حیران ہوگئے۔

پھر خوارج کہنے لگے کہ یہ بتاؤ کہ یہ جنت میں جائیں گے یا جہنم میں؟ اب بھی امام صاحب نے فرمایا کہ میں ان کے بارے میں وہ کہتا ہوں جو ابراہیم علیہ السلام نے ان سے زیادہ برے لوگوں کے بارے میں فرمایا تھا۔ **فَمَنْ تَبِعَنِيْ فَإِنَّهٗ مِنِّيْ وَمَنْ عَصَانِيْ فَإِنَّكَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ**۔ اور میں ان کے بارے میں وہ کہتا ہوں جو عیسیٰ علیہ السلام نے ان سے برے لوگوں کے بارے میں فرمایا۔ **كَمَا قَالَ تَعَالٰى. إِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيْزُ الْحَكِيْمُ (الآية) فَبَكَوْا وَتَابُوْا عَلٰى يَدِهٖ** معذرت کی اور توبہ کی اور روئے۔

واقعہ (۳): ایک مرتبہ مجلس میں بیٹھے ہوئے تھے ایک عورت آئی اس نے ایک سیب امام صاحبؒ کے سامنے رکھ دیا جس کا نصف احمر تھا اور نصف اصفر تھا۔ زبان سے کچھ نہ کہا۔ امام صاحب نے اس سیب کو کاٹا وہ دیکھ رہی تھی اور وہ اٹھ کر چلی گئی اہل مجلس کو کچھ سمجھ میں نہ آیا کہ کیا ہوا ہے؟ امام صاحبؒ سے پوچھا گیا کہ اس عورت کا کیا مقصد تھا۔ امام صاحبؒ نے فرمایا کہ اس کا مقصد تھا کہ میرے حیض کی رنگت کبھی احمر ہوتی ہے اور کبھی اصفر، کس کو حیض سمجھوں اور کس کو طہر؟ میں نے وہ سیب کاٹا چونکہ وہ اندر سے سفید تھا تو وہ سمجھ گئی کہ سفیدی کے علاوہ سب رنگتیں حیض ہیں۔ جب سفیدی آجائے گی تو میں سمجھوں گی کہ اب پاک ہوگئی۔

واقعہ (٤): امام صاحبؒ کا ایک پڑوسی دن بھر محنت کرتا تھا۔رات کو شراب پی کر گانے میں مشغول ہوجاتا تھا۔امام صاحبؒ کے کانوں سے اس کی آواز ٹکراتی ہوتی تھی اور وہ کہہ رہا ہوتا تھا۔

أَضَاعُوْنِيْ وَ أَيَّ فَتًى أَضَاعُوْا. لوگوں نے مجھے ضائع کردیا اور یہ نہ سمجھا کہ کیسے جوان کو ضائع کررہے ہیں؟ یہ اشعار گاتے گاتے سوجاتا۔ایک مرتبہ اس کی آواز نہ آئی۔امام صاحبؒ نے لوگوں سے اس کے بارے میں دریافت کیا تو لوگوں نے بتایا کہ اس کو پولیس لے گئی ہے اور تین راتوں سے جیل میں ہے۔امام صاحبؒ کو قلق ہوا۔اور اپنی بغلہ پر سوار ہوکر امیر کے ہاں تشریف لے گئے۔اندر آنے کی اجازت طلب کی،تو امیر نے اجازت دیدی اور کہا کہ سواری کے ساتھ اندر آجاؤ۔اس کا مقصد یہ تھا کہ امام صاحب کا بغلہ شاہی قالینوں پر چلے اور ان کو پاؤں سے روندے (وہ انتہائی حیران ہوگیا کہ امام صاحب اور میرے دروازے پر) امام صاحب جب پہنچے تو اس نے اکرام کیا اور پوچھا کہ کیسے آنا ہوا؟ امام صاحب نے فرمایا کہ میرا ایک پڑوسی تھا میں اس کو چھڑانے آیا ہوں امیر نے حکم دیا کہ اس کو چھوڑ دو اور اس کے ساتھ اس رات میں جتنے بھی قیدی ہیں سب کو رہا کردو۔

وہ پڑوسی جوان امام صاحب کے پیچھے چل رہا تھا امام صاحب نے اس کو دیکھ کر کہا کہ دیکھ ہم نے تو تجھے ضائع نہیں کیا ہے۔ قَالَ نَعَمْ! فَجَزَاكَ اللّٰهُ خَيْرًا۔اس کے بعد اس نے توبہ کرلی اور کبھی امام صاحب کو کوئی تکلیف نہ دی۔

واقعہ (٥): امام صاحب جب طالب علم تھے تو خواب دیکھا کہ حضور ﷺ کی قبر کا نبذ کررہے ہیں اور آپ ﷺ کی ہڈیوں کو جمع کررہے ہیں گھبرا گئے،ابن سیرینؒ جو اس زمانے میں تعبیر الرؤیا کے امام تھے ان کو خواب سنایا تو انہوں نے یہ تعبیر دی کہ تُحْيِيْ سُنَّتَهٗ وَتَجْمَعُ أَشْطَاطَهَا یہ امام صاحب کے حالات کے عجائبات سے ہے۔

واقعہ(٦): بنوامیہ و بنوعباس نے قضاء کے عہدے پیش کیے لیکن آپ نے انکار کردیا جس کی سزا میں آپ کو کوڑے لگائے جاتے،عمرو بن ہُبَیرۃ روزانہ دس کوڑے مارتا تھا۔چہرہ سوج جاتا تھا۔لیکن پھر بھی قضاء کے عہدے کو قبول نہ کیا۔اور یہ فرماتے تھے کہ دنیا میں کوڑے کھالینا آخرت میں لوہے کے گرز کھانے سے بہتر ہے۔

پیدائش ووفات: انبار میں ۸۰ھ میں پیدا ہوئے اور بغداد میں ۱۵۰ھ میں ۷۰ سال کی عمر میں وفات ہوئی ہے۔اسی سال اور اسی رات امام شافعیؒ کی پیدائش ہوئی۔ واللہ اعلم۔

بَابُ النَّهْيِ عَنِ الْبَوْلِ قَائِمًا

بول قائماً بلاضرورت مکروہ وخلافِ ادب ہے۔ہاں اگر ضرورت ہو اور کوئی عذر ہو تو پھر اس کی رخصت ہے کیونکہ اس میں دونوں طرح کی احادیث موجود ہیں نہی والی بھی اور رخصت والی بھی۔تو مصنفؒ نے اپنی عمومی عادت کے مطابق یہاں بھی دونوں طرح کے عنوان قائم کیے ہیں منع کا بھی اور رخصت کا بھی۔

احادیث منع:حدیث (١): اس باب کی پہلی حدیث حدیث عائشہؓ ہے۔

قَالَتْ مَنْ حَدَّثَكُمْ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يَبُوْلُ قَائِمًا فَلَا تُصَدِّقُوْهُ مَا كَانَ يَبُوْلُ إِلَّا قَاعِدًا۔

حدیث (۲): حدیث عمر رضی اللہ عنہ: حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی دو حدیثیں ہیں ایک مرفوع ہے کہ عمر رضی اللہ عنہ کو حضور ﷺ نے بول قائماً کرتے ہوئے دیکھا فَقَالَ يَا عُمَرُ! لَا تَبُلْ قَائِمًا. فَمَابُلْتُ قَائِمًا بَعْدُ۔ مگر یہ مرفوع حدیث ضعیف ہے اس لیے کہ اس کا رفع کرنے والا عبدالکریم بن ابی مخارق راوی ہے اور وہ ضعیف ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی ایک دوسری موقوف حدیث ہے قَالَ عُمَرُ رضی اللہ عنہ مَا بُلْتُ قَائِمًا مُنْذُ أَسْلَمْتُ۔ یہ موقوف اس مرفوع کی بنسبت صحیح ہے۔

حدیث (۳): اس باب میں حدیث بُریدہ رضی اللہ عنہ بھی ہے، اس کے بارے میں مصنف نے تو کہہ دیا ہے کہ حَدِيْثُ بُرَيْدَةَ فِيْ هٰذَا غَيْرُ مَحْفُوْظٍ لیکن علامہ عینیؒ نے مصنف پر اعتراض کیا ہے کہ بزار نے اس حدیث کو جس سند کے ساتھ ذکر کیا ہے وہ سند صحیح ہے۔ واللہ اعلم اس بارے میں حتمی فیصلہ کیا ہے اور کیا نہیں؟ اس کے بارے میں اللہ ہی زیادہ جانتے ہیں۔

حدیث (٤): وَقَدْ رُوِيَ عَنْ عَبْدِاللّٰهِ بْنِ مَسْعُوْدٍ رضی اللہ عنہ قَالَ إِنَّ مِنَ الْجَفَاءِ أَنْ تَبُوْلَ وَأَنْتَ قَائِمٌ۔ اس کو مصنفؒ نے تعلیقاً ذکر کیا ہے۔ یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ یہ اثر موصولاً کہاں ذکر ہے؟ لیکن یہاں تعلیقاً مذکور ہے۔

بہرحال ان چاروں حدیثوں سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ بول قائماً منع ہے اور خلاف ادب و مکروہ ہے۔

بَابُ الرُّخْصَةِ کی حدیث حذیفہ رضی اللہ عنہ أَتَى سُبَاطَةَ قَوْمٍ فَبَالَ عَلَيْهَا قَائِمًا کے جوابات:

کیونکہ یہ حدیث عام قانون کے خلاف ہے۔

جواب (۱): سب سے عمدہ جواب یہ ہے کہ یہ حدیث بیان جواز پر محمول ہے۔ اور جواز و کراہت دونوں جمع ہو جاتے ہیں۔ حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ احکامِ شرعیہ سب کے سب دلیل کے محتاج ہوتے ہیں جیسے کسی امر کا حرام ہونا (جائز نہ ہونا) دلیل کا محتاج ہے اسی طرح کسی اور کا جائز ہونا یہ بھی دلیل کا محتاج ہوتا ہے۔ اور پیغمبر بحیثیت پیغمبر ہونے کے ان کی ذمہ داری ہوتی ہے کہ امت کو اس کا جواز بتلائیں۔ تو ایسی حالت میں پیغمبر کا وہ فعل (عام کراہت و خلافِ ادب قانون سے) مستثنیٰ سمجھا جاتا ہے۔

جواب (۲): نبی ﷺ کا یہ بول قائماً عذر پر محمول ہے۔ وہ عذر کیا تھا۔ اس کی تعیین میں مختلف اقوال ہیں۔

(۱) وجع الصلب کی تکلیف تھی جس کا عربوں کے ہاں بول قائماً علاج سمجھا جاتا تھا۔

(۲) مابض میں کوئی زخم تھا یعنی رکبہ کے اندر کی جانب جس کی وجہ سے بیٹھ کر بول کرنا مشکل تھا اس لیے قائماً بول فرمایا۔

(۳) وہ سباطہ نجاست کا ڈھیر تھا۔ اگر بول جالساً کرتے تو کپڑے نجس ہو جاتے۔

(۴) وہ کناسہ عالی و مرتفعہ تھا اگر اس کی طرف منہ کر کے بول جالساً کرتے تو بول عود کرتا اور کپڑے ناپاک ہو جاتے اور اگر اس کی طرف پیٹھ کر کے بول کرتے تو پھر کشف عورۃ ہوتا۔ اس لیے قائماً بول فرمایا۔

(۵) آبادی کے قریب یہ کناسہ تھا۔ بعض دفعہ قاعداً بول کرتے وقت خروج ریح ہو جاتا ہے تو اس سے احتراز کیلئے قائماً بول

فرمایا۔ واللہ اعلم۔

اشکال آخر: یہاں ایک اشکال ہے۔ سباطۃ کا معنی ہوتا ہے، جھاڑو دینے سے جو کوڑا کرکٹ جمع ہو جاتا ہے کُناسہ کا بھی یہی معنی ہوتا ہے مایجمع بالکنس جیسے قلامہ اس کوڑے کو کہتے ہیں جو قلم تراشنے سے اکٹھا ہو جاتا ہے۔ اسی طرح سباطہ۔

پھر اس لفظ کا اطلاق اس محل پر ہوا ہے جس محل میں گندگی جمع ہوتی ہے تسمیة المحل باسم الحال کے قاعدے سے اس جگہ کو بھی سباطہ وکناسہ کہہ دیا جاتا ہے۔

سوال: وہ تو قوم کی ملک تھا۔ حضور ﷺ کا بول کرنا یہ تو تصرف فی ملک الغیر ہوا۔ اس کے دو جواب دیئے گئے ہیں۔

جواب (۱): وہ جگہ شاملات میں سے تھی یعنی کسی کی ملک نہیں تھی۔ قوم کی طرف اس کی اضافت للاختصاص تھی نہ کہ للملک

جواب (۲): یہ ہے کہ حضور ﷺ کیلئے تصرف فی ملک الغیر کو جائز سمجھا گیا ہے۔ عام قانون سے یہ بھی ایک استثناء ہے۔ لیکن حافظ فرماتے ہیں کہ یہ جواب ویسے تو درست ہے لیکن آپ ﷺ کی زندگی کے عام حالات پر منطبق نہیں ہوتا کیونکہ آپ ﷺ بھی اپنے آپ ﷺ کو تصرف فی ملک الغیر نہ کرنے کا ایسا ہی پابند سمجھتے تھے جیسا کہ عام امتی کو۔ فلھذا الراجح ھو الاوّل

اشکال آخر: آپ ﷺ کی عادت شریفہ قضائے حاجت کیلئے آبادی سے عموماً دور جانے کی تھی۔ اور یہ واقعہ اس کے خلاف ہے؟

جواب: ممکن ہے کہ صحابہ ﷺ کی تعلیم وتعلم میں مشغول ہونے کی بناء پر تقاضہ شدیدہ کا عذر ہو۔ اور ابعاد اختیار کرنے میں ضرر کا اندیشہ ہو۔ واللہ اعلم۔

﴿ص ۹﴾ حَدَّثَنَا هَنَّادٌ ...... عَنْ حُذَيْفَةَ ﷺ : فَأَتَيْتُهُ بِوَضُوْءٍ:۔

اصل میں عبارت یوں ہے فَبَالَ عَلَيْهَا قَائِمًا فَذَهَبْتُ لِأَتَأَخَّرَ عَنْهُ فَدَعَانِيْ حَتّٰى كُنْتُ عِنْدَ عَقِبَيْهِ فَأَتَيْتُهُ بِوَضُوْءٍ فَتَوَضَّأَ وَمَسَحَ عَلٰى خُفَّيْهِ۔ حاصل یہ ہے کہ اتیان ماء للوضوء فی حال البول نہیں تھا بلکہ بعد الفراغ عن البول ہوا ہے۔ یہ ایسے ہے جیسے کہا جاتا ہے تَزَوَّجَ زَيْدٌ فَوُلِدَ لَهٗ۔ یعنی وقفے کے بعد پیدا ہوا نہ یہ کہ تزوج ہی کی حالت میں پیدا ہو گیا۔

اشکال: پھر اشکال ہوا کہ فَدَعَانِيْ سے بظاہر حال البول کلام کرنے کا وہم ہوتا ہے حالانکہ یہ منع ہے۔

جواب: بخاری ومسلم کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ بلانا زبان سے نہیں تھا بلکہ اشارہ سے تھا۔

قَالَ أَبُوْ عِيْسٰى وَهٰكَذَا رَوٰى مَنْصُوْرٌ:

غرضِ مصنف: اس کلام سے یہ بتلانا ہے کہ حضرت حذیفہ ﷺ کی حدیث الباب میں اضطراب ہے۔ **اعمشؒ، منصورؒ، عبیدة الضبیؒ** ان لوگوں کی سند سے معلوم ہوتا ہے کہ ابووائل کا استاذ حضرت حذیفہ ﷺ ہے۔ اور حماد بن ابی سلیمان، عاصم بن بھدہ (جو ابووائل کے تلامذہ ہیں) کی سند سے معلوم ہوتا ہے کہ ابووائل کا استاذ مغیرہ بن شعبہ

ہے۔ پھر اس اضطراب کو مصنف نے "وَحَدِيثُ أَبِي وَائِلٍ عَنْ حُذَيْفَةَ ﷺ أَصَحُّ کہہ کر رفع کر دیا ہے۔ گویا مصنف نے حلِ اضطراب ترجیح کے طریق سے کیا ہے۔

ابن خزیمہ نے اس اضطراب کا حل جمع و تطبیق سے بتایا ہے کہ دونوں سندیں صحیح ہیں وہ اس طرح کہ ابو وائل کا سماع دونوں (حذیفہ ﷺ و مغیرہ ﷺ) ہی سے ہے اس لیے کہ سماع عن احدهما سماع عن اٰخر کے منافی نہیں ہے۔

بَابٌ فِي الْاِسْتِتَارِ عِنْدَالْحَاجَةِ

الحاجة: حاجت پر الف لام عہد کا ہے اس سے مراد بول و براز کی حالت ہے۔ سترِ عورة عند اللّٰہ بھی حسن ہے۔ اور عند الناس بھی حسن ہے۔ جیسے قرآن میں ہے فَبَدَتْ لَهُمَا سَوْاٰتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَّرَقِ الْجَنَّةِ (الآية)

اور کشف عورة عند اللہ بھی قبیح ہے اور عند الناس بھی۔ بعض صحابہ نے اس پر بڑا سختی سے عمل شروع کر دیا کہ قضائے حاجت کیلئے بیٹھے تو سر کو زمین کی طرف کیا اور جھکتے چلے گئے۔ جیسے قرآن میں ہے اَلَا اِنَّهُمْ يَثْنُوْنَ صُدُوْرَهُمْ لِيَسْتَخْفُوْا مِنْهُ (الآية) مگر اتنا ستر انسانی قدرت میں نہیں ہے اور نہ انسان اس کا مکلف ہے۔ انسان اس کے کرنے کا پابند ہے جو اس کی قدرت میں ہے۔ اس لیے خَيْرُ الْاُمُوْرِ اَوْسَطُهَا کو ملحوظ رکھنا چاہیے یعنی جہاں کشف کی ضرورت نہ ہو وہاں کشف نہ کرے اور جہاں کشف کی ضرورت ہو وہاں کرلے جیسے قضائے حاجت کے دوران کشف کی ضرورت پڑتی ہے لیکن اس میں بھی اتنا کشف کرے جتنے سے حاجت پوری ہو جائے کہ جب زمین کے قریب جائے تو پھر کپڑا اٹھائے اگر ضرورت سے زائد کشف کیا تو اس پر مواخذہ کا اندیشہ ہے۔

ختنہ، علاج معالجہ میں کشف عورة کا یہی حکم ہے کہ جتنی ضرورت ہو اتنا ہی کشف ہو۔ اس باب میں مصنف نے دو (۲) حدیثیں ذکر کی ہیں۔

(۱) حَدِيثُ عَبْدِالسَّلَامِ بْنِ حَرْبٍ عَنِ الْاَعْمَشِ عَنْ أَنَسٍ ﷺ قَالَ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ إِذَا أَرَادَ الْحَاجَةَ لَمْ يَرْفَعْ ثَوْبَهُ حَتّٰى يَدْنُوَ مِنَ الْأَرْضِ.

(۲) وَرَوٰى وَكِيعٌ وَالْحِمَّانِيُّ عَنِ الْأَعْمَشِ قَالَ قَالَ ابْنُ عُمَرَ ﷺ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ إِذَا أَرَادَ الْحَاجَةَ لَمْ يَرْفَعْ ثَوْبَهُ حَتّٰى يَدْنُوَ مِنَ الْأَرْضِ۔

مصنفؒ نے وَكِلَا الْحَدِيثَيْنِ مُرْسَلٌ کہہ کر دونوں کو مرسل قرار دیا ہے۔

سوال: مرسل تو اس حدیث کو کہتے ہیں جس میں صحابی کا واسطہ حذف ہو۔ اور یہاں صحابی کا واسطہ مذکور ہے پہلی میں حضرت انس ﷺ کا اور دوسری میں ابن عمرؓ کا پھر ان کو مرسل کہنا کیسے صحیح ہوا۔

جواب: مرسل کے دو معنی ہوتے ہیں۔

(۱)مرسلِ اصطلاحی: یہاں یہ مراد نہیں **(۲)مرسل لغوی:** بمعنی منقطع یہاں یہی مرسل مراد ہے جس کی سند سے کسی راوی کا سقوط ہو گیا ہو۔ یعنی ان کی دونوں سندوں میں انقطاع ہے اور واسطہ حذف ہے۔ ابوداؤد نے اَعْمَشُ عَنْ رَجُلٍ ذکر کیا ہے۔ اور بیہقیؒ کی روایت میں اس رجلِ مبہم کا نام بھی مذکور ہے۔

وَيُقَالُ لَمْ يَسْمَعِ الْأَعْمَشُ الخ سے وجہ انقطاع کا بیان: جس کا حاصل یہ ہے کہ اعمش ۶۱ھ میں پیدا ہوا ہے اس کا کسی صحابی سے لقاء و سماع نہیں ہے۔ صرف یہ ہوا ہے کہ اس نے حضرت انس رضی اللہ عنہ کو نماز پڑھتے ہوئے دیکھا ہے۔ لہٰذا یہ کبار تابعین سے ہونے کی بجائے صغار تابعین سے ہے۔

☆...... مصنفؒ نے وَيُقَالُ لَمْ يَسْمَعِ الْأَعْمَشُ الخ کا عنوان اس لیے اختیار کیا ہے کہ مصنف کو عدم سماع پر پورا وثوق و یقین نہیں ہے اس لیے کہ جب یہ ۶۱ھ میں پیدا ہوا ہے تو اس وقت بہت سے صحابہ موجود تھے ان سے لقاء و سماع ان کے لیے ممکن ہے مگر اس کی کہیں تصریح نہیں۔

﴿ص۱۰﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ ......عَنْ أَنَسٍ رضی اللہ عنہ : وَالْأَعْمَشُ اِسْمُهُ سُلَيْمَانُ بْنُ مِهْرَانَ الخ:

اعمش نام سے ملقب ہونے کی وجہ: لُقِّبَ بِهِ لِدَاءٍ فِي عَيْنِهِ (چوندھیاپن)

سوال: یہ تو تنابذ بالالقاب ہے اور قرآن میں اس سے نہی وارد ہوئی ہے كَمَا قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى فَلَا تَنَابَزُوْا بِالْأَلْقَابِ۔ نہی کی وجہ ظاہر ہے کہ اس سے ایذاء و تحقیر ہوتی ہے۔ اور مؤمن کی ایذاء و تحقیر جائز نہیں۔ حدیث میں ہے رُبَّ اَشْعَثَ اَغْبَرَ لَا يُعْبَأُ بِهِ لَوْ اَقْسَمَ عَلَى اللّٰهِ لَاَبَرَّهُ۔ اور اسی طرح فارسی شاعر کہتا ہے۔

خاکسارانِ جہاں را بحقارت منگر ☆ شاید کہ دریں گرد سوارے باشد

ترجمہ: ان غبار آلود لوگوں کو حقیر نہ جانو شاید اس گرد میں کوئی شاہ سوار ہو۔

سوال: تو پھر ائمہ حدیث رواۃ کے اس قسم کے لفظ ذکر کیوں کرتے ہیں:

جواب: یہ ہے کہ ائمہ حدیث رواۃ کے اس قسم کے القاب کو ذکر کرنے سے مقصد رواۃ کی تعیین ہوتی ہے ان کی تحقیر و ایذا مقصود نہیں ہوتی اور قرآن میں جو منع ہے وہ تب ہے جبکہ تحقیر کی نیت اور ایذا مقصود ہو بِئْسَ الْاِسْمُ الْفُسُوْقُ بَعْدَ الْاِيْمَانِ (الآیۃ) آیت کے سیاق و سباق سے یہی معلوم ہوتا ہے۔ یہ ایسے ہی ہے جیسے کہ جرح سے رواۃ کی غیبت ہونے کا سوال پیدا ہوا تھا اور اس کا جواب دیا گیا تھا۔ کہ اس سے مقصد تو دین کی حفاظت ہے۔ (واللہ اعلم)

وَهُوَ مَوْلٰى لَهُمْ:

ھو ضمیر کا مرجع مہران ہے۔ یعنی اعمش کا والد مہران بنو اکاہل میں سے کسی کا آزاد کردہ غلام تھا۔ اس لیے کہ اس کی ان کی طرف نسبت ہوتی تھی اور ان کو کاہلی کہا جاتا تھا۔ اور کاہل ان کا کوئی جدِ اکبر ہوگا۔

نسبت و انتساب: کی مختلف صورتیں ہوتی ہیں۔

(۱) کبھی انتساب نسب کی وجہ سے ہوتا ہے جیسے قریشی کہ اس کا نسب قریش سے جاملتا ہے۔
(۲) کبھی انتساب موالات کی وجہ سے ہوتا ہے۔ پھر اس کی تین صورتیں ہوتی ہیں۔
(ا) موالاتِ عتق: یعنی کوئی غلام تھا اس کو اس کے مولیٰ نے آزاد کر دیا گو اب وہ اپنے مولیٰ کی طرف منسوب ہوتا ہے جیسے کاہلی۔
(ب) موالاۃِ حلف: موالاۃِ حلف کی وجہ سے بھی انتساب ہوتا ہے۔ جیسے جاہلیت میں قبیلے ایک دوسرے سے دوستی لگا لیتے تھے یعنی دفاعی معاہدے کر لیتے تھے۔ اس وجہ سے وہ اپنے آپ کو اس قبیلے کی طرف منسوب کر دیتا ہے۔
(ج) موالاتِ اسلام: یعنی کسی مسلمان کے ہاتھ پر کافر مسلمان ہوتا ہے تو وہ اپنے آپ کو اس کی طرف منسوب کرتا ہے۔
(۳) اور کبھی انتساب استصحاب کی وجہ سے ہوتا ہے یعنی کسی کے ساتھ اٹھتا بیٹھتا ہے تو اس کی طرف نسبت کر دی جائے جیسے خالد حَذّاء۔ کہ یہ خالد راوی حذآء (جوتے بنانے والے) نہیں تھے لیکن ان کے ساتھ بیٹھتے تھے اس لیے ان کو خالد حذّاء کہا جاتا ہے۔

قَالَ الْأَعْمَشُ كَانَ أَبِىْ حَمِيْلًا فَوَرَّثَهُ مَسْرُوْقٌ:

یہ مسروق مسروق بن اجدٰی ہے جو بہت بڑا قاضی تھا۔ صغرسنی میں کسی نے ان کو چوری کر لیا تھا۔ اس لیے ان کو مسروق کہتے ہیں۔

حمیل: (اٹھایا ہوا بچہ): اگر دارالحرب سے حمیل ہو تو اس کی توریث کے بارے میں امام صاحب کے ہاں ضابطہ یہ ہے کہ اقرار ضروری ہے۔ یعنی اگر کسی نے اس کے ابن ہونے کا دعویٰ کیا تو یہ اقرار علیٰ نفسہٖ ہوگا لہٰذا بینہ کی ضرورت نہیں ہوگی۔
مثلاً کسی مرد نے اسکے بیٹے ہونے کا دعویٰ کیا اور اس حمیل نے بھی اس کی تصدیق کر دی اور وہ حمیل کسی دوسرے مولیٰ کا عبد بھی نہ ہو تو وہ اس مدعی کا وارث بن جاتا ہے۔ اور اگر اقرار علی غیرہ ہو جیسے کسی عورت نے حمیل کے ابن ہونے کا دعویٰ کیا تو اس میں چونکہ یہ تحمیلِ نسب علی الزوج ہوتی ہے اس لیے اس میں بینہ کی ضرورت ہوگی۔ تب جا کے یہ حمیل وارث ہوگا۔

سوال: اس ضابطہ کے سن لینے کے بعد اس پر مندرجہ ذیل اعتراض ہوتا ہے کہ اب اس قاضی مسروق کا اعمش کے والد کو وارث بنانے کے فیصلے میں نہ اقرار کا ذکر ہے نہ بینہ کا پس یہ (حدیث) مسئلہ مذکورہ کے خلاف ہوئی؟
قاضی نے اس کو وارث کیسے بنا دیا؟ اس کے دو (۲) جواب ہیں۔

جواب (۱): ممکن ہے مسروق کی قضاء بھی بالاقرار و بالبینہ ہوئی ہو۔ کیونکہ **عدمِ ذکرِ شئ لایکون دلیلاً للعدم۔**

جواب (۲): یہ قاضی مسروق کا اپنا اجتہاد ہے۔ اور ایک مجتہد کا اجتہاد دوسرے مجتہد پر حجت نہیں ہوتا۔

بَابُ كَرَاهِيَةِ الْإِسْتِنْجَاءِ بِالْيَمِيْنِ

سوال: اس عنوان کے تحت مصنف نے جو حدیث ذکر کی ہے اس میں ہے نَهٰى أَنْ يَّمَسَّ الرَّجُلُ ذَكَرَهٗ بِيَمِيْنِهٖ.

بظاہر اس حدیث وعنوان میں توافق نہیں ہے؟ اگر کوئی شخص مقعد کو یمین سے صاف کر لیتا ہے اور ذکر کو مس نہیں کرتا تو اس کا منع ہونا اس حدیث سے مفہوم نہیں ہوتا ہے بلکہ حدیث سے صرف مس ذکر بیمینہ کا منع ہونا مفہوم ہوتا ہے؟ اس کے کئی جواب دیئے گئے ہیں۔

جواب (۱): بعض دفعہ ایک حدیث مطوّل ہوتی ہے لیکن محدّث کبھی اس حدیث کا ایک جز ذکر کر دیتا ہے اور اس جز کو ذکر کرنے سے باقی حدیث کی طرف اشارہ مقصود ہوتا ہے اور عنوان کا اثبات اس بقیہ حصے میں ہوتا ہے اور یہاں بھی ایسے ہی ہوا ہے۔ بخاری میں یہ حدیث بواسطہ قتادہ ؓ پوری مذکور ہے جیسے إِذَا بَالَ أَحَدُكُمُ الخ۔

اور بخاری کی ایک دوسری روایۃ میں وَلَا يَتَمَسَّحْ بِيَمِينِهِ کا ذکر ہے، اس کا معنی بھی استنجا ہے تو چونکہ بخاری کی دوسری روایات میں استنجا بیمینہ کا منع ہونا مذکور ہے اس لیے مصنفؒ نے یہاں اس طویل حدیث کا ایک حصہ ذکر کر کے بقیہ حدیث کی طرف اشارہ کر دیا۔

جواب (۲): بول کی حالت میں مس ذکر بِيَمِينِهِ کی ضرورت پیش آتی ہے تا کہ بول کے رشاش (چھینٹیں) منتشر نہ ہو جائیں پس جب حاجت کی صورت میں شریعت نے یمین کو استعمال کرنے سے منع کر دیا ہے تو استنجاء میں یمین کو استعمال کرنا بطریق اولیٰ ممنوع ہوگا کیونکہ بول کی حالت خفیف ہے اور استنجاء کی حالت غلیظ ہے۔ اور خفیف سے غلیظ مفہوم ہو جاتا ہے تو اب بھی حدیث عنوان کے مطابق ہو جائے گی۔

جواب (۳): ذکر کرنے کی دو (۲) صورتیں ہوتی ہیں کبھی کوئی چیز صراحت کے ساتھ ذکر کی جاتی ہے اور کبھی کنایہ کے ساتھ۔ جیسے قرآن میں اَوْلَا مَسْتُمُ النِّسَآءَ ہے۔

یہ کنایہ ہے جماع سے۔ اسی طرح حدیث مذکور میں بھی مسّ کنایہ ہے استنجاء سے۔ اب بھی حدیث وعنوان کے درمیان تطابق حاصل ہو گیا۔ واللہ اعلم۔

استنجاء بالیمین کے منع ہونے کی وجہ:

وجہ ممانعت (۱): طبعًا یمین کو یسار پر قوت وفوقیت حاصل ہے تو شریعت نے بھی امور خسیسہ میں یمین کو استعمال کرنے سے منع کر دیا۔ بلکہ یمین کو تو ان امور میں استعمال کیا جائے جن میں شرافت ہے۔ تو اس سے وضع شرعی وطبع میں توافق پیدا ہو گیا۔ اسی لیے ریاض الصالحین (طبع حقانیہ، ملتان) کے ص ۲۶۰، ص ۲۶۱ پر بَابُ اِسْتِحْبَابِ تَقْدِيمِ الْيَمِيْنِ فِيْ كُلِّ مَا هُوَ مِنْ بَابِ التَّكْرِيْمِ کے اندر حدیث عائشہؓ میں ہے كَانَ يَدُ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ الْيُمْنٰى لِطَعَامِهٖ وَطُهُوْرِهٖ وَيَدُهُ الْيُسْرٰى لِخَلَائِهٖ وَمَا كَانَ مِنْ أَذًى۔ حدیث حفصہؓ میں ہے كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَجْعَلُ يَدَهُ الْيُمْنٰى لِطُهُوْرِهٖ وَطَعَامِهٖ وَلِبَاسِهٖ وَيَدَهُ الْيُسْرٰى لِمَا سِوٰى ذَالِكَ۔

وجہ ممانعت (۲): انسان یمین کو کھانے پینے کے امور میں استعمال کرتا ہے اگر استنجاء یا اسی طرح دوسرے خسیس امور میں اس کو استعمال کیا جائے تو پھر شراب وطعام میں ایک نفرت سی پیدا ہو جاتی ہے اس لیے استنجاء بالیمین منع ہو گیا۔ واللہ اعلم۔

حضرت ابوقتادۃ ؓ: کا نام حارث بن ربعی ہے۔ حضور ﷺ کے فارس دستہ کے رئیس تھے جیسے سلمۃ بن الاکوع ؓ راجل دستہ کے رئیس تھے۔ جو بڑے سریع السیر تھے جب۔ بنوغطفان صدقے کے اونٹ لوٹ کر لے جارہے تھے تو سلمہ ؓ نے ان کو پیچھے سے تیر مار مار کر اونٹوں کو چھڑالیا۔ ابوقتادۃ ؓ بدر میں تو شریک نہیں ہوئے ہاں باقی غزوات میں شریک ہوئے ہیں۔

بَابُ الْاِسْتِنْجَاءِ بِالْحِجَارَةِ

﴿ص ۱۰﴾ حَدَّثَنَا هَنَّادٌ ...... عَنْ عَبْدِالرَّحْمٰنِ بْنِ يَزِيْدَ : قِيْلَ لِسَلْمَانَ ؓ :

یہ قائل کوئی کافر تھا۔

قَدْ عَلَّمَكُمْ نَبِيُّكُمْ كُلَّ شَيْئٍ حَتَّى الْخِرَاءَةِ:

اس کلام سے قائل کا مقصد حضرت سلمان ؓ پر اعتراض کرنا تھا کہ تمہارا نبی ﷺ عجیب ہے کہ تمہیں چھوٹی چھوٹی باتوں کی بھی تعلیم دیتا ہے۔ قضائے حاجت کیلئے بیٹھنے کی ہیئت بھی سکھلاتا ہے۔

حالانکہ اکل وشرب وبول وغائط وغیرہ امور طبعیہ ہیں۔ امور طبعیہ میں تعلیم کی ضرورت نہیں ہوتی تمہارا نبی ﷺ عجیب ہے کہ جن امور میں تعلیم کی ضرورت نہیں ان کی تعلیم بھی تمہیں دیتا ہے۔ یہ اس کے سوال کا حاصل ہوا۔

قَالَ سَلْمَانُ ؓ أَجَلْ نَهَانَا الخ:

عام طور پر یہ کہا جاتا ہے کہ سلمان ؓ کا یہ جواب علی اصلوب الحکیم ہے یعنی اس معترض کے اعتراض کو تسلیم کرلیا کہ ہمارا نبی ﷺ ہمیں ہر چھوٹی بڑی بات کی تعلیم دیتا ہے کیونکہ وہ ہمارے لیے بمنزل والد کے ہے۔ اور والد کمال شفقت کی وجہ سے جہاں اولاد کو بڑے امور کی تعلیم دیتا ہے وہاں چھوٹے امور کی بھی تعلیم دیتا ہے۔ ایسا کرنا معلّم کے کمال شفقت کی دلیل ہے یہ کوئی عیب نہیں ہے۔

(لیکن یہاں) اس کا بھی احتمال ہے کہ یہ جواب علی اصلوب الحکیم نہ ہو بلکہ علی طریق المنازلہ ہو اور معترض پر رد ہو کہ ہم نہیں مانتے کہ ہمارے نبی علیہ السلام ہمیں امور طبعیہ کی تعلیم دیتا ہے بلکہ ہمارا نبی ﷺ ہمیں ان امور کی تعلیم دیتا ہے جن کا ہمیں علم نہیں جیسے اللہ کی تعظیم اور شعائر اللہ کی تعظیم۔ قبلہ اس کے شعائر میں سے ہے۔ ہمیں یہ کب معلوم تھا کہ شعائر اللہ کی تعظیم ضروری ہے بے حرمتی منع ہے۔ یہ تو اس نبی علیہ السلام کے بتانے ہی سے ہمیں معلوم ہوا ہے (اور یہ امور طبعیہ نہیں بلکہ غیر طبعیہ ہی ہیں) واللہ اعلم

حضرت سلمان فارسی ؓ کے حالات:

یہ سلمان: حضرت سلمان فارسی ؓ ہیں۔ رامھرمز مقام میں پیدا ہوئے۔ شروع شروع میں عیسائی تھے۔ عیسائی معلم کے پاس پڑھتے تھے۔ استاذ بدلتے رہتے۔ رشتہ دار انکو مارتے رہتے تھے تو ایک عیسائی استاذ نے ان کو کہا کہ میں تمہیں مشورہ دیتا ہوں کہ ایک نبی لیلین ث ہوئے ہیں تم ان کے پاس چلے جاؤ۔ یہ وہاں سے چلے راستے میں ساتھیوں نے ان کو غلام بنالیا۔

بکتے بکاتے کسی طرح مدینہ میں پہنچ گئے۔

روایات میں آتا ہے کہ تقریباً دس مالکوں کے پاس فروخت کیے گئے۔ مدینہ میں مالک نے کھجوروں کے باغ میں مزدوری پر لگادیا۔ ادھر حضور ﷺ بھی ہجرت کر کے مدینہ تشریف لے آئے جب آپکے آنے کی شہرت ہوئی تو یہ بھی حضور ﷺ کے پاس گئے اور ان کو انکے عیسائی استاذ نے دو علامتیں بتلائی تھیں۔

(۱) وہ نبی ﷺ صدقہ نہیں قبول کرے گا بلکہ ہدیہ قبول کرے گا۔ انہوں نے امتحان کیلئے صدقۃً کھجوریں پیش کیں، آپ ﷺ نے قبول نہ فرمائیں۔ دوسرے دن ہدیۃً پیش کیں تو آپ ﷺ نے قبول فرمالیں۔

(۲) دوسری علامت خاتم النبوۃ بتلائی تھی ایک دن آئے تو حضور ﷺ کے جسم پر کپڑا نہ تھا وہ خاتم النبوۃ بھی دیکھ لی۔ جب پورے مطمئن ہو گئے تو اسلام قبول کرلیا۔

فتح فارس میں حضرت سلمان ؓ ذریعہ بنے ہیں اس لیے کہ فارسی ہونے کی وجہ سے فارس کے حالات کو خوب جانتے تھے۔ جس کی وجہ سے فارس کی فتح میں خوب استفادہ کیا گیا۔

وفات: ۲۵۰ سال کی عمر میں مدائن میں وفات پائی۔

أَوْ أَنْ يَّسْتَنْجِيَ أَحَدُنَا بِأَقَلَّ مِنْ ثَلٰثَةِ أَحْجَارٍ:

معنى الاستنجاء: ازالة النجو: نجو کہتے ہیں کلب کی نجاست کو اور خرءٌ طیور کی نجاست کو، خصاء ذوات الاظفار کی نجاست کو، بعر ابل وغنم کی نجاست کو، روث حمار وبغل وفیل کی نجاست کو، خرآۃ انسان کی نجاست کو کہتے ہیں۔

حاصل یہ ہے کہ نجو کے لفظ کا یہاں مجازاً انسان کی نجاست پر اطلاق کیا گیا ہے کیونکہ اصل میں نجو کلب کی نجاست کو کہتے ہیں لہٰذا اب استنجا کا معنی ہوا ازالۃ النجاسۃ۔

البحث الاول: في وجوب الِاستنجاء وعدمه:

اگر نجاست مخرج سے متجاوز نہیں ہوتی تو پھر استنجاء واجب نہیں بغیر استنجاء کے بھی وضو کر کے نماز پڑھ سکتا ہے۔ اور ایسا ہونا کوئی بعید نہیں ہے۔ صحابہ کے حالات میں آتا ہے کہ ان کی بڑی حاجت ایسی ہوتی تھی جیسے غنم کی مینگنیاں ہوتی ہیں۔

اور اگر نجاست مخرج سے متجاوز ہو اور قدرِ درہم سے کم ہو تو بھی جمہور حنفیہ کے نزدیک استنجا واجب نہیں مگر بعض احناف کے نزدیک اس صورت میں استنجا واجب ہے۔

اور اگر نجاست مخرج سے متجاوز ہو اور قدر درہم سے بھی زائد ہو تو اب استنجا واجب وفرض ہے۔ ازالۃ النجاسۃ ضروری ہے۔

استنجاء اور نجاست کے ازالہ کی صورتیں:

(۱) ایک صورت تو یہ ہے کہ حجر وماء دونوں کو استعمال کیا جائے یہ سب سے افضل ہے كَمَا قَالَ تَعَالٰى فِيْهِ رِجَالٌ يُّحِبُّوْنَ اَنْ يَّتَطَهَّرُوْا الخ ۔ جب یہ آیت اہل قباء کے بارے میں نازل ہوئی تو حضور ﷺ نے اہل قباء کو بلا کر پوچھا تو انہوں نے اپنا

عمل بتلایا کہ ہم استنجا میں حجر و ماء دونوں کو جمع کرتے ہیں۔

(۲) دوسری صورت یہ ہے کہ حاجت کے بعد صرف ماء کو استعمال کیا جائے۔

(۳) تیسری صورت یہ ہے کہ حاجت کے بعد صرف حجارۃ استعمال کیا جائے تو اس سے بھی کفایت ہو جاتی ہے۔ائمہ اربعہؒ کا اس پر اتفاق ہے گو اس کی شرائط وتفصیلات میں اختلاف ہے۔جن کو ابھی ذکر کیا جاتا ہے۔

اشکال: اس صورت پر سوال وارد ہوتا ہے کہ حجر و مدر کو استعمال کرنے سے نجاست میں تخفیف وتقلیل تو ضرور ہو جاتی ہے لیکن نجاست کا بالکلیہ ازالہ نہیں ہوتا بلکہ کچھ نہ کچھ اجزاءِ نجسہ پھر بھی باقی رہ جاتے ہیں پھر یہ صورت کس طرح کفایت کر سکتی ہے جبکہ ہم نجاست کے بالکلیہ زائل کرنے کے مکلف بنائے گئے ہیں؟

جواب: یہ ہے کہ استنجاء بالحجارۃ کی صورت میں جو اجزائے نجاست باقی رہ جاتے ہیں وہ قلیل ہوتے ہیں **والقلیلُ من النجاسة عفوٌ**۔یہاں تک تو ایک بحث ہوگئی۔

البحث الثاني في وجوب تثليث الاحجار وعدمه:

استنجاء بالحجارہ والی صورت میں انقاء واجب ہے یا ایتار۔

تفصیل: یہ ہے کہ اگر ایتار کرے تو اس میں تثلیث واجب ہے یا نہیں؟

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک انقاء (صفائی) واجب ہے فقط۔**امام مالکؒ** کے نزدیک ایتار واجب ہے۔**امام شافعیؒ** کے نزدیک ایتار بھی واجب ہے اور تثلیث بھی۔

اگر ایک حجر کو استعمال کیا اور اس سے انقاء حاصل ہو گیا تو امام مالکؒ واحنافؒ کے ہاں استنجا ہو گیا لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک دو (۲) حجر اور استعمال کرے کیونکہ ان کے ہاں تثلیث بھی واجب ہے۔اور اگر دو (۲) حجر استعمال کیے اور ان سے انقاء حاصل ہو گیا تو امام ابوحنیفہؒ کے ہاں تیسرے حجر کی ضرورت نہیں،امام مالکؒ وامام شافعیؒ کے ہاں تیسرے حجر کی بھی ضرورت ہے۔

اگر موضع نجاست میں تلطخ نہیں ہے تو امام ابوحنیفہؒ کے ہاں تو کسی حجر کی بھی حاجت نہیں امام مالکؒ کے ہاں ایک حجر پھر بھی استعمال کرے اور امام شافعیؒ کے ہاں تین استعمال کرے کیونکہ ان کے ہاں تلطخ ہو یا نہ ہو تثلیث واجب ہے۔اور اگر تین پتھر استعمال کیے جن سے انقاء حاصل ہو گیا تو یہ بالاتفاق کافی ہو جائے گا۔

دلائل ائمہ: دلیل امام شافعیؒ: امام شافعیؒ کی دلیل اس حدیث کا وہ حصہ ہے جس میں ذکر ہے کہ اقل من ثلثۃ احجار سے استنجا کرنے سے حضور ﷺ نے نہی فرمائی ہے۔پس اس سے معلوم ہوا کہ تثلیث ضروری ہے۔ہاں اگر ایک پتھر ہو جس کے تین کونے ہوں تو ان کے نزدیک وہ بھی کافی ہو جاتا ہے کیونکہ ہر مسح ایک ایک حجر کے قائم مقام ہو گیا ہے۔

فائدہ: یہ مسئلہ ابھی جاری ہے اگلے ابواب کو ملا کر پھر مسئلہ کی تتمیم ہوگی۔نیز وَبِہٖ یَقُوْلُ الخ میں بِہٖ کی ہ ضمیر کا مرجع تیسری صورت "اَلْاِسْتِنْجَاءُ بِالْحِجَارَةِ یُجْزِئُ" ہے۔

اگرچہ مصنفؒ نے اس باب کے عنوان میں تثلیث کا ذکر نہیں کیا لیکن اس باب کی حدیث میں اَقَلَّ مِنْ ثَلٰثَةِ اَحْجَارٍ سے

نہی کا ذکر ہے۔ اور نھی عن الشئ امرٌ بضدہٖ کے قاعدہ سے ثلثہ احجار کا امر ہو جائے گا پس اس طرح یہ حدیث وجوب تثلیث کیلئے امام شافعیؒ کی دلیل بن جائے گی۔

فقط وجوب نقاء کی دلیل: (۱) یعنی امام ابوحنیفہؒ کے مسلک کی دلیل: استنجاء بالحجرین کے باب میں مصنف نے حضرت عبداللہ ؓ کی حدیث ذکر کی ہے اس سے عبداللہ بن مسعود ؓ مراد ہیں کیونکہ جب مطلق عبداللہ کا ذکر ہوتو اس سے عبداللہ بن مسعود ؓ مراد ہوتے ہیں یہ کبار صحابہ ؓ میں سے ہیں صاحب السواک والوسادۃ والمیضاۃ ہیں۔ عجیب خصوصیات کے حامل ہیں کہ نبی ﷺ کی ذات کے ساتھ جتنا قرب ان کو حاصل تھا اور آپ ﷺ کے گھر میں جتنا کثرت سے ان کا آنا جانا تھا اور کسی صحابی ؓ کا نہیں تھا۔ باہر سے آنے والے لوگ ایک عرصہ تک یہی سمجھتے رہتے کہ یہ آپ ﷺ کے اہل بیت میں سے ایک فرد ہیں۔ جب دروازہ کا پردہ مرتفع ہوتا تو ان کو اجازت تھی کہ بغیر اجازت کے اندر داخل ہو جائیں۔ یہ حضرت ابن مسعود ؓ فقہ حنفی کا مدار ہیں۔

☆...... ان کی یہ حدیث ہے قَالَ خَرَجَ النَّبِیُّ ﷺ لِحَاجَتِهٖ فَقَالَ اِلْتَمِسْ لِیْ ثَلَاثَةَ أَحْجَارٍ قَالَ فَأَتَیْتُهٗ بِحَجَرَیْنِ وَرَوْثَةً فَأَخَذَ الْحَجَرَیْنِ وَأَلْقَى الرَّوْثَةَ وَقَالَ إِنَّهَا الرِّكْسُ۔ اس حدیث سے ثابت ہوا کہ فقط نقاء واجب ہے تثلیث واجب نہیں ہے۔ اگر تثلیث واجب ہوتی تو رسول اللہ ﷺ حجر ثالث کو طلب فرماتے۔ حضرت عبداللہ ؓ حجر ثالث کو تلاش کر کے پیش کرتے واذ لیس فلیس۔

اعتراضات علی ھذا الحدیث من جانب الشوافع:

اعتراض (۱): حافظ نے ایک اعتراض یہ کیا کہ ہوسکتا ہے کہ حجرِ ثالث وہاں سے آپ ﷺ نے خود اٹھالیا ہو اور استعمال کرلیا ہو اذا جاء الاحتمال فسد الاستدلال۔

جواب: یہ ہے کہ اگر وہاں احجار ہوتے اور آسانی سے ان کو اٹھا کر استعمال کیا جاسکتا تو پھر نبی ﷺ ابن مسعود ؓ کو اِلْتَمِسْ لِیْ ثَلَاثَةَ أَحْجَارٍ کیوں فرماتے۔ پس یہ احتمال بعید ہے اور والاحتمال البعید لایضرّ للاستدلال۔ احتمال بعید کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا۔ بعید قسم کے احتمالات کا بھی اعتبار ہونے لگ جائے تو پھر دنیا میں کوئی استدلال بھی تام نہیں ہو سکے گا۔

اعتراض (۲): حافظ کہتے ہیں کہ حضور ﷺ نے جب ابتدا میں ابن مسعود ؓ کو کہہ دیا اِلْتَمِسْ لِیْ ثَلَاثَةَ أَحْجَارٍ تو ابن مسعود ؓ کے ذمّے لازم ہے کہ وہ اس امر کا امتثال کرے جدید مطالبے کی ضرورت ہی نہیں ہے۔ حجرین سے تو یہ مطالبہ پورا نہیں ہوتا اور نہ ہی اس سے یہ کہا جاسکتا ہے کہ ابن مسعود ؓ نے امتثالِ امر کر دیا ہے۔

جواب: اس کا جواب ہمارے پاس ترمذی کا یہ عنوان ہے اَلْاِسْتِنْجَاءُ بِالْحَجَرَیْنِ۔ یعنی ترمذی تو ابن مسعود ؓ کو حجرین کے لادینے پر امتثالِ امر کرنے والا سمجھ رہے ہیں اور حافظ نہیں سمجھتے ہیں۔ پس ہم ترمذی کی بات کو مانتے ہیں۔

اعتراض (۳): حافظ کو چونکہ اپنی بات پر بھی پورا وثوق نہیں اس لیے تو وہ اعتراض پر اعتراض کر رہے ہیں۔ حافظ کہتے ہیں کہ مسند کی روایت میں ہے ''وَأَعْطِنِیْ بِثَالِثَةٍ'' تو ثلاثہ احجار کا استعمال ہوگیا۔

جواب: اس کا جواب متعدد وجوہ سے دیا گیا ہے۔

(۱) مسند احمد کی یہ روایت منقطع ہے اس کی سند میں ابوعبیدہ ہیں جو ابن مسعودؓ کے لڑکے ہیں جن کی (صغرسنی کی وجہ سے) اپنے والد سے لقاء وسماع ثابت نہیں، لوگ ان سے پوچھا کرتے تھے کہ تمہیں اپنے والد کی کوئی چیز یاد ہے تو کہتے لا! اس لیے ثابت ہوا کہ یہ زیادتی ثابت نہیں۔ باقی مزید علیہ کی سند میں بھی یہی صورت حال ہے مگر اس کے ثبوت کیلئے یہ صورت حال مضر نہیں کیونکہ مزید علیہ کے کثرت طرق اس کے ثبوت کیلئے کافی ہیں۔ مصنفؒ کے عنوان سے بھی یہ ثابت ہوتا ہے کہ مزید علیہ کا ثبوت ہے زیادتی کا ثبوت نہیں ہے۔

(۲) اگر یہ زیادتی ثابت ہو بھی پھر بھی کام نہیں چلتا اس لیے کہ ابن مسعودﷺ نے تلاش کیا پھر ملا یا نہ ملا۔ پکڑا یا یا نہ پکڑا یا۔ استعمال ہوا یا نہ ہوا۔ ان ساری باتوں کا فیصلہ حافظ کو کرنا ہوگا۔ (اور ان میں سے کوئی امر بھی ثابت نہیں)

(۳) محل استنجاء اثنان ہیں قُبل و دُبر اور ہر ایک محل میں ثلاثۃ احجار کا استعمال واجب ہے پھر تو ستہ احجار ہونے چاہیے تھے۔ لیکن پھر بھی اس قصہ میں صرف ثلاثۃ احجار کا استعمال ہوا۔ توفی **کل محل اقل من ثلاثة احجار** کا استعمال ہو گیا۔ لہٰذا تثلیث کے وجوب کی نفی ہوگئی اور فقط نقاء ثابت ہو گیا۔ اور یہی واجب ہے (جیسا کہ حنفیہ کا مذہب ہے)۔

فقط وجوب نقاء کی دلیل (۲): ابوداؤد **بَابُ فِي الْاِسْتِتَارِ فِي الْخَلَاءِ** ص۶ پر ابو ہریرہﷺ کی حدیث ہے **مَنِ اسْتَجْمَرَ فَلْيُوْتِرْ. مَنْ فَعَلَ فَقَدْ أَحْسَنَ وَمَنْ لَا فَلَا حَرَجَ**۔ اس سے بھی وجوب تثلیث کی نفی ہوتی ہے۔

شوافع اس پر یہ کہتے ہیں کہ یہ حدیث ترکِ ایتار فوق الثلث پر محمول ہے۔ باقی ثلث تو واجب ہے۔

ہم کہتے ہیں کہ شوافع کی یہ توجیہ سراسر غلط ہے اور ان کے مذہب پر منطبق نہیں ہے اس لیے کہ ان کا مذہب یہ ہے کہ اگر ثلث سے انقاء حاصل ہو گیا تو پھر ثلاث پر زیادتی بدعت وحرام ہے اور اگر ثلاث سے انقاء نہیں ہوا تو پھر ثلاث پر زیادتی واجب ہے جبکہ حدیث سے دونوں صورتوں کا مباح وجائز ہونا معلوم ہوتا ہے (ایتار وزیادتی پر عمل ہو تو فلا حرج۔ نہ ہو تو بھی فلا حرج)۔

پس یہ حدیث مطلق ہے اپنے اطلاق وعموم کی وجہ سے ایتار بالواحدہ کو بھی شامل ہے۔ بلکہ حقیقی ایتار تو بالواحدہ ہی ہے۔

لہٰذا تسلیم کرنا چاہیے کہ اس روایتِ ابوداؤد سے بھی تثلیث کے وجوب کی نفی ہوتی ہے۔

ترچھی نظروں سے نہ دیکھو عاشقِ دلگیر کو　　　تم کیسے تیر انداز ہو سیدھا تو کرلو تیر کو

فقط وجوب نقاء کی دلیل (۳): اگر ثلاثۃ احجار سے نقاء حاصل نہ ہو تو پھر کیا کرے؟ امام شافعی آگے سے یہی جواب دیتے ہیں کہ ثلاثۃ احجار پر زیادتی کرنا واجب ہے بلکہ ہم بھی کہتے ہیں کہ زیادتی واجب ہے۔ دوسرے بھی سب کہتے ہیں کہ زیادتی واجب ہے۔ پس بالاجماع معلوم ہوا کہ مقصود نقاء ہے اور جو مقصود ہے وہی واجب ہے پس اگر یہ واجب مادون الثلاث سے حاصل ہو جائے تو پھر ثلاث کا شرط کرنا بے معنی رہ جاتا ہے۔

امام شافعیؒ کے مستدل کا جواب (۱): امر بالتثلیث والی حدیث بالاجماع متروک الظاہر ہے۔ امام شافعیؒ نے بھی اس کے ظاہر کو چھوڑ دیا ہے اور کہتے ہیں کہ اگر ایک پتھر ہو اور اس کے تین اطراف ہوں اور ہر طرف کو استعمال

کرلیا گیا تو تثلیث پر عمل ہو جائے گا۔ ہم احناف نے بھی اس حدیث کے ظاہر کو چھوڑ دیا ہے اور کہا کہ ثَلاثَةَ أَحْجَارٍ سے ثلاثۃ مقصود نہیں بلکہ مقصود نقاء ہے تو پھر ہم پر الزام کیوں ہے گویا امام شافعیؒ اور ہم (سواءٌ) برابر ہو گئے۔

جواب (۲): ان احادیث میں ثلاثہ کا ذکر خرج مخرج العادۃ والغالب کے اعتبار سے ہے چونکہ اکثر ثلاثۃ احجار سے نقاء حاصل ہو جاتا ہے اس لیے حضور ﷺ نے اپنی بعض احادیث میں ثلاثہ کا امر فرما دیا۔ یہ شرط وجوب کے درجہ میں نہیں ہے۔

جواب (۳): ثَلاثَةَ أَحْجَارٍ کا امر استحباب پر محمول ہے اور اس کے ہم بھی قائل ہیں کہ ثلاثہ احجار کا استعمال مستحب ہے۔

اس کی نظیر: حج کے باب میں ہے کہ ایک شخص نے مطیب ثوب کے بارے میں سوال کیا تو حضور ﷺ نے فرمایا فَاغْسِلْهُ ثَلاثَ مَرَّاتٍ۔ تو مسلم کی شرح میں محقق نوویؒ نے اس ثلاث کو استحباب پر محمول کیا ہے اور اعتراف کیا ہے کہ مقصود نقاء ہے۔ طیب کا ازالہ کرنا ہے۔ پس اس مسئلہ میں ہمارا ثلاثۃ احجار کے استعمال کو استحباب پر محمول کرنا یہ نظیر ہے ان کے اس (حج والے) مسئلہ کی جس میں ثلاث مرّات کو استحباب پر محمول کیا گیا ہے۔ حاصل یہ ہے کہ ہر مقام میں ثلاث وجوب پر محمول نہیں ہوتا۔ واللہ اعلم۔

بَابٌ فِي الِاسْتِنْجَاءِ بِالْحَجَرَيْنِ

﴿ص۱۰﴾ حَدَّثَنَا هَنَّادٌ وَقُتَيْبَةُ ...... عَنْ عَبْدِاللّٰهِ ؓ : فَأَتَيْتُهُ بِحَجَرَيْنِ وَرَوْثَةٍ:

اس پر بظاہر عدم امتثالِ امر کا وہم پیدا ہوتا ہے۔ (کیونکہ امر تو ثلاثہ احجار کا تھا)۔ اس کے دو جواب ہیں۔

جواب (۱): ابن مسعودؓ نے حجر کو عرفی معنی پر محمول کیا ہے۔ اور عرف میں ہر اس چیز کو حجر کہا جاتا ہے جو تحجر ہو۔ ای صار جامدًا وشدیدًا (سخت ہو) تو روثہ بھی جب خشک ہو جاتی ہے تو عرفی معنی کے اعتبار سے وہ بھی تحجر بن جاتی ہے (کیونکہ وہ بھی سخت ہو جاتی ہے) لہٰذا امر کا امتثال ہو گیا۔

جواب (۲): ابن مسعود ؓ نے اجتہاد سے کام لیا۔ ظاہر الفاظ پر نظر کرنے کی بجائے مقصود ومعنی پر نظر کی کہ مقصد ازالۂ نجاست ہے۔ روثہ جب خشک ہو جائے تو اس سے بھی نجاست کا ازالہ ہو جاتا ہے۔ اس اعتبار سے بھی امتثال امر (بثلاثۃ احجار) ہو گیا۔ یہ ابن مسعود ؓ کا کمالِ تفقہ تھا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ الفاظ کی بجائے وہ معانیٔ الفاظ میں مستغرق رہتے تھے۔ فقہاء کی یہی شان ہوتی ہے۔ ظاہر الفاظ پر نظر کرنے سے بعض دفعہ آدمی لطیفہ بن جاتا ہے۔ (یہ کوئی کمال نہیں) داوٗد ظاہری نے جب یہ حدیث دیکھی کہ لَا يَبُوْلَنَّ فِي الْمَاءِ الدَّائِمِ ثُمَّ يَغْتَسِلُ فِيْهِ تو کہا کہ ماء دائم میں بول کرنے سے منع کیا گیا ہے لہٰذا اگر کسی پیالے میں بول کر کے پھر ماء دائم میں ڈالے تو یہ کوئی منع نہیں۔ اسی طرح جب کوئی کسی جگہ بول کرے اور وہ بہہ کر ماء دائم میں آجائے تو یہ بھی کوئی منع نہیں۔

بخلاف فقہاء کے کہ انہوں نے فرمایا کہ مذکورہ بالا صورتوں میں سے ہر صورت منع ہے کیونکہ ماء کو نجس بنانے میں سب

صورتیں مساوی و برابر ہیں۔ (حاصل یہ نکلا کہ ظاہر الفاظ پر نظر کرنا کوئی کمال نہیں) بلکہ نظر ظاہری و نظر باطنی کا بھی فرق لگ جاتا ہے جیسا کہ حضور ﷺ نے غزوۂ احزاب سے فارغ ہو کر صحابہ کو فرمایا تھا کہ لَایُصَلِّیَنَّ أَحَدُکُمُ الْعَصْرَ إِلَّا فِیْ بَنِیْ قُرَیْظَةَ. اب صحابہ ؓ چل پڑے راستے میں عصر کا وقت ہو گیا۔ بعض صحابہ ؓ نے عصر راستے میں پڑھ لی۔ اور بعض نے نہ پڑھی حتی کہ غروب بھی ہو گیا۔ جب حضور ﷺ کو اس کا علم ہوا تو آپ ﷺ نے ان دونوں جماعتوں میں سے کسی پر بھی نکیر نہیں فرمائی حالانکہ ایک صورت میں امرِ رسول ﷺ کی مخالفت ہے اور ایک صورت میں امر اللہ کی مخالفت لازم آتی ہے۔

اسی سے اختلاف پیدا ہوا کہ فروعی اختلافیات و اجتہادیات میں حق (وصواب) واحد ہوتا ہے یا متعدد؟۔

معتزلہ و بعض اشاعرہ کے نزدیک حق متعدد ہوتا ہے۔

اور اہل السنّت والجماعۃ کے نزدیک حق واحد ہوتا ہے۔ اور دائر ہوتا ہے متعین نہیں ہوتا اور یہی مذہب منصور ہے۔ اسی لیے درّ مختار میں لکھا ہوا ہے کہ ہمیں فرعیات میں یوں کہنا ہوگا کہ ''مذهبنا صواب يحتمل الخطاء۔ صواب اس لیے کہنا ہے کہ ہم مقلد ہیں۔ مجتہد کی خطا کا لحاظ کرتے ہوئے تو تقلید کا کوئی معنی نہیں۔ اور حتمی طور پر صواب اس لیے نہیں کہتے کہ مجتهد قد يصيب وقد يخطئ۔'' ومذهبُ مخالفنا خطاءٌ يحتمل الصواب (یہ تعبیر اس بات پر متفرع ہو رہی ہے کہ ہمارے ہاں (فی الفرعیات) حق متعدد نہیں ہوتا بلکہ واحد ہوتا ہے۔

☆...... اور اعتقادیات میں یہ تعبیر نہیں چلتی بلکہ یوں کہا جاتا ہے مذهبنا حقٌّ ومذهب مخالفنا باطلٌ۔ اس مسئلہ کا مقام تو اور ہے لیکن کچھ وضاحت کرتا ہوں لِأَنَّ مَالَایُدْرَکُ کُلُّهٗ لَایُتْرَکُ کُلُّهٗ.

وحدتِ حق کے دلائل(۱): اگر حق واحد نہ ہو بلکہ حق متعدد ہو تو فعل واحد کا منصف بامور متبائنہ ہونا لازم آئے گا۔ (کہ ایک ہی فعل ہو اس کو امام صاحب مباح کہیں اور امام شافعیؒ مکروہ کہیں وغیرہ) پس معلوم ہوا کہ حق واحد ہے۔

(۲) حق کہتے ہیں ''حکم مطابق للواقعة'' اگر مجتہد کو اپنے اجتہاد سے اس کی معرفت ہوگئی تو مصیب اور اگر نہ ہوئی تو خاطی ہے۔ تیسری تو کوئی چیز نہیں ہے۔ معلوم ہوا کہ حق واحد ہوتا ہے۔

(۳) انسان کے بس میں جو کچھ ہوتا ہے اسی کو صرف کرنے کا پابند ہوتا ہے مجتہد پابند ہے کہ وہ اجتہاد کرے اپنی پوری طاقت اس میں خرچ کرے۔ نفس الامر و حقیقت کی معرفت اس کے بس میں نہیں ہے لہٰذا خطاء و اصابت کا احتمال پیدا ہو گیا۔ (جب یہ احتمال پیدا ہو گیا کہ خطاء بھی ہو سکتا ہے اور صواب بھی تو معلوم ہوا کہ حق واحد ہے)

(۴) کہا جاتا ہے کہ قیاس ظاہر میں مثبت ہوتا ہے اور باطن میں مظہر ہوتا ہے حقیقتاً مثبت ''نص'' ہوتی ہے۔ اور نص کے اثبات میں جب حق واحد ہے تو قیاس کے اثبات میں بھی حق واحد ہی ہوگا۔

(۵) بخاری و مسلم میں ایک حدیث (ابن عمر ؓ، ابو ہریرہ ؓ، عمرو بن العاص ؓ سب سے) مروی ہے

إِذَا حَکَمَ الْحَاکِمُ وَاجْتَهَدَ وَأَصَابَ فَلَهٗ أَجْرَانِ وَإِذَا حَکَمَ الْحَاکِمُ وَاجْتَهَدَ وَ اَخْطَأَ فَلَهٗ أَجْرٌ وَاحِدٌ. اس سے بھی وحدتِ حق معلوم ہوگئی۔

(۶) قرآن میں ہے فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ (الآية)۔ اس میں ''ها'' ضمیر کا مرجع ''حکومة'' ہے یعنی سلیمان علیہ السلام کو فہم الحکومۃ عطاء کیا گیا۔ (بکری والے فیصلہ کے واقعہ کا استحضار کرلیا جائے) انکے مقابلے میں داؤد علیہ السلام مصیب ہوں گے یا مخطی اگر مصیب ہیں تو پھر سلیمان علیہ السلام کی تخصیص کی کیا وجہ ہے۔ اور اگر مخطی ہیں تو ہمارا مطلوب ثابت ہوگیا۔ پس معلوم ہوا کہ حق واحد ہوتا ہے۔

وَقَالَ إِنَّهَا الرِّكْسُ:

بعض کا خیال ہے کہ ''رِکْس'' کا لفظ لغت عربی میں استعمال نہیں اصل میں یہ رِجْس تھا کسی راوی نے تبدیل کر کے اس کو رِکْس بنا دیا۔ اور بعض کا خیال یہ ہے کہ یہ مادہ بھی عربی زبان میں استعمال ہے قرآن میں ہے أُرْكِسُوْا فِيْهَا۔ البتہ رجس ورجیع پر اس کا اطلاق کیا گیا ہے ممکن ہے لفظ وہی ہو اور اس کو (رکس کو) ذکر کرنا روایت بالمعنی ہو۔

قَالَ أَبُوْعِيْسٰى وَهٰكَذَا رَوٰى قَيْسُ بْنُ الرَّبِيْعِ الخ:

اس کلام سے مصنف کی غرض حدیث الباب کی سند میں اضطراب کو ذکر کرنا ہے جس کی صورت یہ ہے۔

(۱) عَنْ إِسْرَائِيْلَ عَنْ أَبِيْ إِسْحَاقَ عَنْ أَبِيْ عُبَيْدَةَ عَنْ عَبْدِاللّٰهِ

(۲) رَوٰى قَيْسُ بْنُ الرَّبِيْعِ عَنْ أَبِيْ إِسْحَاقَ عَنْ أَبِيْ عُبَيْدَةَ عَنْ عَبْدِاللّٰهِ

(۳) وَرَوٰى مَعْمَرٌ وَّ عَمَّارُ بْنُ رُزَيْقٍ عَنْ أَبِيْ إِسْحَاقَ عَنْ أَبِيْ عَلْقَمَةَ عَنْ عَبْدِاللّٰهِ

(۴) وَرَوٰى زُهَيْرٌ عَنْ أَبِيْ إِسْحَاقَ عَنْ عَبْدِالرَّحْمٰنِ بْنِ الْأَسْوَدِ عَنْ أَبِيْهِ الْأَسْوَدِ بْنِ يَزِيْدَ عَنْ عَبْدِاللّٰهِ

(۵) وَرَوٰى زَكَرِيَّا بْنِ أَبِيْ زَائِدَةَ عَنْ أَبِيْ إِسْحَاقَ عَنْ عَبْدِالرَّحْمٰنِ بْنِ يَزِيْدَ عَنْ عَبْدِاللّٰهِ،

یہ تمام ابو اسحاق کے تلامذہ ہیں ان میں اختلاف ہے کسی کی سند کس طرح ہے اور کسی کی سند کس طرح ہے۔ اس لیے مصنف نے کہا وَهٰذَا حَدِيْثٌ فِيْهِ اِضْطِرَابٌ۔

قَالَ أَبُوْعِيْسٰى سَأَلْتُ عَبْدَاللّٰهِ بْنَ عَبْدِالرَّحْمٰنِ الخ:

یہاں سے مصنفؒ اس اضطراب مذکور کا حل ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ میں نے عبداللہ بن عبدالرحمنؒ دارمی سے اس اضطراب کا حل پوچھا تو انہوں نے اس کا کوئی حل نہیں بتلایا۔ پھر کہتے ہیں کہ میں نے امام بخاریؒ سے اس کا حل پوچھا تو انہوں نے بھی اس کا کوئی حل نہ بتلایا۔

وَكَأَنَّهُ رَاٰى حَدِيْثَ زُهَيْرٍ عَنْ أَبِيْ إِسْحَاقَ الخ:

یہاں سے مصنفؒ ذکر کرتے ہیں کہ امام بخاریؒ نے ان روایات میں سے زہیر کی روایت کو اپنی کتاب میں ذکر کیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک ان روایات میں سے زہیر کی روایت کو ترجیح حاصل ہے۔ یعنی ان کی اس روش سے

معلوم ہوتا ہے کہ زہیر کی حدیث ان کے ہاں راجح ہے اور باقی مرجوح ہیں۔

وَأَصَحُّ شَيْءٍ فِيْ هٰذَا عِنْدِيْ الخ:

یہاں سے مصنفؒ اس اضطراب کا خود حل بتلاتے ہیں۔

حل اضطراب: کہ میرے نزدیک اسرائیل کی روایت کو ترجیح ہے۔

وجوہ ترجیح: (۱) ابواسحاق کی روایات کے بارے میں ابواسحاق کے تلامذہ میں اسرائیل کو اثبت و احفظ سمجھا گیا ہے حتی کہ عبدالرحمٰن بن مہدی کہا کرتے تھے **مَافَاتَنِي الَّذِيْ فَاتَنِيْ مِنْ حَدِيْثِ سُفْيَانَ الثَّوْرِيْ عَنْ أَبِيْ إِسْحَاقَ إِلَّا لَمَّا اِتَّكَلْتُ بِهِ عَلٰى إِسْرَائِيْلَ** ۔ یا تو یہ لام جارہ ہے اور تعلیل کیلئے ہے اور **ما مصدریه** ہے۔ یا یہ لفظ لمّا ظرفیہ ہے **لِأَنَّهُ كَانَ يَأْتِيْ بِهِ أَتَمَّ** ۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اسرائیل کو ابواسحاق کے تلامذہ میں سے سفیان ثوری پر بھی ترجیح حاصل ہے۔ پس جب اسرائیل احفظ و اثبت ہوا تو اسی کی روایت کو ترجیح ہو گی۔

(۲) قیس بن ربیع اسرائیل کا متابع موجود ہے اور اس کے علاوہ باقی تلامذہ میں سے کسی کو بھی متابعت حاصل نہیں۔

(۳) اسرائیل کا سماع ابواسحاق سے جوانی (شباب) کے زمانہ کا ہے زہیر کا سماع ابواسحاق سے اس زمانہ کا ہے جبکہ ابواسحاق بوڑھا ہو چکا تھا۔ اور اس زمانہ میں انسان کا حافظہ ویسا تو نہیں رہتا جیسا کہ جوانی میں ہوتا ہے پس امام بخاری کا زہیر کی روایت کو ترجیح دینا ترجیح المرجوح کے قبیل سے ہے۔ (گویا ترمذی اپنے استاذ امام بخاری سے اختلاف کر رہا ہے)

عذر من جانب البخاریؒ: امام بخاریؒ کی طرف سے اسرائیل کی روایت کو ترجیح نہ دینے کا عذر سند کا انقطاع ہے وہ ابوعبیدہ کا عبداللہ سے سماع کا ثابت نہ ہونا ہے اور امام بخاریؒ کے ہاں بڑی سختی ہے کیونکہ وہ سند کے متصل ہونے کیلئے راوی و مروی عنہ کے درمیان معاصرت کو بھی کافی نہیں سمجھتے (بلکہ) ثبوت لقاء ولو مرّۃ کو ضروری قرار دیتے ہیں۔ گو امام مسلمؒ کے ہاں معاصرت بھی کافی ہو جاتی ہے تو امام بخاریؒ کی یہ مجبوری ہے۔

بخلاف ترمذی و ابوداؤد کے کہ ان کے ہاں توسع ہے۔ بعض دفعہ حدیث منقطع و مرسل ہونے کے باوجود بھی صحیح اور حجت ہوتی ہے۔ اس لیے انہوں نے اس توسع کو کام میں لاتے ہوئے اسرائیل کی روایت کو ترجیح دے دی ہے۔

معلوم ہوا بعض دفعہ حدیثوں کی صحت، صحت کے اصولوں سے ہٹ کر بھی ہوتی ہے محدث تصحیح کر دیتا ہے۔ ایسی تصحیح کو وجدانی تصحیح کہا جاتا ہے۔

قَالَ أَبُوْ عِيْسٰى وَزُهَيْرٌ فِيْ أَبِيْ إِسْحَاقَ لَيْسَ بِذَالِكَ (الخ) أَيْ فِيْ رِوَايَاتِ أَبِيْ إِسْحَاقَ لَيْسَ بِإِمَامٍ عَظِيْمٍ مِنْ إِسْرَائِيْلَ:

اسم اشارہ بعید کو بعد رتبی کیلئے استعمال کیا گیا ہے۔

لِأَنَّ سِمَاعَهُ مِنْهُ بِآخِرَةٍ إِلَّا حَدِيْثَ أَبِيْ إِسْحَاقَ:

یعنی مگر ابواسحاق کی احادیث میں زائدہ وزہیر پر بھروسہ نہ کرنا

بَابُ کَرَاهِیَةِ مَایُسْتَنْجٰی بِهٖ

مکروہات استنجا کا استنجاء بالحجارۃ کے باب میں بھی ذکر ہوا ہے مگر وہاں ذکر ضمناً تھا یہاں ان کو صراحۃً ذکر کرتا ہے اور یہ تصریح ما علم ضمناً ہوتی رہتی ہے۔

☆...... متقدمین کی اصطلاح میں کراہۃ کا اطلاق حرام پر ہوتا تھا۔ متاخرین کے ہاں اس کا اطلاق حرام پر نہیں ہوتا بلکہ اس چیز پر ہوتا ہے جس کا ترک (کرنا) اس کے فعل (کرنے) سے اولیٰ ہو۔

یہاں یہ بھی ممکن ہے کہ متقدمین کی اصطلاح مراد ہو یعنی باب میں مذکورہ اشیاء کے ساتھ استنجا حرام ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ متاخرین کی اصطلاح مراد ہو کہ ان اشیاء مذکورہ کے ساتھ استنجا کرنا حرام نہ ہو بلکہ مکروہ تحریمی ہو۔

﴿ص ۱۱﴾ حَدَّثَنَا هَنَّادٌ ...... عَنْ عَبْدِاللّٰهِ بْنِ مَسْعُوْدٍ ﷺ: لَاتَسْتَنْجُوْا بِالرَّوْثِ وَلَا بِالْعِظَامِ فَإِنَّهٗ زَادُ إِخْوَانِكُمْ مِّنَ الْجِنِّ:

سوال: یہاں ضمیر یا تو تثنیہ کی چاہیے تھی کیونکہ ماقبل میں روث وعظام دو (۲) امر مذکور ہیں یا نظراً الی العظام مؤنث کی ضمیر ہوتی پھر (فَإِنَّهٗ کی بجائے) فَإِنَّهَا کہا جاتا۔ فَإِنَّهٗ مفرد کی ضمیر مناسب نہیں کیونکہ راجع ومرجع میں مطابقت نہیں رہتی؟

جواب: یہ ہے کہ بعض روایتوں میں فَإِنَّهُمَا کا ذکر ہے اور بعض میں فَإِنَّهَا کا ذکر ہے۔ اور بعض میں فَإِنَّهٗ مفرد کی ضمیر کا ذکر ہے تو کہا جائے گا کہ یہ بتاویل ''مذکور'' کے ہے۔

پس اس حدیث سے عظام وروث کے ساتھ استنجا کرنا منع معلوم ہوتا ہے۔

عظام وروثہ سے نہی ومنع کی وجہ:

حدیث الباب میں تو ان کا زاد الجن ہونا ذکر ہے اور ایک اور حدیث میں مذکور ہے فَإِنَّهَا رِکْسٌ. اس سے معلوم ہوتا ہے کہ منع کی وجہ رکس ہونا ہے۔ اور یہ بھی سننے میں آتا ہے کہ روثہ وعظام سے استنجا کرنا اس لیے منع ہے کہ ان سے طہارت حاصل نہیں ہوتی کیونکہ یہ صاف شفاف (املس) ہوتی ہیں بجائے محل کو صاف کرنے کے اور اختلاط پیدا کردیں گی۔ اور اگر کوئی کھردری ہو تو محل کے زخمی ہونے کا اندیشہ ہے۔ تو منع کی یہ مختلف وجوہ ذکر ہوتی رہتی ہیں سو یاد رکھیے کہ ان میں کوئی تضاد نہیں اس لیے کہ لامزاحمۃ فی الاسباب کا قاعدہ ہے کہ کسی ایک امر اور نہی کا کسی ایک سبب کے ساتھ مسبب ہونا اس امر اور نہی کے کسی دوسرے سبب کے ساتھ مسبب ہونے کو منع نہیں کرتا۔ لہٰذا ان میں کوئی اختلاف نہیں۔

عظام وروثہ کے زاد ہونے کی کیفیت:

مختلف کیفیت ذکر کی جاتی ہیں (۱) کبھی یہ کہا جاتا ہے کہ اغتذاء اللحم کی صورت پیدا کردی جاتی ہے یعنی جب یہ عظام کو اٹھاتے ہیں تو ان پر گوشت پیدا کردیا جاتا ہے اور روثہ کا زاد ہونا مجازاً ہے کہ وہ ان کا زاد نہیں بلکہ ان کے دواب کا زاد بنتا ہے۔

(۲) یہ بھی کہتے ہیں کہ روثہ کو جب یہ ہاتھ میں اٹھاتے ہیں تو وہ ان کے ہاتھ میں تمرۃ بن جاتی ہے۔
(۳) یہ بھی علماء کہتے ہیں کہ یہ خود زاد نہیں بلکہ ان کے اندر کوئی لطیف مادہ پیدا ہو جاتا ہے اس کو یہ سونگھ لیتے ہیں یا چوس لیتے ہیں وہ ان کے لیے زاد بن جاتا ہے۔ کیونکہ یہ خود اجسام لطیفہ ہیں تو ان کے مناسب یہی ہے کہ ان کی غذاء بھی لطیف ہو۔
☆...... مگر حق بات یہ ہے کہ زاد ہونے کی کیفیت کو اللہ جانتے ہیں۔ ہمیں تو ماننا لازم ہے کیفیت کا علم اللہ کے حوالے ہے (کیونکہ ہماری شان تو عبودیت میں لگے رہنا ہے کہ جس کام کا اللہ نے حکم دیا ہے اس کو کرتے رہنا اور جس سے منع کیا ہے اس سے رک جانا ہے۔ باقی سوال کرنا فِیْمَا الْعَمَلُ کہ جب تقدیر میں لکھ دیا گیا کہ یہ سعید ہے یا شقی تو پھر عمل کا فائدہ؟ یہ تو امورِ ربوبیت میں مداخلت کے مترادف ہے جو کہ ہمارے منصب کے خلاف ہے، تو فِیْمَا الْعَمَلُ ؟ کا سوال کرنا ہی غلط ہے تقدیر ہماری حوالۂ خدا (بحواله وَاللَّيْلِ اِذَا يَغْشٰى . الآيه تفسير روح المعانى)

سوال آخر: وہ یہ ہے کہ ایک روایت میں ہے کہ وہ عظم زاد بنتی ہے ذُكِرَ عَلَيْهِ اسْمُ اللهِ . اور ایک روایت میں ہے کہ لَمْ يُذْكَرْ عَلَيْهِ اسْمُ اللهِ :اس کے دو جواب ہیں۔ ذُكِرَ عَلَيْهِ اسْمُ اللهِ یہ مؤمنین (جن) کی زاد ہے۔ اور ''لَمْ يُذْكَرْ عَلَيْهِ اسْمُ اللهِ'' کفار جنوں کی زاد ہے، اب تطبیق ہوگئی؟

جواب (۲): کہ لَمْ يُذْكَرْ عَلَيْهِ اسْمُ اللهِ کو جب اٹھاتے ہیں اور اس پر پھر اِسْمُ اللهِ ذکر کر لیتے ہیں تو پھر وہ بھی ان کے لیے زاد بن جاتی ہے۔

اشکال آخر: وہ یہ ہے کہ ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ نَصِيْبِيْن کے جنوں کا وفد آیا مسلمان ہوا انہوں نے زاد کا مطالبہ کیا تو نبی ﷺ نے دعاء فرمائی جس کے بعد یہ عظام زاد ہو گئے (رواہ البخاری)۔ اور ابوداؤد باب مَايُنْهٰى عَنْهُ اَنْ يُسْتَنْجٰى بِهٖ میں ص ۶ ص ۷ پر عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے اِنْهِ اُمَّتَكَ اَنْ يَّسْتَنْجُوْا بِعَظْمٍ اَوْ رَوْثَةٍ اَوْ حُمَمَةٍ فَاِنَّ اللهَ عَزَّ وَ جَلَّ جَعَلَ لَنَا فِيْهَا رِزْقًا انکا رزق و زاد ہونا بغیر دعاء کے ہوا ہے؟

جواب: رزق و زاد ہونا تو نبی کریم ﷺ کی دعاء سے ہوا ہے پھر جب ان کو یہ علم ہو گیا کہ ان کی دعاء سے یہ ہمارے لیے رزق ہو گئیں تو انہوں نے کہا اِنْهِ اُمَّتَكَ الخ۔ لہٰذا اس سے توافق حاصل ہو گیا۔ واللہ اعلم۔

تقریر فقہاء: فقہا نے یہ کہا کہ انسانوں کا طعم و زاد کا بھی یہی حکم ہے کہ اس کے ساتھ استنجا بطریق اولیٰ منع ہے۔ اسی طرح ان کے علاوہ دوسری محترم و ذو شرف اشیاء کے ساتھ بھی استنجا کرنا منع ہے وہ بھی اس حکم میں ان کے ساتھ ملحق ہیں۔

فَقَالَ الشَّعْبِیُّ :

شعبی یہ صحابی نہیں بلکہ تابعی ہیں اگلی کلام انکا قول ہے ان کے قول ہونے کا مطلب یہ ہے کہ حدیث مذکور کی سند کے ساتھ حدیث کا یہ حصہ نہیں بلکہ اس کی کوئی اور سند ہوگی تو خلاصہ یہ ہے کہ مصنف کے نزدیک یہ منقطع ہے۔

وَكَانَ رِوَايَةُ إِسْمَاعِيلَ أَصَحُّ الخ:

وجہ اصح ہونے کی یہ ذکر کرتے ہیں کہ حفص بن غیاث کا اخیر میں حافظہ مُختل ہو گیا تھا۔

بَابُ الْاِسْتِنْجَاءِ بِالْمَاءِ

بعض علماء استنجاء بالماء کو ممنوع قرار دیتے ہیں۔ ابن ایوب مالکی کہتے ہیں کہ یہ منع ہے اس لیے کہ ماء مطعوم ہے کھانے پینے کی چیز ہے۔ اور کھانے پینے کی چیز کے ساتھ استنجا ممنوع ہے۔ حضرت حذیفہؓ سے منقول ہے کہ استنجاء بالماء مکروہ ہے اس لیے کہ استنجاء بالماء کرنے کی صورت میں رائحہ کریہہ باقی رہتی ہے۔ اسی طرح ابن عمرؓ و ابن زبیرؓ اور ائمہ میں سے امام مالکؒ بھی استنجاء بالماء کو مکروہ کہتے ہیں۔ مصنف نے یہ عنوان قائم کر کے ایسے لوگوں پر رد کیا ہے کہ استنجاء بالماء جائز ہے منع نہیں بلکہ یہ افضل ہے کیونکہ نجاست اس سے زائل ہوتی ہے اور احجار سے تو نجاست کی صرف تخفیف ہوتی ہے اور ازالہ و تخفیف میں ازالہ اولیٰ ہوتا ہے۔

جواب: باقی اس کا جواب (کہ یہ ماء مطعوم ہے کھانے پینے میں استعمال ہوتا ہے) یہ ہے کہ کھانے پینے والی چیزوں کے عدم استعمال للتطہیر کی شرط یہ ہے کہ اس کی تخلیق للتطہیر نہ ہو اور ماء کی تو تخلیق ہی للتطہیر ہے اس لیے اس کی اصل فطرت کو ملحوظ رکھتے ہوئے استنجاء بالماء جائز ہے۔

افضل: سب سے افضل یہ ہے کہ ماء وحجر کو جمع کیا جائے۔ پھر اس کے بعد ماء پر اکتفاء کرنا افضل ہے اور پھر اس کے بعد حجارہ پر اکتفاء کرنا ہے۔

☆...... پھر یہ استنجاء بالماء ادب ہے سنت نہیں ہے۔ کیونکہ سنت اس کو کہتے ہیں کہ اس کے خلاف اس کا ترک نہ ہو۔ حضور ﷺ نے استنجاء بالماء اگر کیا ہے تو اس کا ترک بھی کیا ہے۔ مگر بعض فقہاء فرماتے ہیں کہ **فی زمانِنا** سنت ہے اپنے اپنے زمانہ کی بات ہوتی ہے صحابہ کے زمانہ میں **كَانُوا يَبْعَرُوْنَ بَعْرًا** (مینگنی) **وَفِي زَمَانِنَا النَّاسُ يَثْلُطُوْنَ ثَلْطًا** اس لیے استنجاء بالماء سنت ہے۔

☆...... مگر یہ ساری تفصیل جب ہے جب نجاست مخرج سے متجاوز نہ ہو اور اگر نجاست مخرج سے متجاوز ہو اور قدر درہم سے کم ہو تو بھی استنجاء بالماء سنت ہے اور اگر قدر درہم کے بقدر ہو یا درہم سے زائد ہو تو پھر استنجاء بالماء واجب ہے۔ شیخین کے نزدیک اس میں اعتبار اس نجاست کا ہے جو مخرج سے خارج ہو چکی ہو اور مخرج میں لگی نجاست کو یا بدن کے کسی اور حصہ میں لگی ہوئی نجاست کو اس کے ساتھ نہیں ملایا جائے گا۔ امام محمدؒ کے نزدیک مخرج میں لگی نجاست کو بھی حساب لگانے میں ملایا جائے گا اور اسی طرح بدن کے اور حصے پر جو نجاست لگی ہے اس کو بھی حساب میں ملایا جائے گا۔ خلاصہ یہ ہے کہ امام محمدؒ کے نزدیک مخرج خارج کا حکم رکھتا ہے اور شیخینؒ کے نزدیک مخرج باطن کا حکم رکھتا ہے اس لیے اس کی نجاست کو ماخرج کے ساتھ نہیں ملایا جائے گا۔

اسی طرح اگر کسی نے غسل جنابت کرنا ہو تو وہاں بھی استنجاء بالماء واجب ہے۔ اسی طرح حائضہ ونفساء نے اگر غسلِ طہارت کرنا ہو تو بھی استنجاء بالماء واجب ہے۔

﴿ص ۱۱﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ وَمُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِالْمَلِكِ ......عَنْ عَائِشَةَ رضی اللہ عنہا قَالَتْ مُرْنَ أَزْوَاجَكُنَّ أَنْ يَسْتَطِيبُوْا بِالْمَاءِ فَإِنِّي أَسْتَحْيِيهِمْ الخ:

کیونکہ عرب میں عام عادت استنجاء بالاحجار کی تھی استنجاء بالماء کو وہ لوگ اتنا جانتے پہچانتے نہیں تھے۔تو حضرت عائشہؓ نے ان کو بواسطہ نساء خبر دی ہے۔خود ان کو نہیں بتلایا کیونکہ اس سے حیا مانع تھا۔

فَإِنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ كَانَ يَفْعَلُهُ:

یعنی استنجاء بالماء کو فرداً کرتے تھے لہٰذا تمہیں بھی کرنا چاہیے۔اور ماء وحجر کو جمع کرنے کا بھی احتمال ہے اور یہ ثانی صورت زیادہ بہتر ہے۔جیسا کہ اکثر روایات سے جمع کی صورت معلوم ہوتی ہے۔

بَابُ مَاجَاءَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ إِذَا أَرَادَ الْحَاجَةَ أَبْعَدَ فِي الْمَذْهَبِ

إِذَا أَرَادَ الْحَاجَةَ الخ: میں الحاجۃ سے مراد بول و براز کی حاجت ہے۔مذہب کا لفظ یا مصدر میمی ہے یا ظرف مکان ہے ہر ایک کے مناسب معنیٰ کر لیا جائے گا۔باقی اس ابعاد کی دو وجہ ہیں۔

(۱) حضور ﷺ شدید الحیاء تھے۔تو یہ ابعاد شدید الحیاء ہونے کی وجہ سے تھا۔

(۲) اور دوسری وجہ یہ ہے کہ آبادی کے قریب قضائے حاجت کرنے کی صورت میں بعض اوقات خروج ریح کی آواز وغیرہ سے سننے والے کو اذیت ہوتی ہے تو اس اذیت سے بچنے کیلئے بھی آپ کی عادت شریفہ ابعاد کی تھی۔

بَابُ مَاجَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ الْبَوْلِ فِي الْمُغْتَسَلِ

☆...... حدیث الباب میں مستحم کا لفظ ہے مصنف نے ترجمۃ الباب میں مغتسل کا لفظ ذکر کیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حدیث میں مستحم بمعنیٰ مغتسل ہے۔ابن ماجہ ص ۲۶ پر اس حدیث الباب کی تخریج کے بعد عبارت ہے۔قَالَ أَبُوْ عَبْدِاللّٰهِ ابْنُ مَاجَةَ سَمِعْتُ عَلِيَّ بْنَ مُحَمَّدِ نِ الطَّنَافِسِيَّ يَقُوْلُ إِنَّمَا هٰذَا فِي الْحَفِيْرَةِ فَأَمَّا الْيَوْمُ مُغْتَسَلَاتُهُمْ الْجَصُّ وَالصَّارُوْجُ وَ الْقِيْرُ فَإِذَا بَالَ فَأَرْسَلَ عَلَيْهِ الْمَاءَ لَا بَأْسَ بِهِ۔

اس عبارت سے حدیث الباب کی وضاحت مطلوب ہے کہ اگر مغتسل کوئی ایسی جگہ ہو جہاں بول اور غسل وغیرہ کا پانی جمع نہ ہوتا ہو بلکہ بہہ جاتا ہو تو پھر بول فی المستحم میں کوئی حرج نہیں اور اگر کوئی ایسی جگہ ہو جہاں بول وغیرہ کا پانی جمع ہو جاتا ہو اور حفرہ کی صورت ہو تو وہاں بول منع ہے۔کیونکہ اس سے رشاشے منتشر ہوں گے اور بدن وثوب وغیرہ کے پاک و ناپاک ہونے کا وہم پیدا ہوگا۔

الحاصل حدیث الباب کی نہی مقید ہے مطلق وعام نہیں۔غیر مقلدین کے نزدیک یہ نہی عام اور مطلق ہے۔

﴿ص ۱۲﴾ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ وَأَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ مُوْسٰى ...... عَنْ عَبْدِاللّٰهِ بْنِ مُغَفَّلٍ رضی اللہ عنہ :

وَقِيلَ لَهُ (أَیْ لِابْنِ سِيرِينَ) إِنَّهُ يُقَالُ إِنَّ عَامَّةَ الْوَسْوَاسِ مِنْهُ فَقَالَ رَبُّنَا اللّٰهُ لَاشَرِيكَ لَهُ

اشکال: ابن سیرین تو اسباب کا منکر ہو گیا۔ حالانکہ اسباب کا انکار تو درست نہیں، بلکہ گمراہی ہے۔

جواب: یہ ہے کہ ابن سیرین کے زمانہ میں لوگوں نے اس مسئلہ میں شدت شروع کر دی تھی حتی کہ ایجاب کی حد تک ان کا نظریہ بن گیا تھا۔ تو ان متشددین پر رد کرنے کیلئے یہ تعبیر اختیار فرمائی۔ رَبُّنَا اللّٰهُ لَاشَرِيكَ لَهُ یعنی مؤثر حقیقی تو اللہ کی ذات ہے۔ وہی موجب حقیقی ہے۔ اس جملے سے نفس سببیت کا انکار مقصود نہیں۔ یہ ایسے ہے جیسے ادھر ایک حدیث میں ہے لَاعَدْوٰی وَلَاطِيَرَةَ اور دوسری حدیث میں ہے فِرَّ مِنَ الْمَجْزُوْمِ فِرَارَكَ مِنَ الْأَسَدِ۔ ادھر عدویٰ کی نفی اور ادھر عدویٰ کا اثبات اس کا حل بھی یہی ہے کہ نفی ایجاب کی ہے اور اثبات سببیت کا ہے۔

بَابُ مَاجَاءَ فِي السِّوَاكِ

سوال: سواک کا لفظ مصدر (تسوک میں) بھی استعمال ہوتا ہے اور آلہ کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے یعنی وہ لکڑی جس کے ساتھ یہ عمل کیا جاتا ہے۔

﴿ص۱۲﴾ حَدَّثَنَا أَبُوْ كُرَيْبٍ ...... عَنْ أَبِیْ هُرَيْرَةَ ﷺ :۔ لَوْ لَا أَنْ أَشُقَّ عَلٰی أُمَّتِیْ الخ:

امت کی دو قسمیں ہوتی ہیں امت اجابت ثقلین (جن وانس) میں سے صرف مسلمان۔ اور امتِ دعوت۔ ثقلین کافۃ۔ (تمام)

سوال: لَوْلَا حرف امتناع ہے اس کا استعمال لامتناع الثانی لامتناع الاوّل ہوتا ہے جیسے لَوْلَا عَلِیٌّ لَهَلَكَ عُمَرُ حضرت عمر ﷺ ہلاک نہیں ہوئے اس لیے کہ حضرت علیؓ موجود تھے۔ پس یہاں بھی وجود مشقت کی وجہ سے امر منتفی ہونا چاہیے حالانکہ وجود مشقت تب ہوتی جب امر ہوتا اور جب امر نہیں تو مشقت بھی نہیں۔

جواب: یہ ہے کہ عبارت میں حذفِ مضاف ہے أَیْ لَوْلَا خَوْفُ أَنْ أَشُقَّ الخ۔ پس مشقت تو نہیں لیکن خوفِ مشقت موجود ہے۔

سوال: امر بالسواک تو شریعت میں موجود ہے نہ کہ منتفی؟

جواب: یہ ہے کہ جو امر بالسواک منتفی ہے وہ امرِ وجوب ہے اور جو موجود ہے وہ امر استحباب ہے۔

عِنْدَ كُلِّ صَلٰوةٍ:

مستدرکِ حاکم و مسندِ احمد اور بخاری کی تعلیق "عِنْدَ كُلِّ وُضُوْءٍ" ہے۔ اسی سے اختلاف ہو گیا۔ شوافعؒ کے نزدیک مسواک سنۃ الصلوٰۃ ہے اور احناف کے نزدیک سنۃ الوضوء ہے۔ ہر فریق اپنے مخالف روایت کو اپنے موافق روایۃ پر محمول کرتا ہے مثلاً شوافع وضو والی روایت کو صلوٰۃ پر محمول کرتے ہیں اور احنافؒ صلوٰۃ والی روایت کو وضو پر محمول کرتے ہیں "بعلاقۃ السببیۃ والمسببیۃ" صلوٰۃ اور وضو میں یہ علاقہ موجود ہے کہ صلوٰۃ وضو کا سبب ہے پس اس کا فیصلہ دوسری وجوہ ترجیح سے کیا جا سکے گا۔

احناف کی طرف سے مسواک کے سنۃ الوضوء ہونے کی ترجیح:۔

(۱) حدیث میں ہے اَلسِّوَاکُ مِطْهَرَةٌ لِلْفَمِ وَمَرْضَاةٌ لِلرَّبِّ (رواہ البیہقی بحوالہ زاد الطالبین) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سواک طہارت کے متعلقات سے ہے۔

(۲) بعض دفعہ قبیل الصلوٰۃ مسواک کرنے کی صورت میں مسوڑھوں سے دم وغیرہ نکل آتا ہے تو احناف کے نزدیک نقضِ طہارت ہوجائے گا۔اور جب قُبیل الوضوء ہوتو یہ خرابی لازم نہیں آئے گی۔اس سے بھی معلوم ہوا کہ مسواک طہارت کے متعلقات میں سے ہے۔

(۳) بعض دفعہ مسواک کرنے سے کوئی چیز نکل پڑتی ہے اگر اس کو نگلے گا تو خلافِ طبع لازم آئے گا اور اگر باہر ڈالنے جائے گا تو تحریمہ فوت ہوجائے گی۔

(۴) حضور ﷺ کا قبیل الوضوء مسواک فرمانا روایات کثیرہ سے ثابت ہے۔قبیل الصلوٰۃ مسواک فرمانا کسی روایت سے بھی ثابت نہیں۔

(۵) صلوٰۃ عبادت ہے ظاہر ہے کہ اس کے متعلقات وسنن بھی عبادت کے باب سے ہونے چاہییں۔وضو ازالۂ نجاست وتطہیر کے باب سے ہے لہٰذا اسکے متعلقات کو بھی ایسا ہی ہونا چاہیے۔مسواک کو دیکھا جائے گا کہ اس میں کونسا پہلو غالب ہے تو ظاہر ہے کہ اس میں عبادت کی بجائے تطہیر کا پہلو غالب ہے پس اس کا متعلقات طہارت سے ہونا راجح ہوا۔

وَحَدِيْثُ أَبِيْ هُرَيْرَةَ رضی اللہ عنہ إِنَّمَا صَحِيْحٌ لِأَنَّهُ قَدْ رُوِيَ مِنْ غَيْرِ وَجْهٍ:

سوال: بظاہر مصنف کی عبارت میں تکرار سا معلوم ہوتا ہے اس لیے کہ جس بات کو اس سے پہلے ذکر کر چکے ہیں اسی کو یہاں سے دوبارہ ذکر کر رہے ہیں؟ اس کے متعدد جواب ہیں۔

جواب(۱): مصری نسخے میں ''صحیح'' کی بجائے اصح کا لفظ ہے۔پس تکرار نہ رہا۔

جواب(۲): مصنف نے پہلی بات کا پھر تکرار کیا لزیادۃ التفہیم جیسے متقدمین کی عادت ہے۔

جواب(۳): پہلے تصحیح کا بیان کیا اور اس عبارت سے مقصود سبب صحت کا حصر ہے۔فلا تکرار (کہ اس کی صحت کا یہی سبب ہے کوئی اور سبب نہیں)۔

وَأَمَّا مُحَمَّدٌ:

اس سے محمد بن اسماعیل بخاریؒ مراد ہیں۔

فَزَعَمَ أَنَّ حَدِيْثَ أَبِيْ سَلَمَةَ عَنْ زَيْدِ بْنِ خَالِدٍ أَصَحُّ:

امام بخاریؒ کی رائے یہ ہے کہ ان کے ہاں حدیث ابی ھریرۃؓ کی بجائے حدیث زید بن خالد اصح ہے۔

اشکال: صحیح بخاری میں تو ایسا نہیں کیونکہ امام بخاریؒ نے حدیث ابی ہریرہؓ کو نقل کرنے میں قال کا لفظ استعمال کیا ہے اور

شارحین بخاری کہتے ہیں کہ بخاری قال کا لفظ جزم میں استعمال کرتے ہیں اور حدیث زید بن خالد کو نقل کرنے میں یُروی کا لفظ ذکر کیا ہے اور یُروی کو ظن میں استعمال کرتے ہیں تو معاملہ برعکس نظر آتا ہے۔

جواب (۱): یہ ہے کہ بخاریؒ کا زید بن خالد کی حدیث کو ترجیح دینا ممکن ہے کسی علمی مذاکرہ میں ہوا ہو ترمذی میں اور ان میں مذاکرہ ہوا تو بخاری نے وہاں حدیث زید بن خالد کو ترجیح دے دی۔

جواب (۲): یہ ہے کہ شارحین کی طرف سے ذکر کیا ہوا مذکورہ قاعدہ کلیہ نہیں بلکہ اکثریہ ہے۔(واللہ اعلم)

بَابُ مَاجَاءَ إِذَا اسْتَيْقَظَ أَحَدُكُمْ مِنْ مَّنَامِهِ فَلَايَغْمِسَنَّ يَدَهُ فِي الْإِنَاءِ الخ

﴿ص ۱۳﴾ حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ ...... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ﷺ: حَتّٰى يُفْرِغَ عَلَيْهَا الخ:

یہاں یفرغ کا مفعول الماء محذوف ہے مفعول کے مفہوم من المقام ہونے کی وجہ سے اس کو ذکر نہیں کیا گیا۔ (واللہ اعلم)

فَإِنَّهُ لَايَدْرِيْ أَيْنَ بَاتَتْ يَدُهُ الخ:

یہ سابقہ نہی کی علت ہے اس سے عنوان کو لیل کی قید کے ساتھ مقید نہ کرنے اور مطلق رکھنے کی وجہ معلوم ہو جاتی ہے حالانکہ حدیث میں تو من اللیل کا ذکر ہے۔(لیکن عنوان میں اس لفظ کا ذکر نہیں)

مسئلہ کا حاصل اور البحث الاول یہ ھے: کہ جب بھی انسان کو اپنے ہاتھوں کے نجس ہونے کا شک ہو اور اس شک کی کوئی صورت ہو۔ ھبوب من النوم ہو پھر نوم لیلی ہو یا نہاری یا ھبوب من النوم کے بغیر شک ہو تو اس کا حل یہی ہے کہ اپنے ہاتھوں کو دھوئے بغیر پانی میں نہ ڈالے۔ پس (ثابت ہوا کہ) نہ لیل قید ہے نہ نوم بلکہ اناء بھی قید نہیں ہے۔ قلیل ماء ہو اور اپنے ہاتھوں کے نجس ہونے کا شک ہو تو ہاتھوں کو دھوئے بغیر اس میں نہ ڈالے خواہ وہ ماء فی الاناء ھو یا فی الارض۔ حاصل یہ کہ ان قیود کا کوئی مفہوم مخالف نہیں کہ اگر اس طرح ہو تو فحکمہٗ کذا اور اگر اس طرح نہ ہو تو فحکمہٗ لیس بکذا۔

قیود جیسے کبھی احتراز کیلئے ذکر ہوتی ہیں اسی طرح بیان کیلئے بھی ذکر ہوتی ہیں تو یہ قیود للبیان ہیں۔ چونکہ یقظہ کی بنسبت نوم میں انسان زیادہ غافل ہوتا ہے پھر نوم نہاری کی بجائے نوم لیلی میں زیادہ غفلت ہوتی ہے اور ہاتھوں کے نجس ہونے کا احتمال پیدا ہو جاتا ہے کہ نا معلوم کہاں لگے اور کہاں نہ لگے اس لیے یہ انداز اختیار کیا گیا۔ نہ اس لیے کہ نوم و یقظہ کا حکم مختلف ہے۔

یہی مذہب ہے احناف کا۔ امام احمدؒ اور حسن بصریؒ لیل کو قید سمجھتے ہیں۔(واللہ اعلم)

البحث الثانی: نہی تحریمی ہے یا تنزیہی؟ غسلِ ید کا حکم وجوبی ہے یا استحبابی؟

جمہور کے نزدیک یہ نہی تنزیہی ہے اور غسل ید کا حکم استحبابی ہے اگر کسی نے اس کے خلاف کر لیا تو ماء نجس نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ ماء کا طاہر ہونا یقینی تھا لیکن ہاتھوں کے نجس ہونے کا شک تھا اور اس نے ان کو دھوئے بغیر ماء میں ڈال دیا تو ماء کے نجس

ہونے کا شک پیدا ہو گیا اور (قاعدہ ہے) الیقین لایزول بالشک (لہٰذا پانی نجس نہیں ہوگا)

دلیل: نہی تنزیہی اور امر کے ندب ہونے کی دلیل فَإِنَّهُ لَایَدْرِیْ أَیْنَ بَاتَتْ یَدَهُ یہ نہی کی علت ہے۔علت میں جب ہم نے غور کیا تو معلوم ہوا کہ اس کے ہاتھوں کے نجس ہونے کا شک پیدا ہو گیا ہے اور شک پر امرِ ندب اور نہی تنزیہی مرتب ہوتی ہے۔وجوب و نہی تحریمی مرتب نہیں ہوتی۔

پس اس سے ان ائمہ کے قول کا ضعف معلوم ہو گیا جو نہی کو تحریم کیلئے اور امر کو وجوب کیلئے بنا رہے ہیں۔

☆...... یہ تمام تفصیل تب ہے جب ہاتھوں پر نجاست نہ ہونے کا یقین ہو۔محض شک کے درجہ میں ہو۔اگر نجاست ہونے کا یقین ہو تو پھر بلا ریب یہ نہی تحریم ہے اور امر وجوب کیلئے ہے اور اس کی خلاف ورزی کرنے سے ماء نجس ہو جائے گا **لانّ الیقین یزولُ بالیقینِ۔**

بَابٌ فِی التَّسْمِیَّةِ عِنْدَالْوُضُوْءِ

تسمیہ عندالوضوء میں اختلاف:

اس میں بھی اختلاف ہے **احمدؒ ، اسحاقؒ ، اصحاب ظواھرؒ** اس کے وجوب کے قائل ہیں اور **ابوحنیفہؒ مالکؒ، شافعیؒ** اس کی سنیت کے قائل ہیں۔

دلیل وجوب: یہی حدیث الباب(لَا وُضُوْءَ لِمَنْ لَّمْ یَذْکُرِ اسْمَ اللّٰهِ عَلَیْهِ ہے۔اس سے ثابت ہوتا ہے کہ بلا تسمیہ وضو نہیں ہوتا۔مگر یہ حدیث ضعیف ہے کیونکہ اس کی سند میں (۱) أَبُوْثِفَالُ مُرِّیْ (۲) رَبَاحُ بْنُ عَبْدِالرَّحْمٰنِ مجہول ہیں۔اسی لیے مصنفؒ نے امام احمد سے نقل کیا ''لَا أَعْلَمُ فِیْ هٰذَا الْبَابِ حَدِیْثًا لَهُ إِسْنَادٌ جَیِّدٌ''۔

حافظؒ وعلامہ شوکانیؒ کی تقریر:

انہوں نے یہ تقریر کی ہے کہ اس میں شک نہیں کہ حدیث الباب ضعیف ہے لیکن اس قسم کی احادیث کافی ہیں اور طرق متعدد ہیں تو سب کو ملانے سے یہ ثابت ہو جاتا ہے کہ اس حدیث کی کوئی نہ کوئی اصل ہے۔

ہم (امام احمدؒ، اسحاقؒ ، وغیرہ) کہتے ہیں کہ تعددِ طرق سے بھی صرف اتنا ہوا کہ یہ حدیث ضعف سے نکل کر حسن لغیرہٖ کے درجے میں پہنچ گئی اور حدیث حسن لغیرہٖ بھی احکام میں حجت بن جاتی ہے۔ہمیں اس کا اعتراف ہے۔

دلائل عدم وجوب تسمیہ عندالوضوء: (۱) قرآن کریم کی آیت ہے اس میں تسمیہ کا ذکر نہیں اگر تسمیہ بھی فرض ہوتی تو اللہ اس کو بھی ذکر فرما دیتے۔جب ذکر نہیں فرمایا تو اس کے فرض اور واجب ہونے کی نفی ہو گئی۔

(۲) دارقطنی کی مشہور حدیث ہے مَنْ تَوَضَّأَ وَذَکَرَ اسْمَ اللّٰهِ کَانَ طُهُوْرًا لِجَمِیْعِ أَعْضَائِهٖ. وَمَنْ تَوَضَّأَ وَلَمْ یَذْکُرِ اسْمَ اللّٰهِ کَانَ طُهُوْرًا لِأَعْضَاءِ وُضُوْئِهٖ۔اس حدیث سے وضو بلاتسمیہ کا وجود معلوم ہوتا ہے کہ تسمیہ کے بغیر بھی وضو ہو جاتا ہے۔

فریق مخالف کا اس پر سوال: یہ حدیث دار قطنی کی ہے۔اور دار قطنی کی سندیں ضعف سے خالی نہیں ہوتیں۔

جواب (من جانبنا): اس کے جواب میں ہم وہی کچھ کہتے ہیں جو فریق مخالف نے حدیث الباب کے ضعف کے جواب میں کہا ہے۔(کہ تعدد طرق کی وجہ سے قوت پیدا ہوگئی) یعنی یہاں بھی طرق کے تعدد کی وجہ سے ضعف منجبر ہے۔یہ حدیث حسن لغیرہ کے درجہ میں ہے۔پس یہ حدیث حجت ہے۔فریق مخالف کو جوبات کہنے کا حق حاصل ہے وہ ہمیں بھی کہنے کا حق حاصل ہے۔

دلیل (۳): حدیث اعرابی اِرْجِعْ فَصَلِّ فَاِنَّکَ لَمْ تُصَلِّ ہے۔جب وہ اعرابی آیا اور اس نے کہا کہ میں تو اس سے اچھی نماز پڑھنا نہیں جانتا ہوں، تو آپ ﷺ نے اس کو تعلیم دی کہ جب نماز پڑھنی ہو تو اس طرح طہارت بناؤ۔تو اس موقع پر تسمیہ کا ذکر نہیں کیا۔اگر یہ بھی کوئی فرض، واجب ہوتی تو مقامِ تعلیم میں اس کا بھی ذکر ہوتا۔(معلوم ہوا کہ تسمیہ عند الوضوء واجب نہیں)

فریق مخالف نے اس کا جواب دیا: کہ حضور ﷺ کا مقصد اس موقع پر اس اعرابی کو داخلی فرائض (وضو) کی تعلیم دینا تھا اور تسمیہ تو قبل الوضوء ہوتی ہے اس لیے اس کا ذکر نہیں کیا۔

ان کے جواب کا ضعف: ان کے اس جواب کا ضعف ظاہر ہے ان کے پاس اس پر کوئی دلیل نہیں ہے۔نیز اگر ہم اس دلیل کا یہ جواب مان بھی لیں تو ہمارے پاس اور دلائل بھی ہیں جن سے عدمِ وجوب معلوم ہوتا ہے ایک مستدل کے باطل ہونے سے مذہب تو کوئی باطل نہیں ہو جاتا۔

دلیل (۴): امام طحاویؒ نے بَابُ ذِکْرِ الْجُنُبِ وَالْحَائِضِ الخ میں ص ۶۸ پر عدم وجوب پر ایک اور دلیل ذکر کی ہے کہ حضور ﷺ قضائے حاجت سے فارغ ہو کر تشریف لا رہے تھے ایک شخص راستہ میں ملا اس نے سلام کیا آپ ﷺ نے اس کے سلام کا جواب نہ دیا، ساتھ ساتھ چلتے رہے، جب وہ شخص جدا ہونے لگا تو آپ ﷺ نے تیمم کر کے سلام کا جواب دیا۔اور تاخیر کا عذر کیا کہ میں طہارت پر نہیں تھا اِنِّیْ کُنْتُ لَسْتُ بِطَاهِرٍ۔اسی صفحہ پر اور بھی بہت سی حدیثیں ہیں۔امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ تسمیہ بھی تو ذکر اللہ ہے تو قبیل الوضوء اس حدیث سے تسمیہ کا مکروہ ہونا معلوم ہوتا ہے۔

☆...... گو ہم مکروہ تو نہیں کہتے بلکہ مستحب وسنت کہتے ہیں۔

حدیث الباب کے جوابات: جواب (۱): اگر اس حدیث کو اپنے ظاہر پر محمول کیا جائے تو قرآن کے معارض ہو جائے گی۔اور یہ خبر واحد ہے اور خبر واحد سے نہ تو قرآن کا نسخ جائز ہے نہ کسی مطلق کی تقیید جائز ہے۔پس لامحالہ اس کی کوئی مناسب تأویل کریں گے اور وہ تاویل وہی ہے جو مشہور ہے کہ یہ حدیث نفی کمال پر محمول ہے۔

☆...... ابن سید الناس نے ترمذی کی شرح میں لکھا ہے کہ بعض روایتوں میں لَاوُضُوْءَ کَامِلًا کے لفظ دیکھے گئے ہیں۔اس سے تو مذکور تاویل میں بڑی قوت پیدا ہوگئی۔لہٰذا یہ نفی کمال ہے جیسے لَاصَلٰوۃَ لِجَارِ الْمَسْجِدِ اِلَّا فِی الْمَسْجِدِ۔حافظ نے تلخیص الحبیر میں اس پر تعجب کا اظہار کیا ہے اور کہا ہے کہ میں نے تو ایسی کوئی روایت نہیں دیکھی۔ہم عرض کرتے ہیں کہ حافظ کے علم میں ایسی کسی حدیث کا نہ آنا کسی دوسرے کے علم میں ایسی حدیث کے آجانے کی نفی تو نہیں کر سکتا۔علم محیط تو اللہ کے ساتھ مختص ہے۔

جواب (۲): حدیث الباب کی ایک اور تأویل: ابوداؤدؒ نے ربیعہ سے بَابٌ فِی التَّسْمِیَّةِ عَلَی الْوُضُوْءِ میں ص ۱۵ پر نقل کیا ہے أَنَّ تَفْسِیْرَ حَدِیْثِ النَّبِیِّ ﷺ لَا وُضُوْءَ لِمَنْ لَمْ یَذْکُرِ اسْمَ اللّٰہِ عَلَیْہِ ۔ إِنَّہُ الَّذِیْ یَتَوَضَّأُ وَیَغْتَسِلُ وَلَایَنْوِیْ وُضُوْأً لِلصَّلٰوةِ وَلَا غُسْلًا لِلْجَنَابَةِ۔ یعنی ربیعہ اس کو نفی نیت پر محمول کرتے ہیں کہ اس حدیث میں ذکر اللہ سے مراد نیت ہے۔ ربیعہ کے نزدیک نیت فرض ہے اور تسمیہ سنت ہے۔ اور کسی شی کی نفی اس کے بعض ارکان سے ہوتی ہے اس لیے ربیعہ نے اس کی تأویل نیت سے کرڈالی ہے۔

ربیعہ کی یہ تأویل احناف کو تو کوئی فائدہ نہیں دے سکتی اس لیے کہ احناف تو نیت کی فرضیت کے بھی قائل نہیں بلکہ الٹا نقصان دے رہی ہے کہ اس (تاویل) سے نیت کی فرضیت مترشح ہوتی ہے جبکہ حنفی اس کا انکار کرتے ہیں۔ اب اس موقعہ پر اساتذہ کا حدیث الباب کی جوابی کاروائی میں میرے خیال میں تاویل ربیعہ کو ذکر کرنا مناسب نہیں۔ لہٰذا اس جواب کے دینے کی ضرورت نہیں بلکہ پہلا جواب ہی کافی ہے کہ یہ نفی کمال پر محمول ہے۔

بَابُ مَاجَاءَ فِی الْمَضْمَضَةِ وَالْاِسْتِنْشَاقِ

مضمضہ، استنشاق، استنثار کا معنی:

مضمضہ کا معنی ادارة الماء فی الفم ہے اور **استنشاق** کا معنی ادخال الماء فی الانف ہے اور **استنثار** کا معنی اخراج الماء من النثر ہے۔ ناک کی ہڈی کو ''نثر'' کہا جاتا ہے۔

سوال: حدیث میں صرف ''فَانْتَثِرْ'' کا ذکر ہے نہ مضمضہ کا ذکر ہے نہ استنشاق کا۔ پس حدیث وعنوان میں انطباق نہ ہوا۔

جواب: حدیث کی دلالت استنشاق پر تو اس طرح ہے کہ استنثار استنشاق کو لازم ہوتا ہے۔ اور استنشاق ملزوم ہے۔ گویا یہ ذکر اللازم ذکر الملزوم کے قبیل سے ہوگیا۔

مضمضہ پر اس حدیث کی دلالت عبارت النص کے طور پر نہیں بلکہ دلالت النص کے طور پر ہے جس کی دو (۲) تقریریں ہیں۔

(۱) امور صلوٰۃ کی ادائیگی میں جتنا دخل فم کو ہے اتنا انف کو نہیں ہے تو جب امر بتطهیر الانف ہوا تو امر بتطهیر الفم بطریق اولی ہوگا۔

(۲) ارتکاب ذنوب بنسبت انف کے فم سے زیادہ ہیں انف میں فقط شمّاً ہیں اور فم میں ذوقاً بھی ہیں اور تکلمًا بھی۔ تو فم بڑا مجرم ہے تو اس کی تطہیر کا امر بالطریق الاولی ہوجائے گا۔ **فانطبق الحدیث والعنوان۔**

مضمضہ واستنشاق کے بارے میں مذاہب:۔

(۱) **امام شافعیؒ، مالکؒ** کے نزدیک وضو وغسل جنابت دونوں میں یہ سنت ہیں۔

(۲) **امام احمدؒ واسحاقؒ** کے نزدیک دونوں میں واجب ہیں۔ مگر استنشاق بنسبت مضمضہ کے زیادہ مؤکد ہے۔ جس کی وجوہ یہ ہیں۔

وجه (۱): بعض روایتوں میں یہ ذکر ہے إِنَّ الشَّيُطَانَ يَبِيتُ عَلٰى خَيُشُومِه۔
وجه (۲): حدیث الباب میں ''فَانُتَثَرُ'' کا امر ہے۔
وجه (۳): ثابت بالعبارة ثابت بالدلالة سے اقوی ہوتا ہے۔

(۳) ابوالنور من الشافعية کے نزدیك استنشاق دونوں میں واجب ہے اور مضمضہ دونوں میں سنت ہے۔
(٤) امام ابوحنیفہؒ کے نزدیك استنشاق اور مضمضہ وضو میں سنت ہیں اور غسل جنابت میں واجب ہیں۔

فرق کی دلیل و تقریر من جانب الامامؒ: قرآن میں وضو میں غسل وجہ کا امر ہوا ہے اور وجہ کہتے ہیں جس سے مواجھہ ہو۔ داخل الفم والانف سے بعض دفعہ مواجھہ ہوتی ہے مثلاً جب آدمی منہ کھول لے اور سر اوپر اٹھالے۔ اور جب منہ بند کرے اور سر نیچے ہو تو ان سے مواجھہ نہیں ہوتی ہے۔ اگر من کل الوجوہ ان سے مواجھہ ہوتی پھر تو ان کا غسل فرض ہوتا اور اگر من کل الوجوہ مواجھہ نہ ہوتی تو پھر ان کا غسل فرض نہ ہوتا۔ اب ہم نے دیکھا کہ شریعت نے وضو میں وہ تشدید اختیار نہیں فرمائی جو غسل جنابت میں اختیار فرمائی ہے۔ جیسے وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا ۔ یہاں مبالغہ کا صیغہ استعمال فرمایا۔ اب اس مبالغہ پر عمل غسلِ جنابت میں کیفاً ہوگا یا کمّاً۔ کیفاً ہو تو اس کی کوئی سبیل نہیں کیونکہ شریعت کی طرف سے اس کا بیان نہیں۔ کمّاً ہو تو پھر بالمرّات ہوگا یا بزیادۃ المحل ہوگا۔ بالمرّات ہو تو اس کی بھی کوئی سبیل نہیں کیونکہ حدیث میں ہے مَنْ زَادَ عَلٰى هٰذَا أَوْ نَقَصَ فَقَدْ أَسَاءَ. تو اب اس مبالغہ پر عمل کرنے کی صورت صرف بزیادۃ المحل ہے اور وہ اسی طرح ہے کہ جو حصہ انسان کا محتمل الوجہین ہے اس کو غسل جنابت میں ظاہر بدن کے ساتھ ملحق کر دیا جائے پس اس سے غسل جنابت میں ان دونوں کا واجب و فرض ہونا ثابت ہوا نہ کہ وضو میں۔ مگر چونکہ حضور ﷺ نے وضو میں ان پر عمل فرمایا ہے اس لیے ان کو وضو میں سنت قرار دیا جائے گا۔

مواظبت میں جب کبھی کبھی ترک آجائے تو وہاں سنیت ثابت ہوتی ہے وجوب ثابت نہیں ہوتا۔ باقی رہا امر کا صیغہ یہ بھی کوئی وجوب کی دلیل نہیں کیونکہ امر وجوب کیلئے بھی ہوتا ہے اور کبھی استحباب کیلئے بھی ہوتا ہے۔ اس لیے امام صاحب نے فرق کیا۔

دلیل(۲): (للاحناف) دارقطنی، بیہقی میں ایک حدیث ہے۔ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ ﷺ اَلْمَضْمَضَةُ وَالْاِسْتِنْشَاقُ لِلْجُنُبِ ثَلَاثًا فَرِيضَةٌ۔

سوال: یہ حدیث تو ضعیف ہے کیونکہ اس کی سند میں برکت بن محمد حلبی راوی ضعیف ہے؟

جواب(۱): یہ ہے کہ قدوری نے اپنی کتاب ''تجرید'' میں نقل کیا ہے کہ یہ راوی ثقہ ہے ابن معین نے اپنی کتاب ''محاکمات'' کے آخر میں اس کو ثقہ کہا ہے۔

جواب(۲): شیخ تقی الدین ابن دقیق العید نے اپنی کتاب ''الامام'' میں نقل کیا ہے کہ مضمضہ واستنشاق کے (غسل

جنابت میں) فرض ہونے پر اس سند کے علاوہ سندوں سے بھی روایات وارد ہیں۔

دلیل (۳) للاحناف: ابوداؤد بَابُ فِی الْغُسْلِ مِنَ الْجَنَابَةِ صفحہ ۳۸ میں حضرت علی رضی اللہ عنہ سے ایک حدیث مروی ہے۔ اِنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ قَالَ مَنْ تَرَکَ مَوْضِعَ شَعْرَةٍ مِنْ جَنَابَةٍ لَمْ یَغْسِلْهَا فُعِلَ بِهَا کَذَا وَکَذَا مِنَ النَّارِ۔ اس کے بعد حضرت علی رضی اللہ عنہ کا قول ہے

قَالَ عَلِیٌّ رضی اللہ عنہ فَمِنْ ثَمَّ عَادَیْتُ رَأْسِیْ فَمِنْ ثَمَّ عَادَیْتُ رَأْسِیْ فَمِنْ ثَمَّ عَادَیْتُ رَأْسِیْ ابوداؤد نے اس حدیث پر سکوت کیا ہے۔ اور ابوداؤد کا سکوت حجت ہوتا ہے۔ ناک کے اندر تو شعرۃ ہیں۔ پس استنشاق غسل میں فرض ہوگیا اور مقصود غسل میں استیعابِ بدن ہے اور وہ استیعاب بدن داخل الفم کو بھی ظاہر بدن کے ساتھ ملانے سے حاصل ہوگا۔

دلیل (٤): دارقطنی نے ابن عباس رضی اللہ عنہ کا فتویٰ نقل کیا ہے کہ جس نے غسل جنابت میں مضمضہ واستنشاق کو ترک کردیا اس پر غسل جنابت کا اعادہ واجب وفرض ہے۔ معلوم ہوا کہ یہ دونوں غسل میں فرض ہیں۔

یہ تمام بحث تو نفسِ مضمضہ واستنشاق میں تھی۔ باقی ان کی کیفیت کیا ہے؟ (سیاتی بیانہٗ فی الابواب الآتیة)

بَابُ الْمَضْمَضَةِ وَالْاِسْتِنْشَاقِ مِنْ کَفٍّ وَّاحِدٍ

نفس مضمضہ واستنشاق کا فی الوضوء سنت ہونا بیان ہوچکا ہے۔ (۱) یہ ایک سنت ہے (۲) دوسری سنت ترتیب ہے۔ (۳) تیسری سنت غیر صائم کیلئے مبالغہ کرنا ہے۔ (۴) چوتھی سنت تثلیث ہے کہ ہر ایک کو تین تین بار کرنا۔ (۵) سنت موالاۃ ہے (پے در پے کرنا) درمیان میں فصل نہیں ہونا چاہیے۔

کیفیة مضمضہ و استنشاق:

اس کی پانچ صورتیں ہوتی ہیں۔

(۱) دونوں کیلئے ایک غُرفۃ چلو لینا اس میں فصل بھی ہوسکتا ہے کہ پہلے مضمضہ ثلاثا کرکے پھر استنشاق ثلاثا کرے۔

(۲) ان میں وصل بھی ہوسکتا ہے کہ دونوں کو معاً ثلاثا کرے۔ حاصل اس کا یہ نکلا کہ فصل بغرفۃ ہو۔ وصل بغرفۃ ہو۔

(۳) دونوں کیلئے دو (۲) غرفے لے اس میں صرف فصل ہوتا ہے۔

(۴) دونوں کیلئے تین غرفے لے۔ اس میں فقط وصل ہوتا ہے۔

(۵) دونوں کیلئے چھ غرفے لے اس میں فقط فصل ہوتا ہے۔

احناف کے نزدیک یہ آخری صورت افضل ہے۔ بویطی امام شافعیؒ کا ایک شاگرد ہے اس کی امام شافعیؒ سے ایک روایت بھی اسی طرح ہے کہ فصل بست غرفات افضل ہے۔ مُزنی جو تلمیذ امام شافعیؒ ہے اور امام طحاویؒ کے استاذ ہے ان کی روایت کے مطابق امام شافعیؒ کے نزدیک چوتھی صورت افضل ہے کہ وصل بثلاث غرفات افضل ہے اور مشہور بھی یہی ہے۔

دلیل احناف: ابوداؤد نے بَابٌ فِی الْفَرْقِ بَیْنَ الْمَضْمَضَةِ وَالْاِسْتِنْشَاقِ میں ص ۲۰ پر عَنْ طَلْحَةَ عَنْ اَبِیْهِ عَنْ

جَدِّہٖ سے ایک روایت ذکر کی ہے۔قَالَ دَخَلْتُ یَعْنِیْ عَلَی النَّبِیِّ ﷺ وَھُوَ یَتَوَضَّأُ وَالْمَاءُ یَسِیْلُ مِنْ وَجْھِہٖ وَلِحْیَتِہٖ عَلٰی صَدْرِہٖ فَرَأَیْتُہٗ یَفْصِلُ بَیْنَ الْمَضْمَضَۃِ وَالْاِسْتِنْشَاقِ۔اس پرابوداوٗد نے عنوان بھی ''اَلْفَرْقُ بَیْنَ الْمَضْمَضَۃِ وَالْاِسْتِنْشَاقِ'' قائم کیا ہے یعنی مضمضہ پہلے کرلیا جائے اوراس سے فارغ ہونے کے بعد پھر استنشاق کیا جائے۔اس روایت پرابوداوٗد نے سکوت کیا ہے اور جس پرابوداوٗد سکوت کرے وہ روایت حجت ہوتی ہے ''کَمَا قَالَ فِیْ رِسَالَتِہٖ لِأَھْلِ مَکَّۃَ''

دلیل شوافع: اگلے باب کی حدیث عَنْ عَبْدِاللّٰہِ بْنِ زَیْدٍ ؓ قَالَ رَأَیْتُ النَّبِیَّ ﷺ مَضْمَضَ وَاسْتَنْشَقَ مِنْ کَفٍّ وَاحِدٍ فَعَلَ ذَالِکَ ثَلَاثًا۔تو یہ وصل بثلاثِ غرفات پردال ہے۔

جوابات من جانبنا:جواب (۱): اس میں مِنْ کَفٍّ وَاحِدٍ کے لفظ میں اختلاف ہوا ہے۔خالد بن عبداللہ اس کوذکر کرتا ہے لیکن اس کے باقی ساتھی ذکرنہیں کرتے پس یہ لفظ ضعیف ہوگیا فلایکون حجۃً ۔مگر یہ جواب درست نہیں اس لیے کہ خالد بن عبداللہ ثقہ ہے۔اورثقہ کی زیادتی غیر منافیہ معتبر ہوتی ہے۔پس یہ لفظ حجت ہے۔

جواب(۲): یہ تنازع فعلین کے قبیل سے ہے من کفٍ واحدٍ کوایک کا معمول بنادیں گے دوسرے فعل کا معمول محذوف کردیں گے تو بجائے وصل کے فصل بن جائے گا۔

جواب (۳): یہاں مِنْ کَفٍّ وَاحِدٍ کی قید احتراز مِنْ کَفَّیْنِ کیلئے ہے کما فی غسل الوجہ۔

جواب(٤): یہ احتراز ہے اوراس وہم کودفع کرنا ہے کہ مضمضہ ایک کف سے کیا یعنی کَفِّ یُمْنٰی سے اوراستنشاق دوسرے کف سے کیا یعنی کَفِ یُسْرٰی سے۔تو مِنْ کَفٍّ وَاحِدٍ (أَیْ فَعَلَھُمَا بِالْیَدِ الْیُمْنٰی) کہہ کراس وہم کودفع کیا۔

الحاصل یہ لفظ (مِنْ کَفٍّ وَاحِدٍ)وصل کا احتمال تو رکھتا ہے لیکن وصل میں نص نہیں ہے اذا جاء الاحتمال فلا استدلال۔

پھرشوافع '' کہتے ہیں کہ بعض روایتوں میں مِنْ کَفٍّ وَاحِدٍ کی بجائے مِنْ مَّاءٍ وَاحِدٍ کالفظ ہے وہ تووصل میں نص ہے اس میں توکوئی دوسرااحتمال نہیں ہے۔

جواب: ہوسکتا ہے کہ یہ روایت باللفظ نہ ہو بلکہ بالمعنی ہو۔

آخری جواب: سب کچھ تسلیم کرنے کے بعد جواب یہ ہے کہ یہ بیان جواز پرمحمول ہے کہ ایک کف سے مضمضہ واستنشاق ہوسکتا ہے نزاع توافضلیت میں ہے۔جواز میں نزاع نہیں۔

﴿ص۱۴﴾حَدَّثَنَا یَحْیٰی بْنُ مُوْسٰی ....عَنْ عَبْدِاللّٰہِ بْنِ زَیْدٍ ؓ :. وَقَالَ بَعْضُھُمْ - یُفَرِّقُھُمَا (تَفْرِیْقُھُمَا) أَحَبُّ إِلَیْنَا:

اشکال: اس لفظ (یُفَرِّقُھُمَا) پرسوال ہوتا ہے کہ یہ توفعل ہے اورفعل مبتدا کہاں بنتا؟اس کے کئی جواب ہیں۔

جواب(۱): یہ ہے کہ جب فعل کی (نسبت وزمان سے) تجرید کرلی جائے اورمحض حدث رہنے دیا جائے توفعل بھی

مبتدا بن سکتا ہے۔

جواب(۲): ان مصدریہ کو محذوف مان لیا جائے۔

جواب(۳): بعض نسخوں میں تَفْرِيقُهُمَا کا لفظ ہے اس پر نہ اشکال ہے نہ جواب کی ضرورت۔

بَابٌ فِيْ تَخْلِيْلِ اللِّحْيَةِ

ھھنا بحثان: یہاں دو (۲) بحثیں ہیں جو مندرجہ ذیل ہیں۔

البحث الاول: پہلی بحث غسلِ لحیہ ومسحِ لحیہ کی ہے۔ مصنف نے اس باب میں اس کو ذکر نہیں کیا۔

البحث الثانی: دوسری بحث تخلیل لحیہ کی ہے جس کو مصنف اس باب میں ذکر کر رہا ہے۔

غسل لحیہ ومسح لحیہ کی تفصیل:

یہ ہے کہ لحیۃ الوجہہ مسترسلہ ہوگی یا غیر مسترسلہ۔ اگر دائرۃ الوجہ میں ہے تو غیر مسترسلہ ہے اور اگر دائرۃ الوجہ سے نیچے ہے تو یہ لحیہ مسترسلہ ہے۔ پھر مسترسلہ قصہ ہوگی یا غیر قصہ۔ نیچے کی جلد ظاہر ہونے کے لیے وہ لحیہ مانع ہوگی یا نہیں اگر مانع نہ ہو تو یہ لحیہ غیر قصہ ہے اور اگر مانع ہے تو اس کو قصہ کہا جاتا ہے۔ لحیۂ مسترسلہ غیر قصہ کا تو بالا جماع غسل واجب ہے نیچے کی جلد تک پانی پہنچانا واجب ہے ورنہ وضو نہیں ہوگا۔ اور مسترسلہ قصہ ہو تو اس کے بارے میں فقہائے حنفیہ کے آٹھ قول ہیں۔ (۱) غسل الکل واجب ہے (۲) غسل الثلث (۳) غسل الربع (۴) مسح الکل واجب (۵) مسح الثلث (۶) مسح الربع (۷) مسح مایلاقی البشرۃ (۸) لایزادشیٔ۔ یہ آٹھ قول ہو گئے ان میں سے راجح اوّل قول (غسل الکل) ہے۔

دلیلہ: قرآن میں وضو میں غسلِ وجہہ کا حکم کیا گیا ہے اور وجہہ اس کو کہتے ہیں جس سے مواجهه ہو۔ اس قسم کی لحیہ سے مواجهه حاصل ہوتی ہے اس لیے جمیع کا غسل واجب ہوا۔ اس کے علاوہ باقی اقوال مرجوح ہیں۔ یہ تفصیل تھی لحیہ مسترسلہ میں۔

اور اگر لحیہ غیر مسترسلہ ہو تو اس میں بھی یہی آٹھ قول ہیں اور راجح ان میں بھی اول ہے۔

تخلیل لحیہ کی تفصیل: تخلیل کا معنی ہوتا ہے "جَعْلُ الشَّیْءِ فِیْ خَلَالِ الشَّیْءِ" اسی سے تخلیل لحیہ اور تخلیل اصابع ہے۔ لحیہ کا اطلاق جیسے ظاہر ہونے والے بالوں پر ہوتا ہے اسی طرح اس کا اطلاق اس محل پر بھی ہوتا ہے جس پر یہ بال ظاہر ہوتے ہیں۔ مگر یہاں مراد لحیہ کا اصل معنی ہے نہ کہ ثانی۔

تخلیل لحیہ کے بارے میں اختلاف ومذاہب:۔

(۱) **اصحاب ظواهر وابوالثور** کے نزدیک تخلیل لحیہ واجب ہے فی الوضوء والغسل جمیعاً۔

(۲) **امام مالک** کے نزدیک مطلقاً استحباب ہے خواہ وضو ہو یا غسل۔

(۳) **احناف و جمهور ائمه** کے نزدیک وضو میں مستحب یا سنت ہے اور غسل میں واجب ہے۔

دلیل اهل الظواهر: حضور ﷺ کا فعل ہے۔

جوابهم من جانبنا۔ محض فعل سے وجوب ثابت نہیں ہوتا ہے (اثباتِ وجوب کیلئے تو کوئی قولی دلیل چاہیے) لہٰذا یہ تخلیل لحیہ یا مستحب ہوگی یا سنت۔

مگر یہ اختلاف وتفصیل لحیہ مسترسلہ میں ہے (کہ کوئی کہتا ہے کہ خلال واجب ہے کوئی کہتا ہے سنت ہے)

کیفیة التخلیل:

عام مشہور تو اس طرح ہے کہ ظہر الید کو لحیہ کے اندر داخل کیا جائے اور بطن الید کو باہر رکھا جائے۔

علامہ شامی ومحقق ابن ہمام نے لکھا ہے کہ اگر اس کا عکس ہو جائے اور تحت الحلق ہو تو بھی صحیح ہے۔ (اور اگر کوئی انگلیوں کو ہونٹوں کی جانب سے گلے کی طرف لیکر جائے یعنی اوپر سے نیچے کی طرف خلال کرے تو یہ کوئی طریقہ نہیں) **(واللہ اعلم)**

بَابُ مَاجَاءَ فِيْ مَسْحِ الرَّأْسِ

وضو کے فرائض اربعہ میں سے ایک فرض مسح الرأس بھی ہے۔ اس پر تو ائمہ کا اتفاق ہے کہ (یہ فرض ہے) آگے اس میں اختلاف ہے کہ یہ فرض کتنے سر کے مسح سے ادا ہو جاتا ہے اور کتنے سے ادا نہیں ہوتا؟

امام صاحبؒ: کے نزدیک ربع رأس کا مسح فرض ہے۔

امام شافعیؒ: کے نزدیک ادنی ما یطلق علیہ المسح کا مسح فرض ہے۔ کم سے کم ثلث شعرات (تین بال) کا مسح ہونا چاہیے تب فرض ادا ہوگا۔

امام مالکؒ: کے نزدیک مسح میں استیعاب ضروری ہے۔

دلیل امام صاحب: مغیرہ بن شعبہؓ کی **مَسَحَ عَلَى النَّاصِيَةِ** والی حدیث ہے اس سے ربع کے فرض ہونے کا ثبوت ہوتا ہے۔

سوال: قرآن میں تو ربع وثلث وسدس وغیرہ کی کوئی وضاحت نہیں ہے۔ اس حدیث کی رو سے ربع کی فرضیت کا قول کرنا اس سے تو کتاب اللہ پر بخبر الواحد زیادتی ہو جائے گی۔ اور کتاب اللہ پر زیادتی **بخبر الواحد** جائز نہیں۔

جواب من جانب الامام: یہ ہے کہ کتاب اللہ مجمل ہے۔ اور یہ حدیث ناصیہ خبرِ واحد اس مجمل کا بیان ہے۔ اور خبر واحد مجمل کتاب اللہ کا بیان بن سکتی ہے۔

چند سوالات: (جن سے کتاب اللہ کا مجمل ہونا معلوم ہو جائے گا)

سوال(۱): کتاب اللہ کا مجمل ہونا مسلم نہیں ہے اس لیے کہ مجمل پر بلا بیان عمل ممکن نہیں ہوتا جبکہ یہاں اگر عمل **عَلَى الْأَقَلِّ (أَيْ عَلَى شَعْرٍ وَاحِدٍ) لِتَيَقُّنِهٖ** کرلیا جائے تو اس (مجمل) پر بھی عمل ہو سکتا ہے۔

سوال(۲): **مَسَحَ عَلَى النَّاصِيَةِ** والی حدیث سے ربع رأس کی فرضیت کو ثابت کرنا بھی درست نہیں اس لیے کہ دعویٰ تو ربع کی فرضیت بلا تعیین کا ہے اور دلیل حدیث ناصیہ سے تو تعیین معلوم ہوتی ہے تو دلیل دعویٰ پر منطبق نہیں کیونکہ دلیل خاص

ہے اور دعویٰ عام ہے؟

سوال (۳): ربع رأس کی فرضیت کا قول عجیب ہے کیونکہ فرض تو اس کو کہتے ہیں جو دلیل قطعی سے ثابت ہو جبکہ تمہاری دلیل حدیث مسح علی الناصیہ ہے جو کہ دلیل ظنّی ہے (اور دلیل ظنی سے فرضیت ثابت نہیں ہوتی)؟

سوال (٤): یہ ہے کہ فرضیت اور اس کے جاحد کی تکفیر دونوں لازم ملزوم ہیں۔ امام شافعیؒ و مالکؒ ربع کی فرضیت کے جاحد ہیں اس کے باوجود تم ان کی تکفیر نہیں کرتے لہٰذا لازم کی نفی سے ملزوم (فرضیت مسح ربع رأس) کی بھی نفی ہوگئی؟ (تو تم نے اسے احناف ربع رأس کو کیسے فرض بنایا)

جوابات:

جواب (۱): حمل علی الاقل کر کے کتاب اللہ پر عمل کرنا ممکن نہیں کیونکہ اقل تو شعرۃ و شعرتان بھی ہیں ظاہر ہے کہ اس کے مسح میں فرض ادا نہیں ہوتا تاوقتیکہ اس پر زیادتی نہ کی جائے اور جس زیادتی کے بغیر فرض ادا نہ ہو وہ زیادتی بھی فرض ہوتی ہے۔ باقی اب وہ زیادتی کتنی ہو اور کتنی نہ ہو؟ تو اس طرح مقدار کے بیان کرنے میں کتاب اللہ مجمل ہوگئی۔ بغیر بیان کے عمل ناممکن ہے۔

مَسَحَ عَلَى النَّاصِيَةِ والی حدیث اس مجمل کا بیان بن گئی مگر دیکھنا یہ ہے کہ کس کا بیان بنی؟ محل میں تو اجمال ہے نہیں تا کہ اس کا بیان بنے۔ اجمال تو مقدار میں تھا پس اس کا بیان بن گئی۔ تو مسح علی الناصیہ میں ذکر خاص ہے اور ارادہ عام ہے۔ اور یہ مجاز شائع ذائع ہے یعنی ناصیہ سے مقصود ربع ہے محل کی تعیین مقصود نہیں ہے اس سے دوسرا سوال بھی ختم ہوگیا۔ لہٰذا دلیل دعویٰ پر منطبق ہوگئی۔

اور تیسرے سوال کا جواب یہ ہے کہ بیان کے بعد حکم کی اضافت بیان کی طرف نہیں ہوتی بلکہ حکم کی اضافت مجمل کی طرف ہوتی ہے اور وہ یہاں قرآن ہے اور قرآن دلیل قطعی ہے۔

اور چوتھے سوال کا جواب یہ ہے کہ جاحد کی تکفیر جو فرضیت کا لازم ہے وہ یہاں منتفی نہیں بلکہ جو اس کا جاحد ہوگا اس کی تکفیر کریں گے۔ امام مالکؒ و شافعیؒ جاحد نہیں بلکہ مؤوِّل ہیں اور مؤوِّل کی تکفیر نہیں کی جاتی۔ (امام مالک تاویل کرتے ہیں کہ بِرُؤُسِكُمْ میں باء زائدہ ہے یہ وُجُوهَكُمْ کی طرح ہے۔ جیسے وہاں استیعاب فرض ہے یہاں بھی استیعاب فرض ہوگا۔)

جیسے اکثر اہل بدعت و معتزلہ و خوارج کی تکفیر نہیں کی جاتی اس لیے کہ وہ جحود کی بجائے تاویل کرتے ہیں۔

الحاصل: جب لازم منتفی نہیں ہوا تو ملزوم بھی منتفی نہیں ہوگا۔

اب یہ ساری تقریر مذکور شافعی و مالکؒ وغیرہ پر حجت ہے پس استیعاب کی فرضیت و ثلاث شعرات کی فرضیت کے قول ان کی طرف سے منتفی ہوگئے۔ اس تقریر سے اپنے مذہب کا اثبات بھی ہو جاتا ہے اور مذہب مخالف کی نفی بھی ہو جاتی ہے۔

ثلاث شعرات کی تو کوئی حدیث بھی ذخیرۂ حدیث میں موجود نہیں۔ نیز استیعاب بھی فرض نہیں اگر استیعاب فرض ہوتا تو حضور ﷺ کی اس پر مداومت ہوتی حالانکہ ایسا نہیں ہے۔

پھر مسح بِيَدِهِ بھی ہوتا ہے اور بِيَدَيْنِ بھی۔ پھر ابتدا بِمُقَدَّمِ رَأْسِهِ بھی ہوتی ہے اور بِمُؤَخَّرِ رَأْسِهِ بھی ہوتی

ہے۔دونوں طرح کی احادیث کو مصنف نے ان دونوں بابوں میں بیان کیا ہے۔ پہلے باب میں عبداللہ بن زید ﷺ کی حدیث ہے جس میں ابتداء بالمقدم کا ذکر ہے۔ دوسرے باب میں ربیع بنت معوذ بن عفراء ﷺ کی حدیث ہے جس میں ابتداء بالمؤخر کا ذکر ہے۔ان میں سے اولیٰ فرض و مسنون پہلی صورت ہے یعنی ابتداء بالمقدم۔

ابتداء بالمؤخر والی حدیث کے جوابات:جواب(۱): ابتداء بالمقدمؔ والی حدیث دوسری حدیث سے اصح واجود ہے۔پس اسی کو ترجیح ہوگی۔خود مصنف بھی اسی بات کا قائل ہے۔

جواب(۲): یہ بھی ممکن ہے کہ ابتداء بالمؤخر والی حدیث کے راوی سے خطاء ہوگئی ہو کہ نبی ﷺ نے تو ابتداء بالمقدم ہی فرمائی تھی پھر مسح سے فراغت کے بعد عمامہ کا تسویہ کیا اور اس کو درست کیا تو دیکھنے والے راوی نے سمجھا کہ یہ ابتداء بالمؤخر ہو رہی ہے۔اس لیے اس نے اس کو نقل کر دیا۔

جواب(۳): ہوسکتا ہے ابتداء بالمؤخر کسی عذر کی وجہ سے ہوا ہو۔

جواب(٤): بَدَأَ بِمُؤَخَّرِ رَأْسِهِ میں بَا بمعنی إِلٰی کے ہے۔اسی طرح ثُمَّ بِمُقَدَّمِ رَأْسِهِ میں بھی با بمعنی إِلٰی کے ہے تو اس سے بھی دونوں بابوں کی حدیثوں میں توافق پیدا ہو جائے گا۔

جواب(۵): ابتداء بالمؤخر والی احادیث بیان جواز پر محمول ہیں نہ یہ کہ ابتداء بالمؤخر مسنون ہے۔(واللہ اعلم)

طریق مسح کی صورتیں : (۱)محقق ابن ھمام نے طریق مسح یہ لکھا ہے کہ دونوں ہاتھوں کو سر پر آگے پیچھے رکھنا چاہیے دائیاں آگے اور بائیاں پیچھے۔

سوال: پھر مسح الاذنین کیسے کرے؟

جواب: یہ ہے کہ مسح الاذنین کیلئے ماء جدید لینا ضروری نہیں صرف انگلیاں ڈال کر گھما لینی چاہئیں۔

(۲) یہ بتلائی کہ شہادتین کو سر سے جدا رکھے اور ان کے ذریعے کانوں کا مسح کرلے (جیسا کہ عام مشہور و معروف طریقۂ مسح ہے)اس طرح کرنے سے بللِ انملہ باقی رہتا ہے اور کانوں کے مسح کی صورت میں کانوں کو لگ جاتا ہے جس سے تسلی زیادہ ہو جاتی ہے۔

﴿ص ۱۵﴾ حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ مُوْسَى الْأَنْصَارِيُّ ...... عَنْ عَبْدِاللّٰهِ بْنِ زَيْدٍ ﷺ :.فَأَقْبَلَ بِهِمَا وَأَدْبَرَ بَدَأَ بِمُقَدَّمِ رَأْسِهِ:

یہ مذکورہ بالا عبارت تفصیل ہے اور اقبل وادبر اجمال ہے۔

سوال: تفصیل اجمال کے خلاف ہے۔(کیونکہ اجمال میں اقبال مقدم ہے جس کا معنی ہے کہ قفا سے آگے کی طرف لانا اور ادبار کا مطلب یہ ہے کہ آگے سے پیچھے کی طرف لے جانا تو بَدَأَ بِمُقَدَّمِ رَأْسِهِ کی بجائے بِمُؤَخَّرِ رَأْسِهِ آنا چاہیے تھا)؟

جواب(۱): یہ لف ونشر غیر مرتب کے قبیل سے ہے اس طرح کہ تفصیل میں ادبار کی تفسیر کو مقدم کر دیا۔

جواب (٢): یہاں اقبال وادبار کامعنی عرفی (خلاف لغوی) مراد ہےاورعرف میں اقبال کہتے ہیں شَـرَعَ مِـنَ الْـقُبُلِ۔ اورادبار کہتے ہیں شَرَعَ مِنَ الْقَفِ۔

بَابُ مَاجَاءَ أَنَّهُ يَبْدَأُ بِمُؤَخَّرِ الرَّأْسِ

﴿ص ١٥﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ ...... عَنِ الرُّبَيِّعِ بِنْتِ مُعَوِّذِ بْنِ عَفْرَاءَ رضی اللہ عنہا. وَقَدْ ذَهَبَ بَعْضُ أَهْلِ الْكُوفَةِ الخ:

یہاں اہل کوفہ سے مراد غیر امام ابوحنیفہ ہیں کیونکہ امام صاحب کے نزدیک تو اس کی بجائے پہلی صورت ہے کہ ابتداء بالمقدم مسنون ہے۔

اوراگر امام صاحب بھی اس میں درج ہوں تو پھر بھی کوئی مضائقہ نہیں کیونکہ اس (ابتداء بالمؤخر) والی صورت کے نفس جواز کے تو امام صاحب بھی قائل ہیں۔

بَابُ مَاجَاءَ أَنَّ مَسْحَ الرَّأْسِ مَرَّةً

امام صاحبؒ کےنزدیک مسحِ رأس میں استیعاب مرّۃً سنت ہے تثلیث وتکرار سنت نہیں۔ یہ ترجمۃ الباب اوراس باب کی حدیث ربیع بنت معوذ امام صاحب کی دلیل ہے۔

امام شافعیؒ کےنزدیک مسح رأس کی تثلیث بمیاہِ مختلفۃ سنت ہے۔

دلیل شافعیؒ (١): مسلم کی حدیث تَوَضَّأَ النَّبِيُّ ﷺ ثَلَاثًا ثَلَاثًا۔اس کے عموم میں مسح بھی داخل ہے۔

(٢) ابوداوٗد (ص١٦) میں تثلیث مسح کی روایتیں بھی ہیں۔صراحت کے ساتھ ثلاثا کا لفظ ان میں موجود ہے۔اس سے معلوم ہوا کہ تثلیث مسنون ہے۔

(٣) اعضائے مغسولہ پرمسح رأس کو قیاس کیا جائے گا جیسے ان میں تثلیث مسنون ہے اسی طرح اس میں (مسح رأس میں) بھی تثلیث مسنون ہے۔

جوابات من جانبنا: مسلم کی روایت تو مجمل ہے مفصّل روایتیں جتنی بھی آئی ہیں ان میں مسح مرّۃً کا ذکر ہے پس اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ثلاثا کے عموم میں مسح داخل نہیں یا تو یہ ثلاثا ثلاثا اغلب پر محمول ہے یا یہ کہا جائے کہ مسح کے ماعدا کے ساتھ مختص ہے۔

تثلیث مسح رأس صراحۃً: والی روایت کا جواب یہ ہے کہ ایسی جملہ روایات ضعیف ہیں اور ضعیف حدیث حجت نہیں ہوتی۔

سوال: اب رہا یہ سوال کہ ان کو کس نے ضعیف کہا؟

جواب: یہ ہے کہ ایسی روایات کو ابوداؤد نے ضعیف کہا ہے۔ بَابُ صِفَةِ وُضُوءِ النَّبِيِّ ﷺ میں ص ۱۶ پر عثمان بن عبدالرحمٰن التیمی کی حدیث میں ابوداؤد کی یہ کلام موجود ہے "أَحَادِيثُ عُثْمَانَ الصِّحَاحُ كُلُّهَا تَدُلُّ عَلٰى مَسْحِ الرَّأْسِ أَنَّهُ مَرَّةً فَإِنَّهُمْ ذَكَرُوا الْوُضُوءَ ثَلَاثًا وَقَالُوا فِيهَا وَمَسَحَ رَأْسَهُ" لَمْ يَذْكُرُوا عَدَدًا كَمَا ذَكَرُوا فِي غَيْرِهِ۔
ابوداؤد کی اس کلام کا مطلب یہ ہے کہ عثمان سے دونوں طرح کی حدیثیں مروی ہیں صحاح بھی اور ضعاف بھی۔ صحاح احادیث جتنی ہیں ان سب میں مسح کی توحید کا ذکر ہے۔ جن میں مسح کی تثلیث ذکر ہے وہ احادیث ضعاف ہیں۔

حاصل یہ ہے کہ ابوداؤد تثلیث مسح والی جملہ احادیث کے بارے میں ساکت نہیں بلکہ ناطق ہیں اور ان احادیث کو ضعیف کہہ رہے ہیں۔

☆...... ابوداؤد میں جب اسی ص ۱۶ پر عثمان کی تثلیث مسح والی دو روایتیں مذکور ہیں تو پھر کُلُّهَا کہنا کیسے درست ہوا؟ پھر اساتذہ اس کا جواب دینا شروع کرتے ہیں۔

(۱) کہ یہاں کل بمعنی اکثر ہے۔

(۲) اور یہ جواب بھی دیتے ہیں کہ باستثناء الحديثين المذكورين۔

(۳) اور یہ بھی جواب دیتے ہیں کہ تثلیث مسح والی عثمان کی یہ دو (۲) روایتیں بھی صحیح ہیں لیکن ان کی صحت توحید مسح والی روایات کی صحت کے برابر نہیں اور حقیقت یہ ہے کہ یہاں نہ سوال (پیدا ہوتا) ہے نہ جوابات دینے کی ضرورت۔ اس عبارت کا صحیح مطلب وہی ہے جو مندرجہ بالا مذکور ہوا۔

امام شافعیؒ کے قیاس کا جواب: یہ ہے کہ یہ قیاس دو وجہ سے غلط ہے۔ ایک تو اس لیے کہ غسل کا مبنی اسباغ واکمال ہے اور مسح کا مبنی تخفیف ہے پھر ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا کیسے درست ہوا۔ دوسرا اس لیے بھی یہ قیاس غلط ہے کہ غسل میں تو تکرار سے زیادہ نظافت حاصل ہوتی ہے۔ اور مسح میں اگر تکرار کریں گے اور وہ بھی بمیاہ مختلفہ تو اس سے کیا حاصل ہوگا؟ (بلکہ یہ تو غسل بن جائے گا مسح رہے گا ہی نہیں)

الحاصل: (امام شافعیؒ کی تینوں دلیلوں کا جواب ہوگیا) تثلیث مسح کی بجائے توحید مسح کو ترجیح حاصل ہے تاکہ مسح کو فرض کرنے سے تخفیف والی حکمت فوت نہ ہوجائے۔ واللہ اعلم

رُبَيِّع بنتِ مُعَوِّذ رضی اللہ عنہا کی حدیثوں میں تعارض کا رفع:

اس باب میں مصنفؒ نے ربیع بنتِ معوذ کی توحید مسح والی روایت کو ذکر کیا ہے اور اس سے پہلے والے باب میں اسی ربیع کی ایک حدیث مذکور ہے جس میں مسح مرتین کا ذکر ہے۔ پس ایک راویہ کی دو روایتوں میں تعارض وتدافع پیدا ہوگیا؟ اس کے دو جواب دیئے گئے ہیں۔

جواب (۱): یہ ہے کہ یہ مختلف وقتوں سے متعلق ہے ایک وقت میں اس نے مرتین کا عمل دیکھا اور دوسرے وقت میں مرّۃً

کا عمل دیکھا (اور اس کو نقل کر دیا) فلا تعارض

جواب (۲): یہ ہے کہ دو چیزیں ہیں۔ ایک ہے فعلِ مسح اور ایک ہے اس فعل مسح کے اجزاء۔ تو توحید کا تعلق فعلِ مسح سے ہے اور تثنیہ وتکرار کا تعلق اس فعل کے دو (۲) جزوں سے ہے یعنی اقبال وادبار سے۔ (واللہ اعلم)

بَابُ مَاجَاءَ أَنَّهُ يَأْخُذُ لِرَأْسِهِ مَاءً جَدِيْدًا

امام شافعیؒ کے نزدیک مسح رأس کیلئے ماء جدید لینا چاہیے۔ **دلیل امام شافعیؒ** یہ باب اور اس کی حدیث "أَنَّهُ مَسَحَ رَأْسَهُ بِمَاءٍ غَيْرِ فَضْلِ يَدَيْهِ، أَيْ أَخَذَ لَهُ مَاءً جَدِيْدًا ان کی دلیل ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اگر ماء جدید لے لیا گیا تو فبھا۔ اور اگر بلل باقیہ علی الیدین کے ساتھ مسح رأس کر لیا تو پھر بھی فبھا ہے۔ یعنی امام صاحب کے نزدیک دونوں صورتیں مساوی ہیں۔ کسی کو کسی پر ترجیح نہیں ہے۔

دلائل امام صاحبؒ: ماء جدید لینے والی روایات تو ذکر کرنے کی ضرورت نہیں وہ تو باب میں مذکور ہیں۔ اب ان دلائل کو ذکر کرنا ہے جن سے یہ معلوم ہو کہ بلل باقیہ کے ساتھ بھی مسح جائز ہے۔

(۱) اسی باب کی حدیث بروایۃ ابن لھیعہ جس میں لفظ ہیں "مَسَحَ رَأْسَهُ بِمَاءٍ غَيْرِ فَضْلِ يَدَيْهِ (أَيْ بَقِيَ) يَعْنِيْ لَمْ يَأْخُذْ لِمَسْحِ رَأْسِهِ مَاءً جَدِيْدًا ۔ تو اس حدیث سے بلل باقیہ کے ساتھ مسح رأس کا جواز ثابت ہوا۔ یہ حدیث گوضعیف ہے مگر اس کے متابعات کے موجود ہونے کی وجہ سے اس میں قوت پیدا ہوگئی ہے جس سے یہ حجت ہوگئی۔ وہ متابعات یہ ہیں۔

(۱) ابوداؤد کے باب صفۃ وضوء النبی ﷺ ص ۱۹ پر ربیع بنت معوذ کی حدیث ہے جس میں لفظ ہیں "مَسَحَ بِرَأْسِهِ مِنْ فَضْلِ مَاءٍ كَانَ فِيْ يَدِهِ" اس پر ابوداؤد نے سکوت کیا ہے۔ اور ابوداؤد کا سکوت حجت ہوتا ہے۔

(۲) حافظ کہتے ہیں کہ بیہقی اور دارقطنی میں روایت ہے مَسَحَ رَأْسَهُ بِمَاءٍ فَضْلَ فِيْ يَدَيْهِ وَفِيْ رِوَايَةٍ بِبَلَلٍ فِيْ يَدَيْهِ. وَإِسْنَادُهُ حَسَنٌ۔

(۳) قَالَ إِبْنُ قُدَامَةَ فِي الْمُغْنِيِّ لِلْقُدَامَةِ رُوِيَ عَنْ عَلِيٍّ وَابْنُ عُمَرَ وَأَبِيْ أُمَامَةَ ﷺ فِيْ مَنْ نَسِيَ مَسْحَ رَأْسِهِ إِذَا وَجَدَ بَلَلًا فِيْ لِحْيَتِهِ أَجْزَأَهُ أَنْ يَمْسَحَ رَأْسَهُ بِذَالِكَ الْبَلَلِ۔

الحاصل: ماء جدید لینا اور نہ لینا بلکہ بلل باقیہ کے ساتھ مسح کرنا یہ دونوں برابر ہیں۔ حدیثوں میں جو بھی مذکور ہو امام صاحبؒ کے خلاف نہیں۔

بَابُ مَسْحِ الْأُذُنَيْنِ ظَاهِرِهِمَا وَبَاطِنِهِمَا

امام شعبیؒ وحسنؒ: کے نزدیک اذنین کا اگلا حصہ مغسول ہے اور پچھلا حصہ (جو سر سے ملا ہوا ہوتا ہے) ممسوح ہے بعض کے نزدیک دونوں مغسول ہیں۔ پھر اس میں غسل ومسح مع الوجھ ہوگا یا مع الرأس۔ تو دونوں طرح کے قول ہیں۔

امام احمدؒ کے نزدیک اذنین کے ظاہر وباطن دونوں کا مسح ہے۔ ظاہر کا مسح مع الرأس ہے اور باطن کا مسح مع الوجھ ہوگا۔

جمہور (ابوحنیفہؒ وشافعیؒ) کے نزدیک دونوں کا مسح مع الرأس ہے۔ پھر جمہور کا اس بات میں اختلاف ہے کہ اذنان مستقل عضو ہیں۔ یا رأس کے تابع ہیں؟

امام شافعیؒ کے نزدیک مستقل عضو ہیں اس لیے ان کے مسح کیلئے اخذ ماء جدید سنت ہے۔

امام اعظم صاحبؒ کے نزدیک رأس کے تابع ہیں اس لیے ان کا مسح بماء الرأس سنت ہے اخذ ماء جدید ان کے مسح کیلئے امام صاحب کے نزدیک خلاف سنت ہے۔ اب یہاں بڑا اختلاف یہی ہے کہ اخذ ماء جدید سنت ہے یا نہیں؟

دلیل امام شافعیؒ: بعض وہ روایتیں ہیں جن میں أَخَذَ لِمَسْحِهِمَا مَاءً جَدِيْدًا کا ذکر ہے۔

دلیل امام ابوحنیفۃؒ: اس سے اگلے باب، بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ الْأُذُنَيْنِ مِنَ الرَّأْسِ میں ابوامامۃ ﷺ کی روایت ہے۔ قَالَ تَوَضَّأَ النَّبِيُّ ﷺ فَغَسَلَ وَجْهَهُ ثَلَاثًا وَيَدَيْهِ ثَلَاثًا وَمَسَحَ بِرَأْسِهِ وَقَالَ اَلْأُذُنَانِ مِنَ الرَّأْسِ۔ (یعنی رأس کے تابع ہیں)

وجہ الاستدلال: بهذا الحديث نبی ﷺ کا مقصد اَلْأُذُنَانِ مَخْلُوْقَتَانِ مِنَ الرَّأْسِ سے یا بیانِ خلقت ہوگا یا بیان شرع۔ اگر بیان خلقت مقصد ہوتو یہ دو وجہ سے صحیح نہیں۔

(۱) ایک تو اس لیے کہ نبی ﷺ کا منصب بیان خلقت نہیں بلکہ آپ ﷺ کا منصب بیان شرع ہے۔

(۲) دوسرا اس لیے کہ بیان اس چیز کو کیا جاتا ہے جو مخفی ہو۔ جو ظاہر ہو اس کو بیان نہیں کیا جاتا۔ اذنان کا مخلوقتان من الرأس ہونا تو مشاہدے سے معلوم ہو رہا ہے پھر اس کے بیان کرنے کی کیا ضرورت؟ پس متعین ہوا کہ آپ ﷺ کا مقصد بیان تشریح و بیان شرع ہے۔

پھر بیان شرع دو (۲) حال سے خالی نہیں۔ یا تو اس کا معنی یہ ہوگا کہ اَلْأُذُنَانِ مَمْسُوْحَتَانِ كَالرَّأْسِ. یعنی مقصود بیان تشبیہ ہے۔ اور یا مقصود بیان تبعیت ہوگا أي اَلْأُذُنَانِ مِنَ الرَّأْسِ أَيْ بَعْضٌ مِنَ الرَّأْسِ وَتَابِعٌ لَهٗ۔ اگر بیان تشبیہ مقصود ہو تو یہ صحیح نہیں اس لیے کہ بیان تشبیہ کے مقام میں کوئی حرف تشبیہ استعمال کیا جاتا ہے جیسے كَ، مثل، لفظ نحو وغیرہ۔ یہ انداز نہیں اختیار کیا جاتا کہ ایک امر جو دوسرے امر کے ایک حکم میں مشابہ ہے وہ اسی سے ہے۔ (ای هٰذا الشئ من هذا الشئ یہ تعبیر تو صحیح نہیں ہوتی)

پس طے ہوا کہ اس اَلْأُذُنَانِ مِنَ الرَّأْسِ سے مقصود تبعیت و بعضیت کو بیان کرنا ہے أَيْ هُمَا تَابِعَتَانِ لِلرَّأْسِ وَبَعْضٌ مِنْهُ. فَلَا حَاجَةَ لِمَسْحِهِمَا إِلٰى أَخْذِ الْمَاءِ الْجَدِيْدِ۔ معلوم ہوا کہ ماء الرأس کے ساتھ اذنان کا مسح کرنا سنت ہے۔ اخذ ماء جدید سنت نہیں۔

سوال: جب اس حدیث کی بناء پر اذنان کا بعض من الرأس ہونا ثابت ہوگیا تو اذنان کا مسح اگر کوئی کرے اور رأس کا مسح نہ کرے تو اس سے فرض مسح رأس ادا ہو جانا چاہیے؟ حالانکہ اے حنفیو! تمہارے نزدیک بھی ایسا کرنے سے فرض مسح رأس ادا نہیں ہوتا؟

جواب من جانب الاحناف: یہ ہے کہ فرض مسح الرأس کتاب اللہ سے ثابت ہے اور اذنان کا بعض ہونا خبر واحد سے ثابت ہے۔ اس لیے فقط اذنان کے مسح کر لینے سے مسح رأس والا فرض ادا نہیں ہوگا۔

یہ بالکل نظیر ہے (استقبال قبلہ والے مسئلہ میں) کعبہ وحطیم کی۔ اگر کسی نے محض حطیم کی طرف توجہ کر لی تو جیسے وہاں اس کی نماز صحیح نہیں ہوتی اسی طرح یہاں بھی سمجھنا چاہیے کہ صرف اذنان پر مسح کر لینے سے فرض مسح الرأس ادا نہیں ہوگا۔

دلیل ھذا پر من جانب الشوافع دو (۲) اعتراضات:

اعتراض (۱): کہ اس روایت ابوامامۃ کی سند میں ایک راوی شہر بن حوشب ضعیف ہے پس یہ حدیث حجت نہیں؟

اعتراض (۲): یہ ہے کہ حماد کو اس حدیث کے رفع ووقف میں تردد ہے قَالَ قُتَيْبَةُ قَالَ حَمَّادٌ لَا أَدْرِيْ هٰذَا مِنْ قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ أَوْ مِنْ قَوْلِ أَبِيْ أُمَامَةَ ؓ ۔ تو جب رفع متعین نہ ہوا تو یہ حدیث کیسے حجت ہو جائے گی

جوابات من جانب الاحناف: جواب: للسوال الثانی یہ ہے کہ حماد کے تلامذہ اختلاف کر رہے ہیں۔ اس سلسلے میں کوئی حماد کا تردد نقل کرتا ہے جیسے قتیبہ۔ اور کوئی حتمی وقف نقل کرتا ہے جیسے سلیمان بن حرب اور حماد کا ایک تلمیذ ابوالربیع ہے وہ حتمی رفع نقل کرتا ہے اور وہ ثقہ ہے۔ اور ثقہ کا رفع نقل کرنا یہ زیادۃ الثقہ کے باب سے ہے اور زیادۃ الثقہ مقبول و حجت ہوتی ہے۔

جواب: للسوال الاوّل یہ ہے کہ فتح القدیر میں ہے "وَالصَّحِيْحُ فِي الشَّهْرِ التَّوْثِيْقُ وَثَّقَهُ أَبُو الضَّرَّاءِ وَيَحْيٰ وَأَحْمَدُ وَيَعْقُوْبُ بْنُ أَبِيْ شَيْبَةَ"۔

☆...... عجیب بات یہ ہے کہ ترمذی نے دوسری جلد میں فضائل فاطمۃ میں اسی شہر بن حوشبؒ کی حدیث کو حسنٌ صحیحٌ کہا ہے۔ اور اس باب میں ان کی اس حدیث کو لَيْسَ بِذَالِكَ الْقَائِمِ کہہ رہے ہیں۔ معلوم ہوا کہ ابن ہمامؒ (صاحب فتح القدیر) ہی کی بات درست ہے۔ لہٰذا ہمارا استدلال ثابت ہوا۔

مزید مؤیدات: (۱) مؤطا امام مالک بَابُ مَاجَاءَ فِيْ تَرْكِ الْوُضُوْءِ مِمَّا مَسَّتِ النَّارُ میں ص ۲۰۔۲۱ پر حضرت عبداللہ الصنابحی کی ؓ حدیث ہے جس میں ہے کہ مسح رأس کے وقت رأس کے ذنوب معاف ہوتے ہیں، جس کے لفظ یہ ہیں، أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ قَالَ إِذَا تَوَضَّأَ الْعَبْدُ الْمُؤْمِنُ فَمَضْمَضَ خَرَجَتِ الْخَطَايَا مِنْ فِيْهِ فَإِذَا اسْتَنْثَرَ خَرَجَتِ الْخَطَايَا مِنْ أَنْفِهٖ فَإِذَا غَسَلَ وَجْهَهٗ خَرَجَتِ الْخَطَايَا مِنْ وَجْهِهٖ حَتّٰى تَخْرُجَ مِنْ تَحْتِ أَشْفَارِ عَيْنَيْهِ فَإِذَا غَسَلَ يَدَيْهِ خَرَجَتِ الْخَطَايَا مِنْ يَدَيْهِ حَتّٰى تَخْرُجَ مِنْ تَحْتِ أَظْفَارِ يَدَيْهِ فَإِذَا مَسَحَ بِرَأْسِهٖ خَرَجَتِ الْخَطَايَا مِنْ رَأْسِهٖ حَتّٰى تَخْرُجَ مِنْ أُذُنَيْهِ الخ اس سے بھی اذنان کا رأس کے تابع ہونا ثابت ہوتا ہے۔

(۲) ابن خزیمہ، ابن حبان وحاکم نے ابن عباس سے نقل کیا ہے أَلَا أُخْبِرُكُمْ بِوُضُوْءِ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ فَذَكَرَهٗ وَفِيْهِ ثُمَّ غَرَفَ غُرْفَةً فَمَسَحَ بِهَا رَأْسَهٗ وَأُذُنَيْهِ۔ اس سے بھی معلوم ہوا کہ اذنان رأس کے تابع ہیں۔

(۳) نسائی نے مَسْحُ الْأُذُنَيْنِ مَعَ الرَّأْسِ کا عنوان اس حدیث پر قائم کیا ہے۔ تو نسائی نے بھی اس حدیث سے یہی سمجھا

کہ اذنان رأس کے تابع ہیں۔اور جب تابع من الرأس ہیں تو ان کے مسح کیلئے ماء جدید لینا خلاف سنت ہے۔سنت یہ ہے کہ سر کے مسح کے ساتھ ہی ان کا مسح کیا جائے۔

شوافع کے مستدل کا جواب (۱): أَخَذَ مَاءً جَدِيْدًا لِمَسْحِهِمَا والی روایتیں ثابت نہیں ہیں مُغنی میں ابن منذر سے نقل کیا گیا ہے۔ قَالَ أَخْذُ الْمَاءِ الْجَدِيْدِ لِمَسْحِهِمَا غَيْرُ ثَابِتٍ فِي الْأَخْبَارِ۔

جواب(۲): اگر ایسی حدیث کا ثابت ہونا تسلیم کرلیا جائے تو یہ محمول ہے فناء بلل کی حالت پر۔ کہ جب تری مسح رأس کی وجہ سے بالکل ختم ہوجائے تو پھر ماء جدید کرلیا جائے۔اس سے روایات الباب میں عمدہ تطبیق پیدا ہوجائے گی۔

☆...... اور اگر ترجیح پے آنا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ ترجیح بھی ہمارے موقف کو (حاصل) ہے اس لیے کہ عدم اخذ ماء جدید کے روایت کرنے والے رواۃ جتنے زیادہ ہیں اتنے دوسری جانب نہیں۔حضرت عائشہ، حضرت انسؓ، حضرت ابو ہریرۃ، حضرت ابوموسیٰ اشعری، حضرت ابن عمر، حضرت ابن عباس، حضرت عبداللہ بن زید، حضرت ابوامامہ ﷺ یہ تمام کے تمام عدم اخذ ماء جدید کو روایت کرتے ہیں جبکہ اس قسم کی کثرت دوسری جانب نہیں ہے۔(واللہ اعلم)

بَابٌ فِيْ تَخْلِيْلِ الْأَصَابِعِ

اگر مابین اصابع الرجل او الید پانی کے نہ پہنچنے کا ظنِ غالب ہو بایں طور کہ منضمہ ہوں پھر تو تخلیل اصابع فرض ہے اور اگر یہ خوف نہ ہو بلکہ پانی کے پہنچنے کا ظن غالب ہو بایں طور کہ غیر منضمہ ہوں تو پھر تخلیل اصابع مستحب ہے۔اہل ظاہر نے تشدید کی ہے اور انہوں نے مطلقاً تخلیل اصابع کو فرض کہا ہے۔

دلیل: إِذَا تَوَضَّأْتَ فَخَلِّلِ الْأَصَابِعَ یہ امر ہے اور امر وجوب کیلئے ہوتا ہے پس خلال فرض ہوا مطلقاً۔اور ساتھ یہ بھی نقل کرتے ہیں کہ امام صاحب کو جب یہ حدیث معلوم ہوئی تو انہوں نے اپنی نو سال کی نمازوں کا اعادہ کیا۔(معلوم ہوا تخلیل اصابع فرض ہے)؟

ہم کہتے ہیں کہ اللہ نے قرآن میں وضو کا امر کیا ہے۔اور وضو کے چار فرض ذکر فرمائے ہیں۔تخلیل کا تو کہیں ذکر نہیں۔ باقی رہی یہ حدیث۔یہ تو خبر واحد ہے۔خبر واحد سے اگر فرضیت ثابت کرتے ہیں تو کتاب اللہ پر زیادتی لازم آئے گی اس لیے فرضیت کا قول قابل اعتبار نہیں ہے۔

سوال: من جانبھم: اس پر وہ سوال کرتے ہیں کہ اصابع کے منضمہ ہونے کی صورت میں بھی تو فرضیت کا قول نہیں ہونا چاہیے ورنہ تو کتاب اللہ پر زیادتی ہوجائے گی؟

جواب: یہ ہے کہ اصابع منضمہ ہونے کی صورت میں خلال کی فرضیت مِنْ بَابِ أَدَاءِ مَا وَرَدَ بِهِ الْكِتَابُ ہے لَا مِنْ بَابِ الزِّيَادَةِ عَلَيْهِ۔

باقی رہا امام صاحبؒ کا اپنی نمازوں کا اعادہ کرنا یہ ان کا اپنا تقویٰ تھا نہ کہ فتویٰ اور تقویٰ وفتویٰ میں فرق ہوتا ہے۔فتویٰ تو وہی ہے کہ نمازیں ادا ہوگئیں۔ واللہ اعلم۔

طریقۂ تخلیل اصابع: تخلیل اصابع کا طریقہ یہ نہیں کہ تشبیک کی جائے بلکہ تخلیل کا طریقہ یہ ہے کہ ایک ہاتھ کی

انگلیوں کو دوسرے ہاتھ کی انگلیوں میں پشت کی جانب سے داخل کرے۔

اور اصابع رجل کی تخلیل کا طریقہ یہ ہے کہ خنصر ید یسریٰ سے خلال کرے اور خنصر رجل یمنی سے ابتدا کرے اور رجل یسریٰ کی خنصر پر ختم کرے۔

فائدہ: باقی روایت میں **ذلک** کا لفظ ہے یہ غیر خلال نہیں بلکہ خلال مع شی زائد ہے۔لہٰذا روایت کا ترجمہ کے خلاف وغیرہ مناسب ہونا لازم نہیں آتا۔

بَابُ مَاجَاءَ وَيْلٌ لِلْأَعْقَابِ مِنَ النَّارِ

ویل کا معنی ہے ''ہلاکت''، بعض روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ جہنم میں ایک وادی کا نام ہے۔الاعقاب پر الف لام استغراق کا نہیں بلکہ عہد خارجی کا ہے۔مراد اعقاب سے مخصوص اعقاب ہیں۔جن کا ذکر دوسری طویل حدیث ابن عمرؓ میں ہے۔ابن عمرؓ فرماتے ہیں ہم ایک سفر میں حضور ﷺ کے ساتھ تھے عصر کی نماز کا وقت ہوگیا۔ہم آپ ﷺ سے پہلے پانی پر پہنچ گئے ہم نے جلدی جلدی وضو کیا بعض اصحاب کی اعقاب خشک رہ گئی تھیں۔حضور ﷺ جب تشریف لائے اور یہ صورت حال دیکھی تو فرمایا **وَيْلٌ لِلْأَعْقَابِ** یعنی وہ اعقاب جو آپ ﷺ کو نظر آرہی تھیں اس لیے کہ وہ خشک رہ گئیں تھیں اور اُن تک پانی پہنچانا ضروری تھا۔تو اس کوتاہی پر وعید فرمائی۔

اہل السنّت والجماعت اور تمام خلف وسلف کا مذہب غسل رجلین اور اس پر دلیل:

اس حدیث سے ثابت ہوا کہ وضو میں **رجلین** کا وظیفہ **غسل** ہے مسح نہیں ہے۔اگر مسح ہوتا تو پھر یہ وعید کیوں فرماتے؟ کیونکہ مسح پر تو عمل ہوگیا تھا۔ اہل السنّت والجماعت کا بھی یہی مذہب ہے اور تمام خلف سلف کا بھی۔

شیعہ امامیہ کے نزدیک رجلین کا وظیفہ مسح ہے غسل نہیں ہے۔

منشأ اختلاف: **وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ** میں دو قرأتیں ہیں سات قاریوں میں سے حفص،نافع،ابن عامر،کسائی اس کو نصب کے ساتھ پڑھتے ہیں اس صورت میں اس کا عطف ایدی پر ہے اور ایدی کی طرح یہ بھی مغسول ہیں۔باقی قاری اس کو جر کے ساتھ پڑھتے ہیں۔تو اس قراءت کی رو سے یہ رؤس معطوف ہے پس رؤس کی طرح ان کا وظیفہ بھی مسح ہو جائے گا۔

اہل السنت والجماعت نے نصب والی قراءت کو لیا ہے اور جر والی قراءت کی توجیہات کی ہیں۔شیعہ نے اس کے برعکس کیا ہے،جر والی قراءت کو لیا ہے اور نصب والی قراءت کی توجیہات کی ہیں اس سے یہ اختلاف پیدا ہو گیا ہے۔اور حقیقت یہ ہے کہ دونوں قراءتیں متواتر ہیں اس لیے ایک کو راجح اور دوسری کو مرجوح نہیں کہہ سکتے۔

اہل السنّت والجماعت کی تائید (۱):

ایک تو حدیث الباب سے ہوتی ہے جس کی تقریر میں نے اوپر کردی ہے۔ **فَلْيُنظَر**۔

تائید (۲): یہ نصب والی قراءت ہے۔یعنی **اَرْجُلَ** کا عطف **اَيْدِيَ** پر ہے اور **اَيْدِيْ** کی طرح **اَرْجُلُ** بھی مغسول ہیں۔

قرینہ اس کا اِلَی الْکَعْبَیْنِ کی غایت ہے کیونکہ غسل کی غایت بیان ہوتی ہے مسح کی غایت بیان نہیں کی جاتی۔

اہل السنّت والجماعت کی طرف سے قراءت جر کی توجیہات وجوابات:

توجیہ (۱): یہ جرّ جوار پر محمول ہے نہ یہ کہ یہ رؤس پر معطوف ہے۔ اس پر تین سوال ہوتے ہیں۔

سوال (۱): بعض نحات نے جرّ جوار (حرکت جوار) کا انکار کیا ہے اور اس کو خلاف فصاحت بتلایا ہے؟

جواب: یہ ہے کہ اتنی کثرت سے اس کی مثالیں ہیں۔ قرآن کریم میں بھی اور غیر قرآن میں بھی۔ جن کو دیکھ کر انکار کرنا یا خلاف فصاحت بتلانا مکابرہ ہے۔ قرآن میں ہے اِنِّیْ اَخَافُ عَلَیْکُمْ عَذَابَ یَوْمٍ اَلِیْمٍ ٥ اس الیم پر جر جوار ہے حالانکہ یہ عذاب کی صفت ہے اور اس کو منصوب ہونا چاہیے تھا وھکذا (حَجَرُ ضَبٍّ خَرِبٍ ماءُ شَنٍّ باردٍ خرب جحر کی صفت ہے۔ اور بارد ماء کی صفت ہے ان کو تو مرفوع ہونا چاہیے تھا ان کو مجرور پڑھنا جر جوار کے قبیل سے ہے۔)

سوال (۲): جر جوار وہاں ہوتا ہے جہاں مقصد کا غیر مقصد سے التباس نہ ہو۔ اور یہاں تو التباس ہو جائے گا؟

جواب: یہ ہے کہ اگر اِلَی الْکَعْبَیْنِ کی غایت نہ ہوتی پھر تو بیشک التباس تھا لیکن اس غایت کے ذکر کے بعد اب کوئی التباس باقی نہیں رہا۔

سوال (۳): جرِ جوار اگر بتوسط العطف نہ ہو پھر تو اس کے وجود کا انکار نہیں کیا جا سکتا اور اگر بتوسط العطف ہو تو یہ موجود نہیں ہے۔ اور یہاں آیت میں تو بتوسط العطف ہے؟ یہ تو جائز نہیں۔

جواب: سوچنے کی بات یہ ہے کہ عطف قطع کرتا ہے یا وصل کرتا ہے؟ ظاہر ہے کہ یہ وصل کرتا ہے۔ بلکہ یہ (عطف) وصل کی تاکید ہوتی ہے۔ اس کا ہونا نہ ہونا برابر ہے۔ بلا توسطِ عطف کے جائز ہونے کے ساتھ بتوسط العطف بھی (جر جوار) جائز ہے۔ اور اس کے جواز کی خود یہی آیت دلیل ہے۔

توجیہ (۲): امام طحاویؒ اور داؤد ظاہری سے حافظ نے نقل کیا کہ یہ لوگ کہتے ہیں کہ مَسْحُ الرِّجْلَیْنِ کَانَ ثُمَّ نُسِخَ (جر والی قرآت کی وجہ سے مسح الرجلین تھا پھر منسوخ ہو گیا۔)

توجیہ (۳): قراءت جر کی صورت میں یہ رؤس پر معطوف ہے لیکن اس لیے نہیں کہ ارجل کا وظیفہ مسح ہے بلکہ ارجل کا وظیفہ غسل ہے لیکن عام طور پر غسل رجلین میں چونکہ اصراف ماء کیا جاتا ہے تو اس سے منع کرنے کیلئے اس کا رؤس پر عطف کر دیا۔ یہ جواب بھی حافظ نے نقل کیا ہے۔

توجیہ (٤): جر کی قرآت کی صورت میں ارجل کا عطف رؤس پر ہے اور عطف کی وجہ سے مسح ان پر بھی مسلط ہے لیکن مسح سے مراد مسح عرفی نہیں بلکہ اِلَی الْکَعْبَیْنِ کی غایت کے مذکور ہونے کی وجہ سے مسح لغوی (دلک اور غسل خفیف) مراد ہے۔ یہ جواب بھی حافظ نے نقل کیا ہے۔

شیعہ کی طرف سے نصب والی قراءت کی توجیہات اور ان کے جوابات:

شیعہ کی توجیہات ضعیف ورکیک ہیں اوردعوے بلادلیل ہیں۔ مثلاً............

(۱) نصب کی صورت میں اس کا عطف رؤس کے لفظ پر نہیں بلکہ رؤس کے محل پر ہے۔

(۲) نصب کی صورت میں یہ منصوب بنزع الخافض ہے۔

مگر یہ دونوں تاویلیں غلط ہیں اس لیے کہ معرب میں اصل عطف علی اللفظ ہوتا ہے اور اصل خافض کا مذکور ہونا ہے۔اب اصل کو چھوڑ کر خلاف اصل کے لینے پر دلیل لاؤ۔اور انکے پاس اس کی کوئی دلیل موجود نہیں ہے۔

(۳) نصب کی صورت میں وَامْسَحُوْا فعل مقدر ہے۔أیْ وَامْسَحُوْا اَرْجُلَکُمْ ۔مگر یہ بھی غلط ہے اس لیے کہ فعل خاص کی تقدیر کا کوئی قرینہ ہونا چاہیے اور قرینہ ان کے پاس نہیں ہے۔

(۴) نصب کی صورت میں واؤ بمعنی مع ہے اور ارجل یہ مفعول معہٗ بن جائے گا۔مگر یہ بھی غلط ہے اس لیے کہ مفعول معہٗ ہونے کیلئے اصل فعل میں شرکت کافی نہیں ہوتی بلکہ زمان ومکان کا اتحاد بھی شرط ہوتا ہے تو پھر شیعہ حضرات کو دونوں مسحوں کے ایک مکان میں ضروری ہونے کا قول بھی کرنا چاہیے حالانکہ وہ اس کے قائل نہیں ہیں۔ (بلکہ اگر ایک نے سر کا مسح یہاں کرلیا اور ارجل کا مسح کہیں اور جا کر کیا تو ان کے نزدیک بھی مسح ہوجائے گا)

الحاصل: پس ثابت ہوا کہ وضو میں وظیفۂ ارجل غسل ہے مسح نہیں۔اور اس کی سب سے بڑی دلیل حضور ﷺ کا فعل ہے کہ آپ ﷺ نے مدۃ العمر غسل پر عمل کیا ہے۔مسح نہیں کیا۔آپ ﷺ کا فعل کچھ ہو اور اللہ کی مراد کچھ اور ہو ایسا تو نہیں ہوسکتا۔ جب آپ ﷺ نے عمل غسل پر کیا ہے تو پس طے ہوا کہ غسل ہی اللہ کی مراد ہے۔

آپ ﷺ کے بعد تمام صحابہ ﷺ کا بھی اس پر اجماع ہوا ہے۔بعض صحابہ کے بارے میں آتا ہے کہ وہ مسح کے قائل تھے جیسے ابن عباس ﷺ وانس ﷺ مگر حافظ نے نقل کیا ہے کہ انہوں نے اس سے رجوع کرلیا تھا۔ قَالَ عَبْدُالرَّحْمٰنِ بْنِ أَبِیْ لَیْلٰی أَجْمَعَ أَصْحَابُ رَسُوْلِ اللّٰہِ ﷺ عَلٰی غَسْلِ الْقَدَمَیْنِ، رَوَاہُ سَعِیْدُ بْنُ مَنْصُوْرٍ۔

﴿ص ۱۶﴾ حَدَّثَنَا قُتَیْبَۃُ ...... عَنْ أَبِیْ هُرَیْرَۃَ ﷺ :.وَفِقْهُ هٰذَا الْحَدِیْثِ اَنَّهٗ لَا یَجُوْزُ الْمَسْحُ عَلَی الْقَدَمَیْنِ الخ:

موزوں کی حالت میں ارجل کا وظیفہ مسح ہے۔لیکن عام حالت میں رجلان کا وظیفہ غسل ہی ہے۔(واللہ اعلم)

بَابُ مَاجَاءَ فِی الْوُضُوْءِ مَرَّۃً مَرَّۃً

چونکہ اکثر روایات میں ثلاثا ثلاثا کا ذکر ہوتا ہے جس سے ثلاثا کے وجوب کا وہم پیدا ہوجاتا ہے تو اس وہم کو دفع کرنے کیلئے مصنفؒ وضو مرّۃً مرّۃً، اور وضو مرّتین مرتین والی روایات یہاں ذکر کررہے ہیں کہ یہ بھی جائز ہیں۔

البتہ وضو کی قسموں میں سے ثلاثا اعلیٰ قسم ہے۔مرتین مرتین متوسط ہے اور مرّۃً مرّۃً ادنیٰ ہے۔الحاصل وضو کی تین قسمیں ہوگئیں۔

فقہاء فرماتے ہیں گو مرۃً مرۃً اور مرتین مرتین کا بھی جواز ہے لیکن ہمیں اس کی عادت نہیں بنانی چاہیے۔ بلکہ عادت ثلاثاً ثلاثاً کی بنانی چاہیے۔ پھر یہ بھی ملحوظ رکھنا چاہیے کہ وضو کی ان اقسام ثلاثہ میں ہر مرۃ میں استیعاب پر بھی عمل کرنا چاہیے۔ ثلاثاً سے زائد اسراف اور مکروہ تحریمی ہے۔ اگر کسی کو ثلاثاً سے اطمینان حاصل نہ ہوتا ہو تو فقہاء فرماتے ہیں کہ اس کے لیے ثلاثاً پر زیادتی بھی جائز ہے۔ بشرطیکہ وہ متوهم المزاج نہ ہو۔ اگر متوسوس ومتوهم المزاج ہو تو اس کے لیے جائز نہیں۔ (بلکہ زیادتی حرام ہے)

بَابُ مَاجَاءَ فِي الْوُضُوْءِ مَرَّةً وَمَرَّتَيْنِ وَثَلٰثًا

اس کے دو مطلب ہو سکتے ہیں۔ (۱) کبھی مرۃ، کبھی مرتین، کبھی ثلٰثًا (وضوء کیا جائے)

سوال: ان اقسام ثلثہ کا (ابواب سابقہ ثلاثہ میں) بیان ہو چکا ہے پھر ان کو بیان کرنے کی کیا ضرورت ہے؟

جواب: یہ ہے کہ مصنف نے ابواب ثلاثہ میں اقسامِ ثلاثہ کو بیان کرنے کیلئے فرداً فرداً کی حدیثیں ذکر کی ہیں اب چاہا کہ اقسام ثلاثہ کو مجتمعاً بیان کرنے کی بھی حدیث ذکر کر دی جائے (اس لیے یہ باب وعنوان قائم کیا)۔

(۲) **مطلب** یہ ہے کہ بعض اعضا مرۃ بعض مرتین اور بعض ثلاثاً (دھوئے جائیں) اور یہ بات تو پہلے بیان نہیں ہوئی لہٰذا تکرار نہیں ہوگا۔ مگر ان دونوں مطلبوں میں سے پہلا معنی راجح ہے کیونکہ دوسرے معنی کو بیان کرنے کیلئے اس سے بعد والا عنوان لا رہے ہیں۔

بَابٌ فِيمَنْ تَوَضَّأَ بَعْضَ وُضُوْئِهِ مَرَّتَيْنِ وَبَعْضَهُ ثَلَاثًا

﴿ص ۱۷﴾ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عُمَرَ .... عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ زَيْدٍ ﷺ .: وَمَسَحَ بِرَأْسِهِ:

اس میں کوئی قید ذکر نہیں کی۔ معلوم ہوا کہ مسح میں کوئی قید نہیں ہوتی۔

وَغَسَلَ رِجْلَيْهِ:

اس میں بھی عدد کو ذکر نہیں کیا لیکن اس میں عدد کا اعتبار کیا جائے گا کیونکہ یہ اعضاء مغسولہ میں سے ہے اور اعضاء مغسولہ میں عدد ثلاثاً وغیرہ ہوتا ہے اس لیے یہاں پر مرتین کا لحاظ ہوگا یا ثلاثاً ثلاثاً کا۔

بَابٌ فِي وُضُوْءِ النَّبِيِّ ﷺ كَيْفَ كَانَ

﴿ص ۱۷﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ وَهَنَّادٌ ...... عَنْ أَبِي حَيَّةَ ﷺ .: وَمَسَحَ بِرَأْسِهِ مَرَّةً:

مسح رأس میں تکرار مسنون ہے یا عدم تکرار۔ اس کی تفصیل پہلے گذر چکی ہے۔ اور تکرار والی حدیثوں کا من جانب الاحناف جواب بھی گذر چکا ہے کہ (ثلاث والی احادیث تمام کی تمام ضعیف ہیں۔ اور أَحَادِيثُ عُثْمَانَ الصِّحَاحُ كُلُّهَا الخ سے معلوم

ہوا تھا کہ صحاح احادیث عدم تکرار پر دال ہیں) ابوداؤدؒ نے تکرار والی احادیث کی تضعیف کی ہے۔

☆...... اور دوسرا جواب صاحب ہدایہ نے ایسی حدیثوں کا یہ بھی دیا ہے کہ ایسی احادیث محمول ہیں تکرارِ مسح بماء واحدٍ پر لا بمیاہٍ مختلفۃ پر۔ ورنہ تو مسح مسح نہیں رہے گا بلکہ غسل بن جائے گا۔ اور تخفیف کی مصلحت ہی فوت ہو جائے گی۔

ثُمَّ قَامَ فَأَخَذَ فَضْلَ طُهُورِهٖ فَشَرِبَهٗ وَهُوَ قَائِمٌ:

فضل طہور و ماء زمزم کو کھڑے ہو کر پینا مستحب ہے۔ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ میں استحباب کو نہیں مانتا ہوں زیادہ سے زیادہ جواز ثابت ہے۔ بہر حال احادیث دونوں طرح کی ہیں بعض احادیث سے جواز ثابت ہوتا ہے اور بعض میں منع کا ذکر ہے۔ تطبیق ان دونوں میں بوجوہٍ ہے۔

وجہ (۱): شرب الماء قائماً کان جائزاً ثم نسخ۔

وجہ (۲): شرب الماء قائماً جائز ہے۔ مگر جلوساً افضل ہے۔ (منع والی احادیث منع تنزیہی پر محمول ہیں)

وجہ (۳): شرب الماء قائماً فی نفسہٖ تو جائز ہے مگر طبی نقطۂ نظر سے منع ہے۔ کیونکہ اس سے بعض بیماریاں پیدا ہو جاتی ہیں۔ (تشریعاً منع نہیں) (واللہ اعلم)

بَابٌ فِي النَّضْحِ بَعْدَالْوُضُوْءِ

﴿ص۷ا﴾ حَدَّثَنَا نَصْرُبْنُ عَلِيٍّ وَأَحْمَدُ بْنُ أَبِي عُبَيْدِاللّٰهِ السُّلَمِيُّ الْبَصْرِيُّ ...... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضی اللہ عنہ: قَالَ جَاءَنِي جِبْرِيْلُ علیہ السلام فَقَالَ يَا مُحَمَّدُ!:

اشکال: کہ نداء باسمہٖ ﷺ تو منع ہے پھر جبرئیل علیہ السلام نے نداء باسمہٖ کیوں کی؟

جواب: یہ ہے کہ یہ منع انسانوں کے ساتھ خاص ہے۔ ملائکہ اس سے مستثنیٰ ہیں۔ فلا اشکال۔

إِذَا تَوَضَّأْتَ فَانْتَضِحْ:

اس نضح کا معنی متعین کرنے میں چار (۴) قول ہیں۔

القول الاوّل: بعض نے کہا کہ یہاں نضح کا معنی استنجاء بالماء ہے اور اشارہ ہے حجر و ماء کے جمع کرنے کی طرف کیونکہ احجار سے نجاست کی صرف تخفیف ہوتی ہے بالکلیہ ازالہ نہیں ہوتا تو بعد میں استنجاء بالماء کیا جائے تا کہ نجاست کا بالکلیہ ازالہ ہو جائے۔ أَيْ إِذَا أَرَدْتَّ الْوُضُوْءَ فَاسْتَنْجِ بِالْمَاءِ۔

القول الثانی: بعض نے کہا کہ یہاں نضح بمعنی استبراء من البول ہے۔ استبراء من البول کی مختلف صورتیں ہوتی ہیں۔ (۱) کبھی چلنے پھرنے سے استبراء ہو جاتا ہے۔ (۲) کبھی کھانسنے سے استبراء حاصل ہو جاتا ہے۔ (۳) کبھی لیٹنے سے استبراء ہو جاتا ہے علی حسب اختلاف الطبائع۔ أَيْ إِذَا أَرَدْتَّ الْوُضُوْءَ فَاسْتَبْرِأْ مِنَ الْبَوْلِ۔ یہاں تک کہ عدمِ خروج قطرہ کا یقین حاصل ہو جائے پھر بعد میں وضو کیا جائے۔

القول الثالث: بعض نے کہا کہ یہاں نضح بمعنی صبّ الماء ہے أیْ إذَا تَوَضَّأْتَ فَانْتَضِحْ أیْ فَصُبَّ الْمَاءَ صَبًّا وَلَا تَغْتَسِلْ۔

القول الرابع: بعض نے کہا کہ یہاں نضح بمعنی رشّ علی الازار حول الفرج، او علی الفرج بعد الوضوء ہے۔اب معنی ہوگا إذَا تَوَضَّأْتَ أیْ فَرَغْتَ عَنِ الْوُضُوْءِ فَانْتَضِحْ أیْ فَرُشِّ الْمَاءَ عَلَی الإزَارِ حَوْلَ الْفَرْجِ ۔ تا کہ خروج قطرہ کے وساوس کاسدّ باب ہوجائے۔ ہر معنی اپنی جگہ بڑا مناسب ہے۔

الحاصل: حدیث کوان معنوں میں سے جس معنی پر محمول کرلیا جائے صحیح ومناسب ہے۔

البتہ ان میں سے معنی رابع پر محمول کرنا راجح معلوم ہوتا ہے۔ وجوہ ترجیح یہ ہیں۔

وجہ ترجیح (۱): معنی رابع پر محمول کرنے کی صورت میں تَوَضَّأْتَ میں مجاز کاارتکاب نہیں کرنا پڑتا۔ اسی طرح تخصیص بعضوٍ دون عضوٍ وتقیید بعضوٍ دون عضوٍ بھی نہیں کرنی پڑتی۔ بخلاف معنی رابع کے کہ اس میں نہ مجاز ہے نہ کسی عضو کی تخصیص وتقیید ہے۔

وجہ (۲): ابوداؤد شریف میں ایسی حدیثیں ہیں جو اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ نضح بعد الوضوء ہوتا تھا، ابوداؤد ص ۲۵ بَابٌ فِی الْاِنْتِضَاحِ میں حکم کی روایت ہے، أنَّ النَّبِیَّ ﷺ بَالَ ثُمَّ تَوَضَّأَ وَ نَضَحَ فَرْجَهٗ ۔اسی طرح اور بھی احادیث ہیں تو بعد الوضوء والا نضح وہ معنی رابع ہی ہے (لہٰذا اس کو ترجیح ہوگی) اسی لیے ہمارے مصنفؒ نے نضح بعد الوضوء کا عنوان قائم کر کے حدیث کو اسی معنی رابع پر محمول کیا ہے۔.........(واللّٰہ اعلم بحقیقة الحال و الصواب)..........

سوال: یہ عمل تو حضور ﷺ کی ذات کے مناسب نہیں معلوم ہوتا (کیونکہ آپ ﷺ کی ذات تو خروج قطرہ کے وساوس سے پاک ہے)؟

جواب: یہ ہے کہ یہ تعلیم پر محمول ہے یعنی اس حدیث میں گو مخاطب سید المرسلین ﷺ ہیں لیکن مراد اس سے امت ہے۔ واللّٰہ اعلم

بَابٌ فِیْ إسْبَاغِ الْوُضُوْءِ

اسباغ الوضوء ای تکمیلهٗ: وضو کی تکمیل واسباغ کی یہ صورتیں ہوتی ہیں۔

(۱) اسباغ الوضوء ای استیعاب المحل بالغسل (۲) تثلیث (۳) حدِ محدود سے تجاوز جیسے غسل یدین میں مرفقین سے تجاوز کر کے غسل الی المنکبین کرلیا جائے یہ بھی اسباغ ہے۔

پہلا اسباغ فرض ہے دوسرا اسباغ سنت ہے اور تیسرا مستحب ہے۔ مسلم جلد اول ص ۱۲۶ بَابُ اِسْتِحْبَابِ إطَالَةِ الْغُرَّةِ وَالتَّحْجِیْلِ فِی الْوُضُوْءِ کی پہلی حدیث ابی ہریرةؓ میں ہے وَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰہِ ﷺ أنْتُمُ الْغُرُّ الْمُحَجَّلُوْنَ یَوْمَ الْقِیَامَةِ مِنْ إسْبَاغِ الْوُضُوْءِ فَمَنِ اسْتَطَاعَ مِنْکُمْ فَلْیُطِلْ غُرَّتَهٗ وَتَحْجِیْلَهٗ یعنی حد محدود سے تجاوز کر جاؤ جس کو اطالہ غرہ وتحجیل کہا جاتا ہے۔اور یہ امر استحباب کیلئے ہے۔ حضرت ابو ہریرةؓ اس پر عمل کیا کرتے تھے۔

ظرافت طبع کے لیے ایک شعر:

خاکساران جہاں را بحقارت منگر ☆ شاید کہ درین گرد سوارے باشد

﴿ص ۱۸﴾ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ .... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ﷺ: أَلا أَدُلُّكُم:

أَلا کا لفظ دو طرح استعمال ہوتا ہے

(۱) کبھی مفرد استعمال ہوتا ہے جیسے أَلا لَيْتَ الشَّبَابَ يَعُوْدُ فَأُخْبِرَهُ مَا فَعَلَ الْمُشِيْبُ۔ اس وقت اس کا معنی تنبیہ ہوتا ہے۔

(۲) اور کبھی ہمزہ استفہام اور لا نافیہ سے مرکب ہو کر استعمال ہوتا ہے جیسے یہاں (روایت) مرکب استعمال ہے (کیا میں تمہیں خبر نہ دوں) تنبیہ کیلئے نہیں کیونکہ آگے ''بَلٰی'' آرہا ہے۔

يَمْحُو اللّٰهُ بِهِ الْخَطَايَا:

سوال: ہوتا ہے کہ خطایا خطیئۃ کی جمع ہے اور لغت میں خطیئۃ کا معنی ہوتا ہے ماصدر من غیر تامل۔ ادھر حدیث رُفِعَ عَنْ أُمَّتِيَ الْخَطَاءُ وَالنِّسْيَانُ ہے تو پھر (يَمْحُوا اللّٰهُ الخ) کیسے فرمایا؟

جواب: یہ ہے کہ اس میں شک نہیں کہ خطیئۃ کا لغوی معنی وہی ہے جو تم نے ذکر کیا۔ لیکن یہاں حدیث میں خطیہ سے مراد ما صدر بالقصد ہے صغیرہ ہو یا کبیرہ۔

اشکال: کہ ذنوب تو اعراض ہیں اور اعراض باقی نہیں رہتے معدوم ہو جاتے ہیں **فكيف محوها**.

اس کی کئی توجیہات ہیں: توجیہ (۱) محو غفران سے کنایہ ہے۔

توجیہ (۲): محو سے مراد محو عن کتاب الحفظۃ (کراما کاتبین والا) ہے اور یہ غفران کی دلیل ہوتی ہے۔

توجیہ (۳): محو خطایا سے مراد اس اثر کا محو ہے جو خطایا کی وجہ سے انسان کے قلب میں پیدا ہو جاتا ہے۔

وَيَرْفَعُ بِهِ الدَّرَجَاتِ:.

درجات سے مراد درجاتِ جنت ہیں (اب یہ اشکال وارد نہیں ہوگا کہ میں تو اعمال مذکورہ مقبولہ کی پابندی کرتا ہوں۔ میرے درجات تو بلند نہیں ہوتے تو جواب ہو گیا کہ دنیا میں درجات کی بلندی مراد نہیں)

قَالُوْا بَلٰى أَىْ أَخْبِرْنَا يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ !

ضابطہ: بلٰی جب نفی کے بعد آئے تو وہ اثبات کیلئے ہوتا ہے۔

سوال: سوال ہوا کہ اس سوال و جواب کا کیا فائدہ ہے؟ (یہ انداز اختیار کیوں کیا گیا)۔

جواب: یہ ہے کہ اس سوال و جواب کا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ بعد میں آنے والی کلام اوقع فی النفس ہو جاتی ہے۔ شوق ذوق کے بعد اور تعب کے بعد جو چیز آئے گی وہ اوقع فی النفس ہوگی۔ افہام و تفہیم کے بعد جو چیز آئے گی تو اس کا اور ہی مزا ہوگا۔

جواب (۲): یہ سوال و جواب کا عنوان اس لیے بھی اختیار کیا جاتا ہے تا کہ سننے والے کو عمل کے معمولی اور اس کے ثواب

کے عظیم نہ ہونے کا وہم پیدا نہ ہو جائے (اس عنوان کو اختیار کرنے سے عمل کی عظمت بھی پیدا ہو جاتی ہے)

(۱) إِسْبَاغُ الْوُضُوْءِ عَلَى الْمَكَارِهِ:

مکارہ، مکرہ کی جمع ہے مَا يَكْرَهُ الْإِنْسَانُ وَيَشُقُّ عَلَيْهِ باوجود مشقتوں کے وضو کو کامل بنانا۔ (یہ ایسا عمل ہے جو خطایا کو محو کر دیتا ہے) جیسے کوئی شخص سفر میں ہے اور پانی بکتا ہے تو اسباغ کیلئے زیادہ پانی خریدنا اور پیسے خرچ کرنا (یہ اسباغ الوضوء علی المکارہ ہو جائے گا) یا سردی کا موسم ہے۔ یا بدن پر کوئی تکلیف ہے۔ پانی کا لگنا وہاں نقصان دے ہو سکتا ہے پھر بھی اسباغ کرتا ہے (یہ بھی اسباغ الوضوء علی المکارہ ہے)

(۲) وَكَثْرَةُ الْخُطَا إِلَى الْمَسَاجِدِ:

خطا خُطوۃٌ کی جمع ہے دو قدموں کے درمیان جو فاصلہ ہوتا ہے اس کو خطوۃ کہا جاتا ہے۔ اس کی کثرت کی دو (۲) صورتیں ہوتی ہیں۔

(۱) گھر مسجد سے دور ہے پھر بھی جماعت کے ساتھ مسجد میں نماز پڑھنے آتا ہے۔ (تو اب بھی اس کو کثرتِ خطا الی المساجد حاصل ہو جائے گی)

(۲) یا گھر قریب ہے لیکن بار بار مسجد میں آتا ہے ہر نماز مسجد میں ادا کرنے کی پابندی کرتا ہے۔ غیر مقلدین نے اس سے غلط معنی یہ سمجھا کہ مسجدوں میں چہل قدمی کی جائے۔

(۳) وَانْتِظَارُ الصَّلٰوةِ بَعْدَ الصَّلٰوةِ:

اس کی ایک صورت یہ ہے کہ جماعت کے ساتھ نماز ادا کی پھر دوسری نماز کی انتظار میں وہیں مسجد میں بیٹھا رہا۔ بظاہر یہ صورت مشکل معلوم ہوتی ہے۔ اس لیے کہ عصر، مغرب، عشاء میں تو شاید چل جائے لیکن عشاء و فجر میں اور فجر و ظہر میں اس صورت پر عمل کرنا بہت مشکل ہے کیونکہ اس سے تو نظامِ زندگی میں خلل پڑ جائے گا۔

پس صحیح صورت اس کی یہ ہے کہ ایک نماز ادا کرنے کے بعد پھر اپنے کام کاج میں شروع ہو گیا۔ لیکن اگلی نماز کی جماعت کی فکر رہی وھکذا۔ (یہی صورت ٹھیک ہے)

وہ جو ایک مشہور حدیث ہے (عَنْ أَبِيْ هُرَيْرَةَ ؓ قَالَ سَمِعْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ يَقُوْلُ سَبْعَةٌ يُظِلُّهُمُ اللّٰهُ فِيْ ظِلِّهٖ يَوْمَ لَا ظِلَّ إِلَّا ظِلُّهٗ. (۱) اَلْإِمَامُ الْعَادِلُ. (۲) وَالشَّابُّ نَشَأَ فِيْ عِبَادَةِ اللّٰهِ (۳) وَرَجُلٌ قَلْبُهٗ مُعَلَّقٌ بِالْمَسَاجِدِ (۴) وَرَجُلَانِ تَحَابَّا فِي اللّٰهِ اجْتَمَعَا عَلٰى ذَالِكَ وَتَفَرَّقَا عَلَيْهِ (۵) وَرَجُلٌ دَعَتْهُ امْرَأَةٌ ذَاتُ مَنْصَبٍ وَجَمَالٍ فَقَالَ إِنِّيْ أَخَافُ اللّٰهَ (۶) وَرَجُلٌ تَصَدَّقَ بِصَدَقَةٍ فَأَخْفَاهَا حَتّٰى لَاتَعْلَمُ شِمَالُهٗ مَا تُنْفِقُ يَمِيْنُهٗ (۷) وَرَجُلٌ ذَكَرَ اللّٰهَ خَالِيًا فَفَاضَتْ عَيْنَاهُ. رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ وَغَيْرُهٗ (از مرتب) بحوالہ فضائل اعمال صفحہ ۴۳۳)

ان سبعہ (رجال) میں سے ایک شخص وہ بھی ہے (جو انتظار الصلوٰۃ بعد الصلوٰۃ کرتا ہے)

فَذَالِكُمُ الرِّبَاطُ:

رباط کا لغوی معنٰی: ہے"حبس النفس علی أمرٍ" اپنے آپ کو کسی امر پر پابند کرنا۔

اصطلاحی معنٰی: سرحد پر رہ کر اسلام کی حفاظت کرنا (رباط کے دو (۲) معنی حاصل ہو گئے)

رباط کی مراد میں اقوال کا اختلاف:

یہاں پر رباط سے کیا مراد ہے؟ شارحین کے اس بارے میں مختلف قول ہیں۔

القول الاوّل: رباط سے اصطلاحی رباط مراد ہے اور حرف تشبیہ محذوف ہے۔ أي الْأَعْمَالُ الْمَذْكُورَةُ الثَّلَاثَةُ مِثْلُ الرِّبَاطِ اور تشبیہ زیادۃ اجر میں ہے (کہ جیسے محافظ کو بہت اجر ملتا ہے اسی طرح ان اعمال کے عاملین کو بھی انتہائی اجر ملے گا)

القول الثاني: بعض نے کہا کہ یہاں رباط سے لغوی رباط مراد ہے۔ اور اب بھی معنی مناسب ہو جائے گا۔ کہ یہ رباط ہے یعنی نفس کو اس کے مخالف تقاضے پر بند کرنا ہے۔

القول الثالث: بعض نے کہا کہ مقصود یہاں بیان کمال ہے أي الْأَعْمَالُ الْمَذْكُورَةُ الثَّلَاثَةُ الرِّبَاطُ الْكَامِلُ۔ (جیسے کہا جاتا ہے اَلْجِهَادُ جِهَادُ النَّفْسِ اَیْ كَامِلُ الْجِهَادِ جِهَادُ النَّفْسِ)

القول الرابع: بعض نے کہا کہ رباط سے مراد رباطِ معہود ہے۔ یعنی یہ وہی رباط ہے جس کا قرآن کی آیت میں ذکر ہے۔ اِصْبِرُوْا وَصَابِرُوْا وَرَابِطُوْا۔

﴿صفحہ ۱۸﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ ...... عَنِ الْعَلَاءِ ﷺ: فَذَالِكُمُ الرِّبَاطُ فَذَالِكُمُ الرِّبَاطُ فَذَالِكُمُ الرِّبَاطُ ثَلٰثًا:

ایک روایت میں اس کا ذکر نہیں اور ایک روایت میں اس کا ذکر ہے کوئی تعارض نہیں ہے کیونکہ عددِ اکثر عددِ اقل کی نفی نہیں کرتا۔ واللہ اعلم۔

بَابُ الْمِنْدِيْلِ بَعْدَ الْوُضُوْءِ

مندیل: ندل سے مشتق ہے ندل کا معنی ہے میل، کچیل، مندیل کو بھی مندیل اسی لیے کہا جاتا ہے کہ یہ نَدل یعنی میل کو زائل کرنے کا آلہ ہے۔

(غرض الباب): مصنفؒ یہ باب مندیل کے عدم جواز کے وہم کو دفع کرنے کیلئے لائے ہیں۔ پہلے باب میں اسباغ الوضوء علی المکارہ کا ذکر ہوا ہے۔ اس سے سننے والے کو یہ خیال ہوتا ہے کہ پھر تو تمندل منع ہونا چاہیے کیونکہ اس میں تو مشقت کی بجائے راحت ہوتی ہے۔

اسی طرح اس میں وضو ایک عبادت تھا۔ اس کا پانی اعضاء پر عبادت کا اثر تھا عبادت کے اثر کو باقی رکھنا تو مستحسن ہوتا ہے۔ جیسے لَخُلُوْفُ فَمِ الصَّائِمِ أَطْيَبُ عِنْدَاللهِ مِنْ رِيْحِ الْمِسْكِ" اسی طرح دماءِ شہداء کو باقی رکھا جاتا ہے۔ جبکہ

مندیل کے استعمال سے عبادت کا اثر زائل ہوجاتا ہے۔لہٰذا اس کو منع ہونا چاہیے۔تو اس وہم کو دفع کرنے کیلئے مصنفؒ یہ باب لائے۔اور باب میں دو(۲) حدیثوں سے مندیل کا جواز ثابت کیا۔گو وہ حدیثیں سنداً ضعف سے خالی نہیں مگر جب ضعاف کا اجتماع ہوجائے تو اس سے ایک قوت پیدا ہوجاتی ہے۔

وضو کے بعد مندیل کے استعمال وعدم استعمال میں اختلاف:

جمھور کا مذھب: استعمالِ مندیل بعد الوضوء جائز ہے۔

مالکؒ و ثوریؒ کے نزدیک مباح ہے۔

ابن عمرؓ و ابن ابی لیلیٰ وابو حامد من الشوافع کے نزدیک مکروہ ہے۔

ابن عباسؓ کے نزدیک وضو میں مکروہ ہے غسل میں مکروہ نہیں۔

امام نوویؒ نے لکھا ہے کہ اس میں شوافع کے پانچ قول ہیں۔(۱) مباح (۲) مستحب (۳) مکروہ (۴) **یستحب ترکہٗ** (۵) **مکروہ فی الصیف لا فی الشتاء۔**

کراھت کے (قائلین کے) دلائل اور انکا جواب:

دلیل (۱): ایک تو بخاری کی حدیث ہے۔حضرت میمونہؓ فرماتی ہیں کہ آپ ﷺ نے غسل فرمایا، میں نے آپ ﷺ کو مندیل دینا چاہا آپ ﷺ نے نہ لیا۔(فَلَمْ يَأْخُذْ) فَانْطَلَقَ يَنْفُضُ يَدَيْهِ۔اس سے معلوم ہوا کہ مندیل (کا استعمال) مکروہ ہے۔

حافظ کا جواب: اس کا حافظ نے یہ جواب دیا کہ خود اسی حدیث سے جواز بھی نکلتا ہے اگر جواز نہ ہوتا تو حضرت میمونہ آپ ﷺ کو مندیل کیوں پکڑواتیں۔ **فاستویا** (یعنی نہ اس حدیث سے جواز ثابت ہوتا ہے اور نہ ہی اس سے منع ثابت ہوتا ہے)

دلیل (۲): کراہت کی دوسری دلیل ہے قِيلَ أَنَّ الْوُضُوْءَ يُوْزَنُ ۔یعنی وضو کے بعد اعضاء پر بچے ہوئے پانی کا وزن کیا جائے گا اس لیے اس کو زائل نہیں کرنا چاہیے۔

جواب(۱): یہ ہے کہ اَلْوُضُوْءُ يُوْزَنُ کے کئی معنی آتے ہیں۔(۱) وضو بمعنی ماء مستعمل۔(۲) برتن میں وضو کیلئے تیار کیا ہوا پانی۔(۳) برتن میں بعد الوضوء بچا ہوا پانی (۴) وضو کے بعد اعضاء پر بچا ہوا پانی۔

ماءِ مستعمل کا اگرچہ خطایا کے ساتھ اختلاط ہوگیا ہے اور نجس ہونے کے قریب ہوگیا ہے پھر بھی اس کا وزن ہوسکتا ہے۔ حدیث میں آتا ہے کہ مجاہد کے فرس اور اس کی روث اور بول کا بھی وزن کیا جائے گا۔اضحیہ کے دم مسفوح کا بھی وزن کیا جائے گا۔تو نجس ہونے سے وزن کی نفی نہیں ہوجاتی۔

الحاصل: جب اَلْوُضُوْءُ يُوْزَنُ کے کئی معنی ہوگئے تو اب یہاں پر کونسا مراد ہے اور کونسا مراد نہیں؟ اس کا کوئی قرینہ نہیں ہے۔(لہٰذا کراہت نہیں ہے)

جواب (۲): یہ ہے کہ اگر تسلیم بھی کرلیا جائے کہ اس میں اَلْوُضُوْءُ یُوْزَنُ بمعنی مَابَقِیَ عَلَی الْأَعْضَاءِ ہے تو پھر بھی وزن کرنا زائل کرنے کے منافی نہیں ہے۔ اس لیے کہ وزن کرنے والا اللہ ہے۔ اور اللہ کا علم بھی محیط اور قدرت بھی محیط۔ زائل کرنے کے باوجود بھی اللہ تعالیٰ اس (پانی) کا وزن کرسکتے ہیں۔ (لہٰذا اَلْوُضُوْءُ یُوْزَنُ کراہت کی دلیل نہیں بن سکتی)

الحاصل: مندیل کے جواز کا قول مستحسن ہوگیا۔

﴿ص ۱۸﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ حُمَیْدٍ قَالَ حَدَّثَنَا جَرِیْرٌ قَالَ حَدَّثَنِیْهِ عَلِیُّ بْنُ الْمُجَاهِدُ عَنِّیْ:

جریر نے علی بن مجاہد کو تحدیث کی عن ثعلبہ پھر جریر کو یہ بات بھول گئی پھر علی بن مجاہد نے جریر کو یاد دلائی۔ ایسا رواۃ سے اکثر ہوجاتا ہے۔ ایسی صورت میں اگر راوی اپنے تلمیذ کو صراحت کے ساتھ کاذب کہہ دے پھر تو اس حدیث کا اعتبار نہیں ہوتا۔ اور اگر چپ کر کے روایت کرنا شروع کردے تو پھر وہ حدیث مقبول ہوتی ہے۔ (یہ صورت وہاں پیش آتی ہے جہاں استاذ روایت کو بھول جائے پھر شاگرد اس کو یاد دلائے تو اس کے بارے میں تفصیل یہی مندرجہ بالا ہے)۔

بَابُ مَا یُقَالُ بَعْدَ الْوُضُوْءِ

یعنی وضو کے بعد کون سا ذکر کرنا چاہیے اور کون سی دعا پڑھنی چاہیے اس کے بارے میں بہت ساری دعائیں منقول ہیں جن میں سے ایک دو کا مصنف نے ذکر کیا ہے۔

(۱) أَشْهَدُ أَنْ لَّا إِلٰهَ إِلَّااللّٰهُ وَحْدَهٗ لَاشَرِیْکَ لَهٗ وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهٗ وَرَسُوْلُهٗ۔

(۲) اَللّٰهُمَّ اجْعَلْنِیْ مِنَ التَّوَّابِیْنَ وَاجْعَلْنِیْ مِنَ الْمُتَطَهِّرِیْنَ۔

دعا بعد الوضوء کی حکمت:

انسان کا ظاہر و باطن آپس میں اتنا مرتبط ہے کہ ایک دوسرے سے متأثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتے باطن ظاہر سے متأثر ہوتا ہے۔ اور ظاہر باطن سے جب وضو کرنے والے نے وضو کرلیا ظاہری طور پر اس کو طہارت حاصل ہوگئی اس کے اثرات یقیناً باطن پر بھی پڑے لیکن ظاہر پر بالقصد اور باطن پر بالعرض۔ اور وضو کے بعد دعا کی تعلیم دی تاکہ باطن کی طہارت بھی بالقصد حاصل ہوجائے اور انسان اللہ کی بارگاہ میں حاضر ہونے کے قابل بن جائے۔

﴿ص ۱۸﴾ حَدَّثَنَا جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عِمْرَانَ الثَّعْلَبِیُّ الْکُوْفِیُّ.......... عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ رضی اللہ عنہ: اَللّٰهُمَّ اجْعَلْنِیْ مِنَ التَّوَّابِیْنَ:

سوال: تواب مبالغہ کا لفظ ہے جس کا معنی ہے بار بار توبہ کرنے والا۔ اس سے تکرار معصیت کی طلب معلوم ہوتی ہے اس لیے کہ توبہ تو لازم الحوبہ (گناہ) ہے اور یہ تو کچھ عجیب سی بات ہے۔ اس کے کئی جوابات ہیں۔

جواب (۱): یہ ہے کہ اس سے حوبہ کا تکرار مقصود نہیں بلکہ معصیت واحدہ پر توبہ کا تکرار مطلوب ہے۔ کیوں کہ انسان کو اپنی توبہ کے قبول ہونے کا علم نہیں ہوتا اس لیے بار بار توبہ کرتا ہے۔

جواب(۲): دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ مبالغہ باعتبار انواعِ معاصی ہے۔ جیسے زنا ہے، کذب ہے، غیبت ہے، جو ہم انسانوں میں پائے جاتے ہیں۔

جواب(۳): بعض دفعہ ایسا ہوتا ہے کہ انسان ایک گناہ کا ارتکاب کر لیتا ہے پھر توبہ کرتا ہے۔ پھر ارتکاب کر لیتا ہے پھر توبہ کرتا ہے۔ جب کئی دفعہ ایسا ہوتا ہے تو پھر کچھ مایوس سا ہوتا ہے توبہ کو چھوڑ دیتا ہے۔ طبیعت میں ملال سا پیدا ہو جاتا ہے تو تواب کا مطلب ہے اے اللہ! میری توبہ سے رغبت پیدا کر دے تاکہ تیری رحمت سے مایوس نہ ہو جاؤں۔

یہ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کو اپنے عبد مذنب کی توبہ بڑی پسند اور بڑی محبوب ہے۔ واللہ اعلم۔

وَجَعَلَنِیْ مِنَ الْمُتَطَهِّرِیْنَ:

سوال: اس پر بظاہر تحصیل حاصل کا سوال ہوتا ہے۔ اس کے دو جواب ہیں۔

جواب(۱): ایک تو وہی جواب ہے جس کی طرف شروع میں اشارہ کر چکا ہوں کہ مراد باطن کی طہارت ہوتی ہے۔

جواب(۲): متطہر کا معنی ہوتا ہے اَلَّذِیْ اِعْتَادَ التَّطُهَّرَ۔ مجھے طہارت پر دوام کرنے والا بنا دے اب تحصیل حاصل نہ رہا واللہ اعلم۔

فُتِحَتْ لَهٗ ثَمَانِیَةُ اَبْوَابٍ:

سوال: اس کا فائدہ کیا ابھی جب داخل نہیں ہونا تو بظاہر یہ فتح لغو ہے۔ اس کے کئی جواب ہیں۔

سوال(۱): یہ فتح ابواب مستقبل میں اپنے وقت پر ہوگا تحقق وقوع کی بنا پر اس کی تعبیر ماضی سے کر دی گئی ہے۔ فلا اشکال۔

جواب (۲): دوسرا جواب فتحت کے بعد یوم القیامۃ مفعول فیہ محذوف ہے اب بھی ٹھیک ہے۔

جواب(۳): مقصد شارع ﷺ کا اس سے اس عمل کی تاثیر ذاتی کو بیان کرنا ہے بشرط ارتفاع الموانع۔ یہ ایسے ہے جیسے کوئی حکیم کسی دوائی کی تاثیر بتاتا ہے کہ اس کی یہ تاثیر ہے جیسے وہاں ان لم یمنع الموانع کی قید ملحوظ ہوتی ہے اسی طرح یہاں بھی ان لم یمنع الموانع کی قید ملحوظ ہے، جیسے وہاں فائدہ نہ ہونے کی صورت میں کذب لازم نہیں آتا اسی طرح یہاں بھی فائدہ نہ ہونے کی صورت میں یہ بات نہیں کہیں گے کہ شارع ﷺ نے خلاف واقع بات کہہ دی ہے۔

اس سے بہت سے اشکالات حل ہو جاتے ہیں جو (۱) مَنْ قَالَ لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ دَخَلَ الْجَنَّةَ۔ (۲) مَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهٗ جَهَنَّمُ وغیرہ پر ہوتے ہیں۔

تو سب کا حال یہی ہے مقصد اثر ذاتی کو بیان کرنا ہے ان لم یمنع الموانع۔

الحاصل: فرداً فرداً اعمال کی اور تاثیر ہوتی ہے۔ مجموعہ مرکب کی اور تاثیر ہوتی ہے یہ تمام ارشادات فرداً فرداً پر محمول ہیں۔ قیامت کی جزاء وسزا مجموعہ مرکب کے اعتبار سے ہوگی۔ اب کوئی اشکال نہ رہا سارے اشکالات دور ہو گئے۔

جواب (۴): یہ ہے کہ فتح ابواب سے مراد ملائکہ پر اس عامل اور اس کے عمل کی شرافت کا ظاہر کرنا ہے کہ دیکھو اس شخص نے

اتنا عظیم عمل کیا ہے۔ و اللہ اعلم۔

يَدْخُلُ مِنْ أَيِّهَا شَآءَ......:

سوال: کہ مقصد تو داخل ہونا ہے وہ تو ایک باب سے بھی ہو جائے گا پھر ثمانیۃ کا کیوں ذکر کیا۔

جواب: عامل کے عمل کی عظمت کو ظاہر کرنے کے لیے۔

سوال: جنت کے بعض ابواب بعض عاملین کیلئے خاص ہیں جیسے آتا ہے باب الرّیان روزے داروں کیلئے خاص ہے۔اس لیے ان کے فتح سے ان کی خصوصیت ختم ہو جائے گی۔

جواب: اس کیلئے صرف تخییر ہوئی ہے، کوئی بعید نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس باب سے داخل ہونے کا اس کے دل میں داعیہ ہی پیدا نہ ہو۔ و اللہ اعلم۔

وَعَنْ أَبِيْ عُثْمَانَ:

ابوداؤد کی تصنیفات سے اس کا عطف ربیعہ پر معلوم ہوتا ہے اور ربیعہ اور ابوعثمان معاویہ بن صالح کے استاذ ہیں۔ترمذی کی سند سے بظاہر اس کا عطف ابوادریس پر معلوم ہوتا ہے جبکہ ایسا نہیں ہے۔

وَهٰذَا حَدِيْثٌ فِيْ إِسْنَادِهِ اضْطِرَابٌ:

ترمذی کے بَابُ الْمِنْدِيْلِ بَعْدَ الْوُضُوْءِ میں (ص ۱۸) پر اس حدیث کی جو دو (۲) سندیں ہیں۔

(۱) زید بن حباب کی سند (جس کو ترمذی نے پہلے ذکر کیا ہے) میں ابوادریس اور ابوعثمان دونوں کے اور عمر کے درمیان وساطت نہیں ہے۔

(۲) غیر زید بن حباب کی مصنف نے جو سند ذکر کی ہے اس میں ابوادریس کے بعد عقبہ بن عامر کی وساطت ہے اور ابو عثمان کے بعد جبیر کی وساطت ہے۔

ابوداؤد صفحہ ۲۵ پر بَابُ مَايَقُوْلُ الرَّجُلُ إِذَا تَوَضَّأَ میں بھی غیر زید بن حباب کی سند کا ذکر ہے۔نیز ابوداؤد کے باب بَابُ كَرَاهِيَةِ الْوَسْوَسَةِ وَحَدِيْثِ النَّفْسِ فِي الصَّلٰوةِ میں صفحہ ۱۳۸ پر زید بن حباب کی سند کا ذکر ہے۔صحیح مسلم کے صفحہ ۱۲۲ پر بَابُ ذِكْرِ الْمُسْتَحَبِّ عَقَبَ الْوُضُوْءِ میں غیر زید بن حباب کی سند بھی ہے اور زید بن حباب کی سند بھی ہے۔

الحاصل: ان اسانید کا مُلخَّص یہ ہے کہ زید بن حباب کی سند میں ابوادریس کے بعد ابوداؤد اور مسلم میں وساطت جبیر بن نفیر عن عقبہ بن عامر کی ہے۔ابوعثمان کے بعد مسلم میں بھی یہی وساطت ہے۔غیر زید بن حباب کی سند میں ابوادریس کے بعد ترمذی، مسلم، ابوداؤد تینوں میں وساطت عقبہ کی ہے۔ابوعثمان کے بعد ترمذی میں جبیر کی ہے اور مسلم، ابوداؤد میں جبیر بن نفیر عن عقبہ بن عامر کی ہے۔پس مسلم اور ابوداؤد کے اقوال سے معلوم ہوتا ہے کہ اس سلسلے میں غلطی اور خطا زید بن حباب کی نہیں ہے بلکہ یہ خطا اس سے نیچے ترمذی کے شیخ کی ہے یا خود ترمذی کی ہے۔پس اس سلسلے میں اعتبار مسلم اور ابوداؤد کی سندوں اور ان کے اقوال پر ہے اور انہی کو معتبر سمجھا جائے۔ترمذی کو قابل اعتبار نہ سمجھا جائے۔

"بَابُ الْوُضُوْءِ بِالْمُدِّ"

﴿ص ۱۸﴾ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَنِيعٍ وَعَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ ...... عَنْ سَفِينَةَ ﷺ :. كَانَ يَتَوَضَّأُ بِالْمُدِّ:

اس پر اجماع ہے کہ وضواور غسل کا پانی کسی حد کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔ حسب ضرورت قلیل، کثیر استعمال کیا جا سکتا ہے۔ توضّی بالمد اور غسل بالصاع جیسی روایات حد بندی پر محمول نہیں ہیں بلکہ ترغیب مع ترک الاصراف فی الوضوء والغسل پر محمول ہیں۔

صاع کی مقدار کی بحث:

وہ یہ ہے کہ صاع کی مقدار کیا ہے۔ امام صاحب اور امام محمدؒ کے نزدیک صاع ۸ رطل کا ہے۔ ائمہ ثلثہ اور قاضی ابو یوسفؒ کے نزدیک ۵⅓ سوا پانچ رطل یعنی ۵ رطل اور ربع رطل: یہ اختلاف دراصل ایک دوسرے اختلاف کی وجہ سے ہوا ہے جو مُدّ کی مقدار میں ہے۔ عندالامام مُدّ دو رطل کا ہوتا ہے۔ اور باقی ائمہ کے نزدیک ۱⅓ کا ہوتا ہے باقی اس پر اجماع ہے کہ ایک صاع میں چار مُد ہوتے ہیں۔

دلیل طرفین: امام طحاویؒ نے ایک حدیث بوساطت مجاہدؒ ص ۳۲۱ پر ذکر کی ہے امام مجاہد کہتے ہیں کہ حضرت عائشہؓ نے ایک برتن نکالا اور ہمیں دکھایا اور فرمایا اس سے حضور ﷺ غسل کیا کرتے تھے ہم نے اس کی پیمائش کی تو وہ ثمانیة ارطال او تسعة اور عشرة نکلا ادھر دوسری حدیث میں ہے یَغْتَسِلُ بِالصَّاعِ پس ان دونوں کو ملانے سے اَلصَّاعُ ثَمَانِيَةُ أَرْطَالٍ کا ثبوت ہوگیا۔ گو اس روایت میں ثَمَانِيَةٌ أَوْتِسْعَةٌ أَوْعَشْرَةٌ علی الشک ہے لیکن نسائی میں ثمانیة أرطال علی الیقین کی روایت ہے۔ سند یہی بوساطت مجاہد ہے۔ تو نتیجہ الصاع ثمانیة ہوا۔

الحاصل: ثمانیة ارطال والے صاع کو خمسة وثلثة والے ارطال پر دو وجہ سے ترجیح ہے۔

(۱) ایک تو یہ کہ ثمانیة ارطال والے برتن کے ساتھ ادائیگی یقینی طور پر ہے۔ دوسرے سے یقینی طور پر نہیں ہوتی پس اس پر عمل کرنا احتیاط ہے اور اُس پر عمل کرنا خلاف احتیاط ہے۔

(۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ ثمانیة ارطال والے صاع پر عمل کرنے میں فقیر کا نفع ہے اس جہت سے بھی اس کو ترجیح ہے۔ واللہ اعلم۔

بَابُ كَرَاهِيَةِ الْإِسْرَافِ فِي الْوُضُوْءِ

اسراف کا معنٰی ہوتا ہے زیادت علی الحد بغیر نفع شریعت نے ثلاثًا ثلاثًا کی ایک حد بند کردی ہے اس پر جب آدمی زیادتی کرتا ہے تو اس کو وہم پیدا ہوتا ہے کہ یہ تو جائز ہونی چاہیے کیوں کہ یہ زیادت فی الخیر ہے اور مشہور ہے۔ لَاسَرَفَ فِي الْخَيْرِ وَلَا خَيْرَ فِي السَّرَفِ۔ تو مصنف نے یہ باب لا کر اس وہم کو دفع کیا ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ شریعت کی حد بندی سے زیادت کرنا اسراف میں داخل ہے جس سے شریعت نے منع کیا ہے وَلَوْ كَانَ عَلٰى شَاطِئِ نَهْرٍ۔ الا یہ کہ اگر کسی کو ثلاثًا سے اطمینان حاصل نہ ہوتا ہو تو وہ تحصیل اطمینان کیلئے اضافہ کرسکتا ہے۔ بشرطیکہ وہم المزاج نہ ہو اگر وہم المزاج ہو تو

جائز نہیں ہے۔ اسی طرح وضو علی الوضوء بھی جائز ہے بلکہ فضیلت کی چیز ہے بشرطیکہ پہلے وضو سے کوئی ایسی عبادت ادا کر لی ہو جو بغیر وضو جائز نہ ہو ورنہ وہ بھی اسراف میں داخل ہے۔

﴿ص ۱۹﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ ...... عَنْ أُبَيِّ بْنِ كَعْبٍ ﷺ :. أَنَّ لِلْوُضُوْءِ شَيْطَانًا يُقَالُ لَهُ الْوَلَهَانُ:

یعنی وہ اسی منصب پر مقرر ہے کہ وضو اور طہارت کے سلسلے میں انسان کے دل میں وسوسے پیدا کرے یہ کسی ایک شخص کا نام نہیں ہے بلکہ ایک منصب اور نوع کا نام ہے۔ جیسے مفتی، قاضی، جس کے نیچے کئی اشخاص اور افراد ہیں۔ یوں سمجھو وَلَهَـان ایک محکمہ ہے۔ مثل منصوبہ بندی کے۔ اس کے نیچے ہزاروں آدمی حکومت کا پیسہ کھاتے ہیں وَلهان ولهن سے مشتق ہے جس کا معنی تحیّر ہے یہ بھی ہر وقت حیران ہے کہ اپنے مفوضہ فرض کو کس طرح پورا کرے۔

فَاتَّقُوْا وَسْوَاسَ الْمَاءِ:

أَیْ فَاتَّقُوْا الْوَسْوَاسَ الَّتِیْ حَصَلَتْ مِنَ الْوَلَهَانِ فِیْ أَمْرِ الْمَاءِ اس سے یہ جملہ ماقبل والی کلام سے منطبق ہو جائے گا۔

بَابُ الْوُضُوْءِ لِكُلِّ صَلٰوةٍ

امام طحاویؒ نے بَابُ الْوُضُوْءِ هَلْ يَجِبُ لِكُلِّ صَلٰوةٍ أَمْ لَا میں ص ۳۸ پر حضرت علی بن ابی طالب ﷺ سے وجوب وضو لِكُلِّ صَلٰوةٍ مُحْدَثًا كَانَ أَوْ غَيْرَ مُحْدَثٍ نقل کیا ہے اور آیت وضو يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِذَا قُمْتُمْ الخ کو اس کی دلیل کے طور پر ذکر کیا ہے۔

جمهور کے نزدیك یہ وجوب محدث کیلئے ہے۔ مطلق وعمومی نہیں ہے۔

جمہور کی طرف سے ان کے مستدل آیت وضو کے جوابات مندرجہ ذیل ہیں:

جواب(۱): محقق نووی نے اس بات پر اجماع نقل کیا ہے کہ اس آیت وضو میں ''وَأَنْتُمْ مُحْدَثُوْنَ'' کی قید معتبر ہے۔ جیسے خبر واحد قرآن کی آیت کی وضاحت بن سکتی ہے اور آیت کے اجمال کو دور کر سکتی ہے اسی طرح اجماع بھی یہ کام کر سکتا ہے۔ قرآن کی آیت اور احادیث کثیرہ اجماع کے حجت وقطعی ہونے پر دلالت کرتی ہیں۔

جواب(۲): قرآن کی اس آیت کے سیاق وسباق میں بھی غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں وَأَنْتُمْ مُحْدَثُوْنَ کی قید معتبر ہے وہ اس طرح کہ اس کے بعد تیمّم کا ذکر ہے اور تیمم بدل ہے اور وضو مبدل ہے۔ جب بدل میں حدث کی قید معتبر ہے تو مبدل منہ میں بھی اس قید کو معتبر سمجھا جائے گا۔

جواب(۳): وَاِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوْا میں واؤ کا ذکر ہے اور اصل واؤ میں عطف ہے نہ کہ استیناف۔ اب اس کا معطوف علیہ بظاہر آیت میں کوئی ایسا ذکر نہیں ہے جس سے معطوف اور معطوف علیہ میں کمال ارتباط نظر آئے۔ تو اس کا

معطوف علیہ محذوف مانتے ہیں۔ یٰۤاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْۤا اِذَا قُمْتُمْ اِلَى الصَّلٰوةِ وَاَنْتُمْ مُحْدِثُوْنَ فَاغْسِلُوْا اَیْ فَتَوَضَّئُوْا وَاِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوْا۔

جواب(٤): وَاَنْتُمْ مُحْدِثُوْنَ کی قید کا اعتبار آیت میں نہیں کرتے لیکن فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ کا امر للوجوب نہیں بلکہ للندب ہے۔

☆...... اور محدث کیلئے جو وجوب وضو ہے اس کا ثبوت دوسری دلیلوں سے کرتے ہیں جیسے مِفْتَاحُ الصَّلٰوةِ الطُّهُوْرُ ، لَا تُقْبَلُ الصَّلٰوةُ بِغَیْرِ الطُّهُوْرِ۔

جواب(٥): تسلیم ہے کہ اس آیت سے وجوب وضو مطلقاً ثابت ہوتا ہے مُحْدِثًا كَانَ اَوْ غَیْرَ مُحْدِثٍ۔ یہ وجوب تھا لیکن بعد میں منسوخ ہو گیا۔ جیسے حدیث میں ہے اَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ اُمِرَ بِالْوُضُوْءِ لِكُلِّ صَلٰوةٍ فَلَمَّا شَقَّ عَلَیْهِ اُمِرَ بِالتَّسَوُّكِ۔

اشکال: اس نص میں تو خاص آپ ﷺ کی ذات کا ذکر ہے امت کا تو کہیں ذکر نہیں ہے۔ جبکہ بحث امت ہی کے بارے میں ہو رہی ہے؟

جواب(١): یہ ہے کہ اصل میں آپ ﷺ کے اور امت کے احکام مشترک ہیں۔ (اگرچہ بعض باتوں میں آپ ﷺ کی خصوصیات ہیں)

جواب(٢): امام مالکؒ سے منقول ہے کہ اس آیت کی تقدیر یوں ہے یٰۤاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْۤا اِذَا قُمْتُمْ مِنَ النَّوْمِ (اَیِ الْمَنَامِ) اِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوْا اَیْ فَتَوَضَّئُوْا ۔ اب نہ کسی تاویل کی ضرورت ہے اور نہ حدث کی قید کا اعتبار کرنے کی ضرورت۔ مگر اس کو کسی حدیث سے یا کسی قرآت سے ثابت کرنا ضروری ہے۔

﴿ص ١٩﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ حُمَیْدِنِ الرَّازِیُّ ...... عَنْ اَنَسٍ ﷺ : وَقَدْ كَانَ بَعْضُ اَهْلِ الْعِلْمِ یَرَى الْوُضُوْءَ لِكُلِّ صَلٰوةٍ الخ:

جمہور کے نزدیک تو اس میں وہ مشہور قید معتبر ہے کہ تجدید وضو تب مستحب ہے جبکہ پہلے وضو سے "بلا طہارت نہ ہونے والی" عبادت ادا کر لی ہو۔ اور اگر وہ شرط موجود نہ ہوئی تو پھر تجدید حرام ہے اور اسراف ہے۔ لیکن بعض علماء اس معروف شرط کے قائل نہیں مطلقاً تجدید وضو کو جائز قرار دیتے ہیں۔

﴿ص ١٩﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ ...... عَنْ عَمْرِو بْنِ عَامِرٍ الْاَنْصَارِیِّ ﷺ : فَقَالَ هٰذَا اِسْنَادٌ مَشْرِقِیٌّ:

عراق، کوفہ، بصرہ کا علاقہ چونکہ حجاز سے مشرق کی جانب واقع ہے اس لیے اگر کسی حدیث کی سند میں اس علاقے کے رواۃ جمع ہو جائیں تو اس کو اسناد مشرقی کہتے ہیں۔ حجاز بھی علم کا مرکز رہا ہے اور عراق بھی علم کا مرکز رہا ہے اس لیے حجازی و عراقی

علماء کے مابین کچھ نہ کچھ ہوتا رہتا ہے۔ ہشام بن عروۃ کا اس کو هٰذَا اِسْنَادٌ مَشْرَقِيٌّ اَیْ ضَعِيْفٌ کہنے کی بھی یہی وجہ ہے یا واقعی یہ ضعیف ہے۔ کیونکہ اس میں افریقی راوی ضعیف ہے۔

بَابُ مَاجَاءَ أَنَّهُ يُصَلِّي الصَّلَوَاتِ بِوُضُوْءٍ وَاحِدٍ

﴿ص ۱۹﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ...... عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ أَبِيْ بُرَيْدَةَ عَنْ أَبِيْهِ ﷺ :فَلَمَّا كَانَ عَامُ الْفَتْحِ:

فتح سے مراد فتح مکہ ہے جب یہ مطلق ذکر ہو تو اس سے یہی فتح مکہ مراد ہوگی۔

فَقَالَ عُمَرُ إِنَّكَ فَعَلْتَ شَيْئًا لَمْ تَكُنْ فَعَلْتَهُ قَالَ عَمَدًا فَعَلْتُهُ :

اس (فَعَلْتُهُ) عبارت میں ضمیر منصوب کا مرجع صَلَّى الصَّلَوَاتِ كُلَّهَا بِوُضُوْءٍ وَاحِدٍ ہے نہ کہ مجموعہ (کہ مسح بھی داخل ہو)۔

اشکال: یہ واقعہ تو غزوہ خیبر میں بھی ہوا ہے جیسے بخاری جلد ثانی بَابُ غَزْوَتِ خَيْبَرَ ص ۶۰۳ میں سوید بن نعمان ﷺ کی حدیث ہے۔ أَنَّهُ خَرَجَ مَعَ النَّبِيِّ ﷺ عَامَ خَيْبَرَ حَتّٰى إِذَا كُنَّا بِالصُّهْبَاءِ۔ الخ، اس میں ذکر ہے ثُمَّ قَامَ إِلَى الْمَغْرِبِ فَمَضْمَضَ وَ مَضْمَضْنَا ثُمَّ صَلّٰى وَلَمْ يَتَوَضَّأْ۔ تو پھر عمر ﷺ نے کیسے کہا کہ إِنَّكَ فَعَلْتَ شَيْئًا لَمْ تَكُنْ فَعَلْتَهُ۔

جواب: یہ ہے کہ غزوہ خیبر والا واقعہ حضرت عمر ﷺ کے علم میں نہیں آیا۔ انہوں نے یہ بات اپنے علم کے مطابق کہی ہے اور ان کے علم کے اعتبار سے یہ درست ہے۔

اشکال: یہ واقعہ تو غزوۂ خندق میں بھی پیش آیا اور اس میں حضرت عمر ﷺ موجود تھے اور یہ غزوہ بھی فتح مکہ سے قبل ہوا ہے تو پھر عمر ﷺ نے فَعَلْتَ شَيْئًا لَمْ تَكُنْ فَعَلْتَهُ کیسے فرمایا۔

جواب: اس کا جواب آسان ہے وہ یہ ہے کہ خندق کے واقعہ کا تعلق قضاء صَلَوَاتٌ بِوُضُوْءٍ وَاحِدٍ سے تھا۔ اداء صلوۃ سے نہیں تھا اور عمر ﷺ کا سوال ثانی (اداء صلوۃ بوضوء واحد) سے تھا۔

☆...... فتح مکہ میں جو یہ قصہ پیش آیا اس کے بارے میں دو (۲) احتمال ہیں۔

(۱) ایک تو یہ کہ یہ فعل وجوب وضو لکل صلوۃ والے عمل کیلئے ناسخ ہو اور وہ منسوخ ہو۔

(۲) احتمال ہے کہ اس وجوب کا نسخ اس سے پہلے ہو چکا ہو لیکن رسول اللہ ﷺ اکثر حالات میں اپنے لیے جس مشقت کو پسند کرتے تھے امت کیلئے اس کو پسند نہیں کرتے تھے۔ تو تجدید استحبابی پر عمل کرتے ہیں آج فتح مکہ والے دن اس استحباب کو بھی چھوڑوں تا کہ کہیں وجوب کا وہم نہ ہونے لگ جائے۔ (وَاللّٰهُ أَعْلَمُ وَعِلْمُهُ أَتَمُّ) یہ دوسری تقریر بنسبت پہلی تقریر کے راجح ہے۔

سوال: پہلے باب کی حدیث میں تھا يَتَوَضَّأُ لِكُلِّ صَلٰوةٍ طَاهِرًا أَوْ غَيْرَ طَاهِرٍ وہ انس ﷺ کی حدیث تھی۔ اس باب میں حضرت بریدہ ﷺ کی حدیث ہے أَنَّهُ يُصَلِّي الصَّلَوَاتِ كُلَّهَا بِوُضُوْءٍ وَاحِدٍ مَا لَمْ يُحْدِثْ۔ بظاہر دونوں میں

تعارض ہے۔اس کے کئی جواب ہیں۔

جواب(۱): ایک جواب تو وہی ہے قبل النسخ وبعد النسخ والا۔کما سبق۔

جواب(۲): یہ ہے کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث میں آپ کے اغلب احوال کا ذکر تھا۔(واللہ اعلم وعلمہ اتم)

وَهٰذَا أَصَحُّ مِنْ حَدِيْثِ وَكِيْعٍ:

اشکال: اس پر سوال ہوتا ہے کہ حدیث وکیع تو متصل ہے اور یہ مرسل۔اور متصل مرسل سے قوی ہوتی ہے۔

جواب: ہوتا تو یونہی ہے کہ متصل راجح ہوتی ہے۔لیکن کبھی متصل کا راوی ضعیف ہوتا ہے اس لیے متصل متصل ہونے کے باوجود مرجوح ہو جاتی ہے اور یہاں ایسے ہی ہوا ہے۔

بَابٌ فِيْ وُضُوْءِ الرَّجُلِ وَالْمَرْأَةِ مِنْ إِنَاءٍ وَاحِدٍ

بعض مسائل اور نصوص سے اس کے عدم جواز کا وہم پیدا ہوتا ہے جیسے ترمذی ص ۷۹ پر بھی ایک عنوان ہے، بَابُ مَاجَاءَ أَنَّهُ لَا يَقْطَعُ الصَّلٰوةَ إِلَّا الْكَلْبُ وَالْحِمَارُ وَالْمَرْأَةُ۔اسی طرح قرآن کی آیت أَوْلَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوْا مَاءً (الآية) یہ اور اس جیسی اور نصوص سے معلوم ہوتا ہے کہ رجل کیلئے وضو اور صلوٰۃ کی حالت میں تلبس مع المرأة نہیں ہونا چاہیے۔تو اس سے وُضُوْءُ الرَّجُلِ مَعَ الْمَرْأَةِ فِيْ إِنَاءٍ وَاحِدٍ کے بھی عدمِ جواز کا وہم پیدا ہوتا ہے پس مصنف نے یہ عنوان لا کر اس وہم کو دور کر دیا ہے۔مگر یہ جواز ازواج ومحارم کے ساتھ مختص ہے۔اجانب (غیر محرموں) میں نہیں ہے۔کیونکہ یہ تو پھر ستر کے خلاف ہو جائے گا۔

﴿ص ۱۹﴾ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِيْ عُمَرَ .... عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رضی اللہ عنہ : قَالَتْ كُنْتُ أَغْتَسِلُ أَنَا وَرَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ مِنْ إِنَاءٍ وَاحِدٍ مِنَ الْجَنَابَةِ :

اشکال: حدیث عنوان کے مطابق نہیں۔

جواب(۱): حضور ﷺ کے متعلق حدیثوں میں ہے کہ آپ ﷺ غسل جنابت سے قبل وضو فرماتے تھے۔ازواجِ مطہرات کے بارے میں بھی ہمارا یہی ذہن ہے۔نیز غسل جنابت میں فَطَّهَّرُوْا امر سے مبالغہ کا صیغہ مراد ہے اس کا تقاضہ بھی یہ ہے کہ پہلے وضو کرو پھر غسل۔

جواب(۲): غسلِ جنابت کا جب حدیث سے جواز ثابت ہو رہا ہے (حالانکہ غسل جنابت میں فَطَّهَّرُوْا کا ورود ہے۔جب اس میں تلبس مع المرأۃ مضر نہیں) تو پھر فی الوضوء ایضاً لایضر۔

بَابُ كَرَاهِيَةِ فَضْلِ طُهُوْرِ الْمَرْأَةِ

یہاں متعدد صورتیں ہیں۔

(۱) مرأہ ورجل نے پانی ایک دوسرے کی موجودگی میں استعمال کیا۔ا رکیا یا آگے پیچھے کیا۔مرد نے پہلے کیا یا مرأہ نے یا بالعکس۔یہ فضل طہور مرأہ زیر بحث نہیں۔اس کے ساتھ طہارت بنانا جائز ہے۔

(۲) مرد نے پہلے کیا عورۃ کی عدم موجودگی میں پھر مرأۃ اس کو استعمال کرتی ہے تو یہ صورت بھی جائز ہے۔

(۳) اس نمبر۲ کے برعکس صورت ہو، یہ مختلف فیہ ہے۔**جمہور** کے نزدیک اس میں بھی جواز ہے۔**امام احمدؒ و اسحاق** کے نزدیک اس میں عدمِ جواز ہے۔

امام احمد و اسحاق کی دلیل: اس باب کی پہلی حدیث ہے۔ نَهٰى رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ عَنْ فَضْلِ طُهُوْرِ الْمَرْأَةِ۔

جواب: احناف اس کا جواب دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ دلیل قوی نہیں ہے کیونکہ اس کی سند میں عَنْ رَجُلٍ مِنْ بَنِيْ غِفَارٍ کا ذکر ہے۔اس رجل کے بارے میں احتمال ہے کہ صحابی ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ تابعی ہو۔اور یہ بھی احتمال ہے کہ تبع تابعی ہو۔لیکن اگلی حدیث عَنِ الْحَكَمِ بْنِ عَمْرٍو نِ الْغِفَارِيِّ کے ساتھ مروی ہے۔جس سے اس رجل مبہم کی تعیین ہوگئی ہے۔اور ارسال کا وہم ختم ہوگیا ہے کیونکہ حکم بن عمرو صحابی ہے۔مگر پھر بھی یہ حدیث درجہ صحت کو پہنچی ہوئی نہیں ہے۔اس لیے مصنف نے بھی اس کو صحیح نہیں کہا۔یہ حدیث حسن ہے شاید اس کو صحیح نہ کہنا اسی وجہ سے ہو کہ اس کے متن میں اضطراب ہے۔

﴿ص ۱۹﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ ...... عَنِ الْحَكَمِ بْنِ عَمْرٍو نِ الْغِفَارِيِّ ﷺ: أَوْقَالَ بِسُوْرِهَا:

بعض بالشک نقل کر رہے ہیں اور بعض بغیر شک کے۔اور بعض عطف کے ساتھ نقل کر رہے ہیں۔پھر اس میں یہ بحث ہوئی ہے کہ اس کی مقدار اور دلالت میں کلام ہے۔کیونکہ "فضل" کا لفظ جملہ صورتوں میں صادق آتا ہے۔آخری صورت کے ساتھ تخصیص بظاہر من غیر مخصص معلوم ہوتی ہے۔پھر تو احمدؒ واسحاقؒ کو چاہیے کہ ساری صورتوں کے عدمِ جواز کے قائل ہوجائیں۔تو اس کے جواب میں آگے سے وہ یہ کہتے ہیں کہ مخصص ہمارے پاس نسائی شریف جلد اول بَابُ الرُّخْصَةِ فِيْ ذَالِكَ ص۷۱،اور مسلم شریف بَابُ الْقَدْرِ الْمُسْتَحَبِّ مِنَ الْمَاءِ الخ،جلد اول ص۱۴۱ پر حدیث عائشہؓ ہے،فرماتی ہیں کہ میں اور رسول اللہ ﷺ ایک ہی برتن سے غسل کرتے تھے،آپ ﷺ مجھ سے جلدی فرماتے تو میں کہتی دَعْ لِيْ دَعْ لِيْ ۔

جمہور کی دلیل اگلے باب کی حدیث ہے۔ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍؓ قَالَ اِغْتَسَلَ بَعْضُ أَزْوَاجِ النَّبِيِّ ﷺ فِيْ جَفْنَةٍ فَأَرَادَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ أَنْ يَّتَوَضَّأَ مِنْهُ. فَقَالَتْ يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ ! إِنِّيْ كُنْتُ جُنُبًا ۔یہ بعض ازواج میمونہؓ تھیں۔اور ان کے اس کہنے کا منشاء یہ معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے اس کی نہیں پہلے سے رسول اللہ ﷺ سے سن رکھی تھی۔

بَابُ الرُّخْصَةِ فِيْ ذَالِكَ

﴿ص۱۹﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ ...... عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ ﷺ: . فَقَالَ إِنَّ الْمَاءَ لَايَجْنُبُ:

يَجْنُبُ کا لفظ احتمال ہے اِفعالؔ سے ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ باب کرم سے ہو۔مقصد دونوں کا واحد ہے کہ پانی نجس

نہیں ہوتا۔

سوال: پانی تو نجس ہو جاتا ہے جیسا کہ دوسری حدیث سے معلوم ہوتا ہے تو پھر کیسے فرمایا إِنَّ الْمَاءَ لَايَجْنُبُ؟

جواب: الف لام عہد کا ہے۔ مراد اس سے فضل طہور مرأۃ ہے۔ یعنی یہ ناپاک نہیں ہوتا۔ عموم مراد نہیں (کہ پانی کبھی بھی نجس نہیں ہوتا) اس سے طہارت بفضل طہور المرأۃ کا جواز اور رخصت ثابت ہوتی ہے۔ اور جب منع و رخصت کی دونوں طرح کی حدیثیں آگئیں تو اس تردد سے نکلنے کی کوئی سبیل ہونی چاہیے۔ احمد و اسحاق نے تو اس کا سبیل یہ ذکر کیا ہے کہ اباحت اور منع میں جب تعارض ہو تو ترجیح منع کو ہوتی ہے۔ اباحت کا کوئی اعتبار نہیں۔ جمہور فرماتے ہیں کہ ہوتا تو یوں ہی ہے۔ لیکن منع و اباحت کی دونوں حدیثوں کا قوت میں مساوی ہونا ضروری ہوتا ہے۔ جبکہ یہاں ایسا نہیں کیونکہ منع کی حدیث اتنی قوی نہیں جتنی اباحت والی قوی ہے۔

جمہور کی طرف سے احادیث نہی کے جوابات:

جواب(۱): یہ ہے کہ نہی کی حدیث مقدم ہے اور اباحت کی حدیث مؤخر ہے۔ جیسا کہ اس کی طرف میں پہلے اشارہ کر چکا ہوں۔ اور مؤخر مقدم کیلئے ناسخ ہوتی ہے۔

جواب(۲): نہی والی حدیث نہی تنزیہی پر محمول ہے۔ اور رخصت و اباحت والی حدیث جواز پر محمول ہے۔ فضل طہور المرأۃ کے ساتھ طہارت بنانا خلافِ اولیٰ اس لیے ہے کہ عورتوں کے مزاج میں طہارت بنانا اتنا نہیں ہوتا جتنا کہ مردوں کے مزاج میں پایا جاتا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ خلوت میں اس سے کوئی فروگذاشت ہوگئی ہو۔ **واللہ اعلم بالصواب۔**

بَابُ مَاجَاءَ أَنَّ الْمَاءَ لَا يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ

☆...... اگر وقوعِ نجاست سے ماء مغلوب ہو جائے اور نجاست کا اس پر غلبہ ہو جائے اس طرح کہ ماء کی رقت و سیلان و طعم یہ سب وصف بدل جائیں پھر ماء بالاجماع نجس ہو جاتا ہے۔ اور اگر ماء کے کسی ایک وصف کا زوال ہو تو پھر بھی بالاجماع ماء نجس ہو جاتا ہے۔

☆ اور اگر وقوعِ نجاست سے ماء کی کوئی وصف تبدیل نہیں ہوئی ہے تو پھر اس کے نجس ہونے نہ ہونے میں اختلاف ہے۔

امام مالکؒ و اھل ظاھر کے نزدیک یہ نجس نہیں ہوتا۔

احنافؒ وشوافعؒ کے نزدیک اگر کثیر ہو تو نجس نہیں ہوتا۔ ہاں قلیل ہو تو نجس ہو جاتا ہے۔

مصنفؒ نے ان فرق و مذاہب کے مستدلات کو مختلف ابواب میں ذکر کیا ہے۔ جو مندرجہ ذیل ہیں۔

اھل ظواھر و مالکؒ کا مستدل: ان کا مستدل اس باب میں ذکر کیا إِنَّ الْمَاءَ طَهُوْرٌ لَايُنَجِّسُهُ شَيْءٌ" مصنفؒ نے اس کو مفصل ذکر کیا ہے کیونکہ مصنف نے اس کا مورد بھی ذکر کیا ہے۔ وہ مورد یہ ہے قِيْلَ يَارَسُوْلَ اللّٰهِ! أَنَتَوَضَّأُ مِنْ بِيْرِ بُضَاعَةَ۔ اور طحاوی بَابُ الْمَاءِ تَقَعُ فِيْهِ النَّجَاسَةُ ص ۱۰، ۱۱ پر ابو سعید خدریؓ کی روایت میں أَنَتَوَضَّأُ مِنْهَا کے

الفاظ ہیں۔اور ابوداؤد باب مَاجَاءَ فِی بِیرِ بُضَاعَۃَ ص۱۱ پر آپ ﷺ سے ان الفاظ کے ساتھ سوال کیا گیا ہے أَنَّهُ یُسْتَقٰی لَکَ مِنْ بِیرِ بُضَاعَۃَ الخ ۔تو اس سوال کے جواب میں فرمایا اَلْمَاءُ طُهُوْرٌ لَایُنَجِّسُهُ شَیْءٌ۔

حدیث کی بعض دوسری کتب میں بھی یہ حدیث ذکر ہے لیکن مورد کا بیان نہیں۔ بیان میں اجمال ہے۔تو ایسی جملہ روایات کو مفصل روایات پر محمول کیا جائے گا۔

﴿ص۲۰۔۲۱﴾ حَدَّثَنَا هَنَّادٌ وَالْحَسَنُ بْنُ عَلِیٍّ الْخَلَّالُ وَغَیْرُ وَاحِدٍ ...... عَنْ أَبِیْ سَعِیْدٍ الْخُدْرِیِّ ؓ :أَنَتَوَضَّأُ مِنْ بِیرِ بُضَاعَۃَ:

یہ بیر مدینے کے اُن ابار میں سے ایک بیر ہے،جن کا ماء عذب،میٹھا بھی تھا اور بارد بھی۔وہ آبار یہ ہیں۔

(۱) بیر رومہ یہ ایک یہودی کا تھا۔یہ مسلمانوں کو اس کا پانی بیچتا تھا جس سے مسلمانوں کو بہت پریشانی ہوئی۔حضور ﷺ نے ایک دفعہ مسلمانوں کو اس کے خرید کرنے کی تحریز فرمائی (چونکہ وہ مہنگا بہت تھا) تو حضرت عثمان ؓ نے اس کا نصف خرید کر مسلمانوں کو وقف کر دیا۔ایک دن اس یہودی کا ہوتا تھا اور ایک دن عثمان کا۔تو عثمان ؓ کے دن میں مسلمان جاکر پانی بھرتے وہ یہودی بیٹھا مسلمانوں کو دیکھ کر جلتا رہتا تھا۔

(۲) بیر بضاعۃ مسجد کے قریب تھا اس لیے حضور ﷺ کیلئے بیر رومہ کی بجائے اس سے پانی لے لیا جاتا تھا۔کیونکہ بیر رومہ مسجد سے کچھ دور تھا۔(اسی بیر کے ساتھ حدیث کا تعلق ہے اسی لیے اس کو حدیث بیر بضاعۃ کہتے ہیں) (۳) بیر حاء (۴) بیر اریس یہ وہ بیر ہے جس میں عثمان ؓ سے خاتم النبوۃ والی وہ انگوٹھی گر گئی تھی جو خلفاء کے پاس چلی آرہی تھی جس کی برکت سے امر خلافت مستحکم تھا۔جب یہ گم ہوگئی اور بہت تلاش کے بعد بھی نہ ملی تو پھر امر خلافت میں خلل آیا اور قسم قسم کے فتنے اٹھے۔(۵) بیر عہن ،(۶) بیر غرس (۷) بیر غصاعۃ۔تفصیل کے لیے دیکھو ''اَلْقِرٰی لِقَاصِدِ أُمِّ الْقُرٰی '' نامی کتاب،از علامہ محب الدین طبری۔

دلائل جمہور بمقابلہ امام مالکؒ واہل ظاہر:

دلیل(۱): حدیث استیقاظ: إِذَا اسْتَیْقَظَ أَحَدُکُمْ مِنْ مَّنَامِهٖ فَلَایَغْمِسَنَّ یَدَهٗ فِی الْإِنَاءِ حَتّٰی یَغْسِلَهَا ثَلَاثًا فَإِنَّهٗ لَایَدْرِیْ أَیْنَ بَاتَتْ یَدُهٗ۔

ظاہر ہے کہ یہ نہی خوف نجاست کی بناء پر کی گئی ہے۔

دلیل (۲): لَایَبُوْلَنَّ أَحَدُکُمْ فِی الْمَاءِ الرَّاکِدِ ثُمَّ یَغْتَسِلُ فِیْهِ۔طریقہ استدلال یہاں بھی وہی ہے کہ خوف نجاست کی وجہ سے نہی کی جارہی ہے۔

دلیل(۳): طُهُوْرُ إِنَاءِ أَحَدِکُمْ إِذَا وَلَغَ فِیْهِ الْکَلْبُ أَنْ یَّغْسِلَهَا سَبْعَ مَرَّاتٍ إِحْدٰی هُنَّ بِالتُّرَابِ۔

حدیث بیر بضاعۃ اور ان احادیث میں بظاہر شدید تعارض ہے۔اس لیے جمہور نے اپنی احادیث مذکورہ کو ترجیح دی ہے۔

وجوہ ترجیح احادیث (دلائل) مذکورہ:

وجہ(۱): اگر چہ حدیث بیر بضاعہ کی بعض لوگ تصحیح کر رہے ہیں جیسے احمد بن حنبل اور مصنف۔ مگر ابن قطان و ابن مندہ نے اس کوضعیف کہا ہے۔ ابن قطان نے اپنی کتاب "اَلْوَهْمُ وَالْإِيْهَامُ" میں ذکر کیا ہے کہ اس حدیث کی سند میں چار پانچ وجہوں سے اضطراب ہے، کہیں عبداللہ بن عبداللہ ہے۔ کہیں عبیداللہ بن عبداللہ ہے۔ کہیں عبیداللہ بن عبدالرحمٰن ہے۔ کہیں عبداللہ بن عبدالرحمٰن ہے۔ کہیں عبدالرحمٰن بن رافع بن خدیج ہے۔ **والاضطراب یورث الضعف**۔ لہٰذا حدیث بیر بضاعہ ضعیف ہے۔

وجہ(۲): عبداللہ بن عبداللہ کے بارے میں ابن مندہؒ کہتے ہیں کہ یہ مجہول ہے۔ حافظ نے کہا ہے کہ یہ مستور ہے۔

وجہ(۳): اس ضعف سے قطع نظر کر کے اس حدیث کے متن پر بھی کلام ہے۔ اس طرح کہ مستدل نے اس کے ظاہر کو ترک کر دیا ہے اَلْمَاءُ طُهُوْرٌ لَايُنَجِّسُهُ شَيْءٌ کا لفظ نکرہ تحت النفی ہے۔ اور نکرہ تحت النفی ہو تو عام ہو جاتا ہے اس کا مقصد تو یہ ہے کہ کوئی شيء مُنَجِّس ماء نہیں مغیر اوصاف ہو یا نہ ہو۔ لیکن انہوں نے تخصیص کر لی ہے اَلشَّيْءُ الْمُغَيِّرُ کے ساتھ، اب جمہور کہتے ہیں کہ جب تم نے تخصیص کر لی تو پھر کوئی اور تخصیص کرنے کا ہمیں بھی حق ہونا چاہیے۔ آگے سے یہ کہتے ہیں کہ ہم نے یہ تخصیص ابن ماجہ کی روایت کی وجہ سے کی ہے۔ جو باب الحیاض ص ۳۹ پر ابوامامہ باھلی ﷺ سے مروی ہے جس کے لفظ یہ ہیں۔ إِنَّ الْمَاءَ لَا يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ إِلَّا مَاغَلَبَ عَلٰى رِيْحِهٖ وَطَعْمِهٖ وَلَوْنِهٖ تو پھر جمہور نے آگے سے کہا کہ تم بتاؤ اگر زعفران و ریح المسک یا اس قسم کی اور مغیر اوصاف چیز طاہر چیز (ماء) کے ساتھ مل جائے تو ماء نجس ہوگا یا نہیں؟ تو انہوں نے کہا کہ نجس نہیں ہوگا۔ ماء نجس تب ہوگا جبکہ مغیر اوصاف شی خود نجس ہو۔ آگے سے جمہور کہتے ہیں کہ هَلْ هٰذَا إِلَّا تَخْصِيْصٌ بَعْدَ التَّخْصِيْصِ؟ تو پھر ہمیں بھی تخصیص کا حق حاصل ہونا چاہیے۔ اور ہم بھی کہتے ہیں کہ اس کا تعلق عام میاہ سے نہیں بلکہ ماء جاری سے ہے یا اس ماء سے ہے جو ماء جاری کے حکم میں ہو۔ **فلهٰذا ما هو جوابكم فهو جوابنا**۔

وجہ (٤): حدیث بیر بضاعۃ مستدل کو کچھ نفع تب پہنچا سکتی ہے جبکہ اَلْمَاءُ میں الف لام استغراق کا ہو۔ جبکہ اصول میں طے ہوا ہے کہ اصل لام تعریف میں لام عہد ہونا ہے۔ تو جب یہ لام لامِ عہد ہوا تو معہود کوئی خاص ماء ہوگا۔ جس کو ظاہر کیا جا رہا ہے۔ اور اس کے نجس نہ ہونے کی کوئی خاص وجہ ہے (اب عموم کی بجائے خاص چیز پر بات آگئی) اور یہ محض ابتدائے احتمال ہی نہیں ہے۔ جس کو مستدل کے مقابلے میں مجیب اختیار کر لیا کرتا ہے۔ بلکہ یہ ایک حقیقت ہے۔ اور امر واقعی ہے۔ کیونکہ ترمذی کی روایت سے معلوم ہو رہا ہے کہ أَنَتَوَضَّأُ مِنْ بِئْرِ بُضَاعَةَ

عبارت کے اندر بیر بضاعت سے طہارت کے بارے میں سوال ہوا اور اس کے جواب میں ہی فرمایا گیا اَلْمَاءُ طُهُوْرٌ لَا يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ۔ تو معلوم ہوا کہ زیر بحث ماءِ بیر بضاعہ ہے، تب ہی تو سوال و جواب میں توافق ہوگا۔ عام ماء کے بارے میں سوال نہیں تھا۔ اور جن روایتوں میں اس کا ذکر نہیں وہ مختصر ہیں۔ ان مختصر احادیث کا مفصل احادیث کی طرف رجع کیا جائے گا۔

☆...... ابن ماجہ باب الحیاض میں ص ۳۹ پر حضرت جابر بن عبداللہ ﷺ کی حدیث ہے۔ اِنْتَهَيْنَا إِلٰى غَدِيْرٍ فَإِذَا فِيْهِ جِيْفَةُ حِمَارٍ. قَالَ فَكَفَفْنَا عَنْهُ حَتّٰى اِنْتَهٰى إِلَيْنَا رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ فَقَالَ إِنَّ الْمَاءَ طُهُوْرٌ لَايُنَجِّسُهُ شَيْءٌ۔ تو اب

اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس حدیث کا تعلق ماءِ غدیر سے ہے عام میاہ سے نہیں ہے (باقی یہ ماء غدیر نجس کیوں نہیں اس کی کوئی خاص وجہ ہے (کہ یہ جاری کے حکم میں ہے) (سیأتی بیانهٗ ان شاء اللّٰه)

ماء بیر بضاعہ کے نجس نہ ہونے کی وجوہ:

(۱) واقدی کا قول ہے کہ بیر بضاعہ بساتین کی طرف جاری تھا۔ اس کے نجس نہ ہونے کی وجہ اس کا جاری ہونا ہے۔ نہ یہ کہ وقوع نجاست سے ماء بغیر تغیر کے نجس نہیں ہوتا۔ جیسا کہ فریق مخالف نے سمجھا ہوا ہے۔

اعتراضات علیها من جانب الفریق المخالف: فریق مخالف نے اس پر بڑے شدید اعتراضات کیے ہیں۔ مثلاً یہ کہ واقدی ضعیف ہے اس کا قول حجت نہیں اور یہ کہ اس کا جاری ہونا ابو داؤد اور اس کے استاذ کے مشاہدے کے خلاف ہے۔ امام ابو داؤد نے صفحہ ۱۱ پر بَابُ مَا جَاءَ فِيْ بِيْرِ بُضَاعَةَ میں جریان کا قول باطل کرنے کیلئے مندرجہ ذیل باتیں ذکر کی ہیں۔

(۱) قَالَ أَبُوْ دَاوُدَ سَمِعْتُ قُتَيْبَةَ بْنِ سَعِيْدٍ قَالَ سَئَلْتُ قَيِّمَ بِيْرَ بُضَاعَةَ عَنْ عُمْقِهَا فَقُلْتُ أَكْثَرُ مَا يَكُوْنُ فِيْهَا الْمَاءُ. قَالَ إِلَى الْعَانَةِ. قُلْتُ فَإِذَا نَقَصَ. قَالَ دُوْنَ الْعَوْرَةِ۔ تو یہ پانی کیسے جاری ہوسکتا ہے۔

(۲) قَالَ أَبُوْ دَاوُدَ وَقَدَّرْتُ أَنَا بِيْرَ بُضَاعَةَ بِرِدَائِيْ مَدَدْتُهُ عَلَيْهَا ثُمَّ ذَرَعْتُهُ فَإِذَا عَرْضُهَا سِتَّةُ أَذْرُعٍ ۔ لہٰذا یہ جاری کیسے ہوسکتا ہے۔

(۳) وَسَأَلْتُ الَّذِيْ فَتَحَ لِيْ بَابَ الْبُسْتَانِ فَأَدْخَلَنِيْ إِلَيْهِ هَلْ غُيِّرَ بِنَاءُ هَا عَمَّا كَانَتْ عَلَيْهِ. قَالَ لَا۔

(۴) وَرَأَيْتُ فِيْهَا مَاءً مُتَغَيِّرَ اللَّوْنِ.

غرض ابوداؤد: ابوداؤد کی غرض ان تمام باتوں سے قول بالجریان کو باطل کرنا ہے کہ بیر بضاعہ کا ماء جاری نہیں تھا۔ جاری ماء کی تو یہ حالت نہیں ہوتی۔

جواب (۱) من جانب الجمهور: عمرو واقدی مدینہ کا رہنے والا ہے۔ محدثین نے حدیث میں اس کو ضعیف سمجھا ہے لیکن تاریخ، سیر، مغازی میں اس کے قول کو معتبر سمجھا ہے محمد ابن اسحاق کی طرح۔ مدینہ کے حالات سے اس واقدی کے علاوہ کون زیادہ واقف ہوسکتا ہے۔ اور یہ شخص مائۃ اولی کے اختتام کا ہے۔ ابوداؤد مائۃ ثانیہ کے بعد مائۃ ثا رکی ابتداء کا ہے جو حضور ﷺ کے زمانہ کا قرب واقدی کو حاصل ہے وہ ابوداؤد کو حاصل نہیں ہے۔

پھر قیم بیر بضاعۃ اور اَلَّذِيْ فَتَحَ لِيْ بَابَ الْبُسْتَانِ مجہول ہیں۔ معلوم نہیں وہ مسلمان تھے یا کافر؟ پھر مسلمان ہیں تو بالغ تھے یا نابالغ۔ اور بالغ تھے تو پھر معلوم نہیں کہ ثقہ تھے یا غیر ثقہ۔ تو کتنی عجیب بات ہے کہ واقدی کے قول کو تو تسلیم نہ کیا جائے اور ان مجہولین کے قول کو لے لیا جائے۔ متقدم کے قول کو چھوڑ دیا جائے اور متاخر کے قول کو لے لیا جائے؟ (یہ کیسے درست ہوسکتا ہے؟) یہ تو فریق مخالف کی طرف سے ترجیح المرجوح ہے۔

الجواب الثانی: دوسرا جواب تطبیق کی صورت کا ہے۔ وہ یہ ہے کہ جریان کالنہر ہونے کو مستلزم نہیں ہے بلکہ کالنہر ہونا

جریان کی ایک صورت ہے۔اسی طرح جریان کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ ڈولوں کے ذریعے کنوؤں سے پانی نکالا جائے اور کھیتوں کو سیراب کیا جائے۔اسی قسم کا بیر بضاعۃ جاری تھا۔نجاسات گرتی رہتی تھیں اور نکلتی رہتی تھیں وہ چلتا رہتا تھا۔پس واقدی کے قول اور ابوداؤد اور اس کے شیخ کے مشاہدے میں تدافع ختم ہوگیا۔(یعنی جاری تھا حتی کہ ڈول سے پانی نکالا جاتا تھا۔اور جاری نہیں تھا کالنهر کما قال)

البته ابوداؤد کی آخری بات: (رَأَيْتُ فِيهَا مَاءً مُتَغَيِّرَ اللَّوْنِ) سے مشکل پیدا ہو رہی ہے کہ پھر تو ماء کو متغیر نہیں ہونا چاہیے اس سے تو تمہارے ثابت کردہ جریان کی بھی نفی ہو رہی ہے۔اس کے مندرجہ ذیل جوابات ہیں۔

جواب(۱): اس کا متغیر اللون ہونا کسی عارض کی وجہ سے نہیں تھا بلکہ خلقی تھا۔بعض میاہ خلقۃً متغیر اللون ہوتے ہیں جیسے نہر۔بخاریؒ فرماتے ہیں کہ اس کا ماء خلقۃً احور تھا۔اسی طرح سیلابی پانی کا رنگ عام میاہ سے مختلف ہوتا ہے۔لہٰذا اب جریان کی نفی نہیں ہوگی۔

جواب(۲): متغیر اللون ہونا طولِ مکث کی وجہ سے تھا۔(نبی ﷺ کے زمانہ میں جاری تھا واقدی نے اس کو نقل کیا ہے۔

جواب(۳): بیر کا متغیر اللون ہونا درختوں کے پتوں کی وجہ سے تھا کیونکہ وہ درختوں کے نیچے تھا۔

وجه (۲): ہمیں یہ دیکھنا ہوگا کہ اس حدیث بیر بضاعۃ کو اپنے ظاہر پر رکھ کر اس پر عمل ہو سکتا ہے یا نہیں؟ تو اس کو ظاہر پر رکھ کر عمل نہیں ہو سکتا دو (۲) وجہ سے۔ایک (۱) تو یہ کہ يُلْقَى فِيهَا الْحِيَضُ وَلُحُومُ الْكِلَابِ وَالنَّتِنُ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں اتنی کثیر نجاسات ہوتی تھیں۔اور یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ اتنی کثیر نجاسات کی وجہ سے اس میں تغیر پیدا نہ ہو۔ہمارا تو مشاہدہ یہ ہے کہ معمولی نجاست کے گرنے سے بھی تغیر پیدا ہو جاتا ہے۔چڑیا، چوہا اگر کسی کنویں میں گر جائیں اور اس میں کچھ دن رہنے کے بعد پھٹ جائیں تو طعم وریح سب میں تبدیلی آجاتی ہے۔اور بعد التغیر تو نجس ہونا مجمع علیہ ہے۔پس اس حدیث کو اپنے ظاہر پر رکھ کر اس پر کوئی امام عمل کر ہی نہیں سکتا۔

اور دوسری (۲) وجہ یہ ہے کہ نبی ﷺ کے پینے اور استعمال کرنے کیلئے پانی اس بیر سے لیا جاتا تھا۔حالانکہ ایسے پانی کو تو کوئی معمولی انسان بھی استعمال نہیں کر سکتا (تو پھر حضور ﷺ جو انظف الناس ہیں وہ کیسے استعمال کر سکتے ہیں) پس لامحالہ یہی کہا جائے گا کہ یہ حدیث بعد اخراج النجاسات کی صورت پر محمول ہے۔یعنی نجاسات گرتی تھیں پھر ان کو نکال کر پھینک دیا جاتا تھا۔ اور شریعت کے قاعدے کے مطابق ناپاک پانی نکال دیا جاتا تھا پھر وہ پاک ہو جاتا تھا۔(اور اس سے ماء کو استعمال کیا جاتا تھا)

اشکال: اس پر امام طحاوی نے اشکال اٹھایا ہے کہ پھر صحابہ أَنَتَوَضَّأُ مِنْ بِئْرِ بُضَاعَةَ کا سوال کیوں کرتے ہیں؟ بظاہر یہ سوال تمہاری تقریر کے منافی معلوم ہوتا ہے۔مثلاً یہ کہ دیواروں کو پاک نہیں کیا گیا۔کیچڑ نہیں نکالا گیا۔ڈول رسی کو پاک نہیں کیا گیا۔نیچے سے جو پانی نکل رہا ہے وہ نجس ماء کے ساتھ مل گیا تو اس بیر کو کبھی بھی پاک نہیں ہونا چاہیے تو نبی ﷺ نے اَلْمَاءُ طَهُوْرٌ لَا يُنَجِّسُهٗ شَيْءٌ فرما کر ان خدشات کا جواب دیا ہے۔

الحاصل: حدیث بیر بضاعۃ کا ان توجیہات مذکورہ کے بغیر کوئی چارہ نہیں ورنہ تو ذکر کی گئی مذکورہ احادیث اور اس حدیث

بیر بضاعۃ میں ظاہر باہر تعارض ہے اور خدشات ہیں۔ محامل مذکورہ ذکر کرنے کے بعد یہ تعارض وخدشات دور ہو گئے۔

يُلْقٰى فِيهَا الْحِيَضُ :

اشکال: اس پر بظاہر القاء قصدی کا وہم ہوتا ہے حالانکہ یہ فعل تو کوئی کافر بھی نہیں کر سکتا چہ جائیکہ کوئی مسلمان خاص کر صحابہ کریں؟ اس کے جوابات مندرجہ ذیل ہیں۔

جواب(۱): مسلمان تو القاء نہیں کرتے تھے بلکہ یہودی و کافر کرتے تھے مسلمانوں کے ساتھ عداوت کی بناء پر (اور یہ کوئی بعید نہیں)۔

جواب (۲): ہوتا یوں تھا کہ نجاسات اپنی اپنی جگہ لوگوں کے گھروں کے قریب پڑی ہوتی تھی۔ اور بیر بضاعۃ نشیبی زمین میں تھا۔ جب بارشیں آتیں تو گندگیاں بہہ کر اس میں گر جاتی تھیں۔ اور اس بیر کی کوئی منڈھیر بھی نہیں تھی۔

جواب(۳): حبِ ریح سے گندگیاں اس بیر بضاعۃ میں پڑ جاتی تھیں۔ لیکن راوی نے اس کی تعبیر یلقی فیہا سے کر دی ہے جس سے القاء قصدی کا وہم پیدا ہوتا ہے۔ (واللہ اعلم)

امام ابو حنیفہؒ بھی مالکیہ کی قلیل، کثیر کی توقیت کے قائل نہیں بلکہ انکا مذہب ہے کہ پانی میں نجس کا اثر ہو تو نجس ہو جاتا ہے۔ اگر اثر نہ ہو تو پھر نجس نہیں ہوتا۔ مگر اصل مسئلہ میں مالکیہ و احناف کا اختلاف ہے۔ مالکیہ کے نزدیک اثر ہونے نہ ہونے کا مدار تغیر ہے۔ احناف کے نزدیک اس کا مدار تغیر نہیں بلکہ مبتلا بہ کی رائے کا اعتبار ہے۔ اگر مبتلا بہ کو نجاست کے اثر کرنے کا یقین و غلبہ ظن ہو جائے تو پانی نجس ہو جائے گا ورنہ نہیں۔ یہ ایسے ہی ہے جیسے ما اشتبہ علیہ القبلۃ کیلئے تحری کا حکم ہے۔ اسی طرح یہاں بھی دیکھنے والے کے غلبۂ ظن کا اعتبار ہوگا۔ امام شافعی و احمد کے نزدیک قلیل و کثیر کی حد ہے، قلتین اور اس سے زیادہ ہو تو نجس نہیں ہوگا اور اگر کم ہو تو نجس ہو جائے گا۔

دلائل احناف بمقابلہ امام شافعی و امام احمدؒ:

دلیل (۱): وہ احادیث ثلاثہ ہیں جن کو پہلے ذکر کر دیا گیا ہے جیسے نَهْى عَنِ الْبَوْلِ فِي الْمَاءِ والی حدیث۔ جس طرح یہ مالک کے خلاف حجت ہے اسی طرح امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے خلاف بھی حجت ہے۔ امام مالکؒ کے خلاف تو حجت ہونے کی تقریر پہلے ہو چکی ہے اور شافعیہؒ کے خلاف ہونے کی تقریر یہ ہے کہ نبی ﷺ نے دائم، غیب، دائم کا کوئی فرق ذکر نہیں کیا ہے پس اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قلتان وغیر قلتان سب اس کے تحت درج ہیں۔ نجاست کے واقع ہونے سے سب نجس ہو جاتے ہیں اسی لیے تو نہی فرمائی ہے۔ لہٰذا قلتان کی تحدید کی کوئی وجہ باقی نہیں رہتی۔

☆......اس کے جواب میں اگر کوئی یہ کہے کہ یہ نہی تنزیہی ہے۔ زیادہ سے زیادہ ہر ماء دائم میں بول کرنا خلاف اولیٰ ہوگا۔ نجس بھی ہو جائے ایسا نہیں۔

جواب: یہ ہے کہ ایک تو خود امام شافعیؒ کا قول ہے کہ مطلق نہی تحریم کیلئے ہوتی ہے۔

دوسرا یہ کہ نہی تنزیہی اور خلافِ اولیٰ ہونے میں دائم کے ساتھ جاری بھی شریک ہے تو پھر دائم کی تقیید کا کیا فائدہ ہوا کیونکہ ماء جاری میں بھی شارع نے بول سے منع فرمایا ہے۔ تو تم ایسی بات کیوں کرتے ہو کہ جس سے دائم کی تقیید بے فائدہ ہو جائے۔

سوال: اس پر اگر کوئی سوال کرے کہ اس حدیث کا اطلاق تمہارے لیے حجت ہونے کی بجائے اے حنفیو تمہارے خلاف حجت ہے؟ اس لیے کہ غدیرِ عظیم (نجاست گرنے سے) تمہارے نزدیک نجس نہیں ہوتا۔ جبکہ وہ بھی اس اطلاق کے تحت داخل ہے پھر تو وہ بھی نجس ہونا چاہیے؟

جواب: یہ ہے کہ غدیرِ عظیم تو بالاجماع ماء جاری کے حکم میں ہو چکا ہے جاری تو دائم کا مقابل ہے۔ وہ اس کے اطلاق میں درج نہیں ہے (البتہ اس کے اطلاق کے عموم میں قلتان درج ہیں)

دلیل احناف(۲): دلیل تو اوّل تھی اب جس کو ذکر کرنے لگا ہوں یہ احناف کے مذہب کی ایک تائید ہے۔ تائید یہ ہے کہ ایک حبشی بیر زمزم میں گر کر مر گیا۔ ابن عباسؓ وابن زبیر رضی اللہ عنہما اور دوسرے اہل علم صحابہ کی موجودگی میں اس کا نزع کیا گیا اور تین دن تک اس کا نزع ہوتا رہا جب عاجز آ گئے تو پھر چھوڑ دیا۔ یہ بیر زمزم آخر بیر تھا اس کا پانی شوافع کے قلتین سے تو بہت زیادہ ہوگا لیکن پھر بھی اس کو نجس سمجھا گیا۔ اس سے بھی قلتین کی تحدید کی نفی ہوتی ہے۔

سوالات من جانب الفریق المخالف اور اس کے جوابات:

سوال(۱): شوافع کی طرف سے یہ کہا گیا ہے کہ یہ قصہ قتادہ، ابن سیرین، ابوالطفیل نے روایت کیا ہے اور یہ تینوں مرسل ہیں۔ ابن لہیعہ نے بھی روایت کیا ہے گو وہ متصل ہے لیکن ابن لہیعہ ضعیف ہے (یہ ساری بحثیں طحاوی **بَابُ الْمَاءِ تَقَعُ فِيهِ النَّجَاسَةُ** ص ۱۱ تا ص ۱۷ میں موجود ہیں)۔ تو اے حنفیو! یہ قصہ تمہارے لیے کیسے دلیل بن گیا۔

جواب(۱): ابن ابی شیبۃ وطحاوی میں اس کی ایک سند جید بھی ہے **هُشَيْمٍ عَنْ مَنْصُوْرٍ عَنْ عَطَاءٍ**۔ یہ سند متصل بھی ہے اور جید بھی ہے کوئی راوی اس میں ضعیف نہیں ہے۔ (اور کسی حدیث کے حجت ہونے کیلئے اس کی صرف ایک سند کا جید ہونا کافی ہو جاتا ہے۔

جواب(۲): ابن سیرین کے متعلق تذکرۃ الحفاظ میں ہے کہ یہ ابن عباس کا تلمیذ ہے۔ **بوقتِ وفات ابن عباس** رضی اللہ عنہ اس کی عمر پینتیس (۳۵) سال تھی۔

جواب(۳): بیہقیؒ جو اعتراض اٹھانے والے ہیں انہوں نے خود باب التراویح میں لکھا ہے کہ ابن سیرین کا عکرمہؒ سے سماع ولقاء ثابت ہے۔ اب سوچنے کی بات یہ ہے کہ عکرمۃ ابن عباس کا مشہور تلمیذ ہے پس واسطہ محذوف کا علم ہونے کے بعد انقطاع وارسال کا وہم ختم ہو گیا۔

جواب(٤): شوافع نے تصریح کی ہے کہ سعید بن المسیب کی مراسیل کی طرح ابن سیرین کی مراسیل بھی معتبر اور حجت ہیں **لانهما يُرسِلان عن الثقات**۔

جواب(۵): چلو مان لیا کہ یہ مرسل ہے لیکن قتادہ وابوالطیفل وغیرہ کے مراسیل سے اس کی تائید ہوتی ہے اور جب کسی مرسل کو دوسرے مرسل سے تائید حاصل ہو جائے تو وہ بھی حجت ہو جاتی ہے۔

الحاصل: یہ قصہ سند کیساتھ ثابت ہے نہ کہ غیر ثابت۔

سوال(۲): ابن عیینہ وشافعیؒ کی طرف سے اس قصہ پر یہ بھی شبہ کیا جاتا ہے کہ ہم حجازی ہیں ایک طویل زمانہ ہم حجاز (مکہ ومدینہ) میں رہے ہم نے وہاں کسی سے نہیں سنا کہ اس قسم کا واقعہ پیش آیا تھا کہ بیر زمزم میں حبشی گر کر مر گیا تھا اور ابن عباسؓ وابن زبیرؓ نے اس کے نزح کا فتویٰ دیا تھا الخ۔ حالانکہ حجازی تو اس قسم کے واقعات کو زیادہ جاننے والے تھے؟ (لہٰذا اس واقعہ کو ہم تسلیم نہیں کرتے)۔

جواب(۱): یہ ہے کہ ہم نے اس واقعہ کی صحیح سند اوپر ذکر کر دی ہے۔ عطاء بن ابی رباحؒ تو اس واقعہ کو ذکر کرتا ہے، امام شافعیؒ و ابن عیینہؒ انکار کرتے ہیں اگر ان دونوں کا زمانہ متحد بھی ہوتا تو پھر بھی عطاء بن ابی رباحؒ کے قول کو ترجیح ہوتی کیونکہ وہ مثبت ہے۔ قاعدہ ہے کہ نفی اثبات کا جب تعارض ہو تو ترجیح اثبات کو ہوتی ہے۔

تو عطاء بن ابی رباحؒ امام شافعیؒ سے بہت پہلے گذرا ہے لہٰذا عطاء کے قول کا ان پر راجح ہونا واضح ہے۔ یہ ایسے ہے جیسے **صلوٰۃ فی الکعبہ** کے بارے میں بلالؓ کی روایت **صَلّٰی فِیْهِ** ہے اور غیر بلال کی روایت **لَمْ یُصَلِّ فِیْهِ** ہے تو وہاں یہی کیا گیا ہے کہ بلال کی روایت چونکہ مثبت ہے لہٰذا اسی کو ترجیح ہے۔ **فکذا ھٰهنا**۔

جواب (۲): اہل حجاز میں سے کسی کا ان کو نہ بتانا اور نہ ذکر کرنا اس واقعہ کے نہ ہونے کی دلیل نہیں ہے؟

جواب (۳): کہ صحابہ کرام جن کے سامنے یہ واقعات پیش آئے وہ دینی ضروریات کیلئے منتشر ہو گئے۔ کوئی کہیں چلا گیا کوئی کہیں۔ پھر اہل حجاز اس قسم کے واقعات کو زیادہ جاننے والے کیسے ہو گئے۔ ایک موقع پر شافعیؒ نے احمدؒ کو فرمایا تھا۔ **انت اعلم بالروایات۔ لِاَنَّ الصَّحَابَةَ قَدْ اِنْتَشَرُوْا** ۔ (کہ اب تم روایات کو پرکھو۔ محض اعتماد نہ کرو۔ صحابہ تو منتشر ہو گئے تھے تو امام شافعیؒ امام احمد کے سامنے اعتراف کر رہے ہیں کہ اہلِ حجاز اعلم بالروایات نہیں بلکہ تم محدثین اعلم بالروایات ہو)

سوال(۳): معترضین کی جانب سے ایک اور شبہ یہ بھی کیا جاتا ہے کہ حبشی کا جب بیر زمزم میں وقوع ہوا تو اس کا دم متفرق ہو گیا اور سطح ماء پر نظر آتا تھا اس وجہ سے ابن عباسؓ وابن زبیرؓ نے نزح کا فتویٰ دیا۔ اور ایسی صورت میں نزح کے ہم (شوافعؒ) بھی قائل ہیں؟ (سب قائل ہیں)

جواب: یہ ہے کہ یہ تو مشاہدے کے خلاف ہے کیونکہ **وقوع فی البیر** سے موت مبرحاً واقع نہیں ہوتی بلکہ مخرقاً واقع ہوتی ہے۔ تفرقِ دم نہیں ہوتا ہے بلکہ دم تو جسم میں مجتمع رہتا ہے پس معلوم ہوا کہ نزح کا فتویٰ بوجہ موت کے تھا۔ اور محض موت سے متغیر الاوصاف نہیں ہوتا۔

سوال (۴): معترضین کی طرف سے مزید شبہ کیا جاتا ہے کہ نزح کا فتویٰ نجس ہونے کی وجہ سے نہیں تھا بلکہ **تنزیھاً و تنظیفاً** تھا۔

جواب: یہ ہے کہ یہ بھی غلط ہے کیونکہ آتا ہے کہ تین دن تک نزح ہوتا رہا۔ پورے مکہ والے جمع تھے۔ اس کے سارے مَنْفَذْ بند کیے گئے۔ بیت اللہ کی جانب جو اس کا مَنْفَذْ تھا وہ بند نہ ہوسکا جب تین دن تک نزح کرتے رہے پھر بھی پورے ماء کے نزح سے عاجز آگئے تو چھوڑ دیا۔ تو کیا کوئی کہہ سکتا ہے کہ تین دن تک نزح (جدوجہد) نظافت حاصل کرنے کیلئے کی جاتی رہی؟ معلوم ہوا کہ یہ نزح وجدوجہد اور اتنی بڑی مشقت اس بیر کے نجس ہونے کی وجہ سے برداشت کی گئی۔

سوال (۵): ایک اور شبہ یہ ہے کہ بیر زمزم کو اللہ نے ایک خصوصیت عدمِ انقطاع کی عطا فرمائی ہے کہ اس کا ماء نیچے سے ختم ہی نہیں ہوتا۔ عبدالمطلب کو بشارت ملی کہ تَحْفِرُ بِيرًا لَا يَنْقَطِعُ۔ اب بظاہر اس کی اس خصوصیت لاینقطع اور نزح کے اس قصے میں تضاد معلوم ہوتا ہے اس کو کوئی کیسے تسلیم کرے۔ (لَایَنْقَطِعُ کا مطلب تو یہ ہے کہ اس کا ماء نیچے سے ختم ہی نہیں ہوگا۔ اور نزح کے واقعہ کا تقاضہ یہ ہے کہ وہ منقطع ہوگیا اور پانی ختم ہوگیا)

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ نزح کا فتوی بحسب طاقة البشرية تھا۔ اب نزح اور اس کی خصوصیت لَایَنْقَطِعُ میں تضاد ختم ہوگیا۔

الحاصل: یہ قصہ ہر طرح ثابت ہے۔ اور قلتین کی تحدید کی نفی کرنے کیلئے کافی شافی ہے۔

امام شافعیؒ کا مستدل: ترمذی کے صفحہ ۲۱ پر بَابٌ مِّنْهُ میں ہے: عَنْ اِبْنِ عُمَرَؓ قَالَ سَمِعْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ وَهُوَ يَسْئَلُ عَنِ الْمَاءِ يَكُوْنُ فِي الْفَلَاةِ مِنَ الْأَرْضِ وَمَا يَنُوْبُهُ مِنَ السِّبَاعِ وَالدَّوَابِّ قَالَ إِذَا كَانَ الْمَاءُ قُلَّتَيْنِ لَمْ يَحْمِلِ الْخَبَثَ. أَيْ لَا يَنْجُسُ كَمَا فِيْ رِوَايَةِ أَبِيْ دَاؤدَ۔ یہ امام شافعیؒ کا مستدل ہے اس کا نام "حدیث قلتین" ہے۔

جوابات من جانب الاحناف: اس مستدل کے احناف کی طرف سے مندرجہ ذیل جوابات دیئے گئے ہیں۔

الجواب الاول: یہ حدیث ضعیف بھی ہے اور مضطرب بھی۔ ضعیف تو اس طرح ہے کہ اس کی سند میں محمد بن اسحاق مشہور مختلف فیہ راوی ہے۔ محدثین نے فیصلہ کیا ہے کہ اس کی عن عن قبول نہیں اور یہاں یہ عن عن (سے روایت کر رہا) ہے اس لیے یہ ضعیف بن گئی۔

اضطراب: اس روایت میں تین اضطراب ہیں۔ سنداً، متناً، معناً۔

سند کا اضطراب: یہ ہے کہ کہیں محمد بن جعفر بن زبیر ہے۔ کہیں محمد بن عباد بن جعفر ہے۔ اسی طرح اس کا استاذ کہیں تو عبید اللہ بن عبداللہ بن عمرؓ ہے اور کہیں عبداللہ بن عبداللہ بن عمرؓ ہے۔

متن کا اضطراب: کسی روایت میں قلتین ہے کسی میں قُلَّتَيْنِ أَوْ ثَلٰثًا ہے کسی میں أَرْبَعِيْنَ قُلَّةً ہے کسی میں أَرْبَعِيْنَ دَلْوًا ہے کسی میں أَرْبَعِيْنَ غَرْبًا ہے۔

ڈول کے بارے میں اہل عرب کی اصطلاح:

اگر ڈول لبالب بھرا ہوا ہو تو اس کو غرب کہتے ہیں۔ اور اگر اس سے کم ہو تو دلو کہتے ہیں یہ تمام روایتیں فتح القدیر میں ابن ہمام

نے درج کی ہیں۔

معنی کا اضطراب: قلۃ کا معنی بھی متعین نہیں ہے۔کیونکہ قلۃ کے کئی معنی ہیں۔ رأس الجبل (پہاڑ کی چوٹی) قامت الانسان (قد آدم) جرّۃ (مٹکا) قِربۃ (مشکیزہ) اور کسی معنی کی تعیین پر کوئی قرینہ بھی نہیں ہے۔ (تو اس پر کیسے عمل کیا جا سکتا ہے) یہ معنیٰ اضطراب انتہائی اہم ہے۔

اعتراض من جانبهم: ۔ اس پر آگے سے شوافع کہتے ہیں کہ بعض غیر صحاح روایات میں ''مِنْ قِلَالِ حَجَرٍ'' کا لفظ آیا ہے پس اس سے معنی قلۃ کی تعیین ہوگئی اور یہ قِلَالِ حَجَرٍ عربوں کے ہاں جانے پہچانے تھے۔ چنانچہ حدیث معراج میں ہے کہ سدرۃ المنتہی کے پتوں کے بارے میں حضور ﷺ نے فرمایا فَإِذَا وَرَقُهَا كَآذَانِ الْفِيلِ وَنَبَقُهَا كَقِلَالِ حَجَرٍ ۔ مسلم ص ۹۱ پر صرف قلال کا ذکر ہے۔ تو دیکھیے تشبیہ ہی کے مقام میں چیز ذکر کی جاتی ہے جس کو مخاطب جانتا پہچانتا ہو اس لیے معنی اس کا متعین ہے اور اضطراب معنوی مرتفع ہے۔

اس کا جواب من جانبنا: یہ ہے کہ ''كَقِلَالِ حَجَرٍ'' کی زیادتی غیر ثابت ہے۔ ابن عدیؒ نے ذکر کیا ہے کہ یہ مغیرہ بن ثقلاب راوی کا لفظ ہے۔ اور اس کی طرف سے یہ اندراج ہے اور وہ خود منکر الحدیث تھا اور تشبیہ کا جواب یہ ہے کہ اس سے بھی قلالِ حجر کی تعیین نہیں ہوتی بلکہ یوں معلوم ہوتا ہے کہ عرب میں متعدد قلال چلتے تھے۔ سدرۃ المنتہیٰ کا پھل وہ بجائے کسی اور قلال کے قلالِ حجر کے ساتھ مشابہ تھا۔ فاين التعيين۔

الجواب الثانی علی تقدیر التسلیم: اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ قلہ سے حجر کا قلہ ہی مراد ہے۔ تو پھر بھی جہالت مرتفع نہیں ہوتی اس لیے کہ ضروری نہیں کہ حجر کے سارے قلے برابر ہوں کوئی صغیر ہوگا کوئی کبیر۔ اب یہ معلوم نہیں کہ یہاں کونسا مراد ہے۔ اگر کبیر بھی مراد ہو تو پھر بھی مسئلہ مشکل ہے کیونکہ اس قلۂ کبیرہ کی مقدار معلوم نہیں کہ وہ کتنا ہوتا تھا کتنا نہیں۔ مصنف نے جو نقل کیا ہے ''قَالُوا نَحْوًا مِنْ خَمْسِ قِرَبٍ'' تو یہ بھی مشکل ہے۔ اس لیے کہ قَالُوا کی ضمیر کا مرجع معلوم نہیں۔ اس کے علاوہ نحو کا لفظ اس عدد کی تعیین کی بجائے عدم تعیین پر دلالت کرتا ہے۔

پھر اس کے علاوہ قِرَبٌ قِرْبَةٌ کی جمع ہے بمعنی زق و مشکیزہ اور دنیا میں مشکیزے مختلف ہیں ایک گھی کا مشکیزہ ہوتا ہے اور ایک پانی کا ہوتا ہے۔ ان میں تفاوت ہوتا ہے۔ پھر پانی کے مشکیزوں میں تفاوت ہے۔ سقاقین کے ہاں پانی کا مشکیزہ اور ہوتا ہے۔ مسافر اپنے ساتھ سفر میں جو مشکیزہ رکھتا ہے وہ اور ہوتا ہے۔ کچھ معلوم نہیں کہ یہاں کونسا مشکیزہ مراد ہے اور کونسا مراد نہیں۔ پھر یہ بھی نقل کرتے ہیں قَالَ الشَّافِعِيُّ الْقِرْبَةُ مِائَةُ رِطْلٍ اس سے بھی کام نہیں چلتا۔ اس لیے کہ رطل میں تفاوت ہوتا ہے کوئی حجازی رطل ہے اور کوئی عراقی۔

الحاصل: قلتین کی مقدار کا نہ معلوم ہونا ایسی حقیقت ہے جس کا انکار نہیں کیا جا سکتا۔ اسی لیے یہ حدیث ضعیف سمجھی گئی ہے۔ ابن عبد البر نے تمہید میں اس کو ضعیف کہا ہے۔ قاضی اسماعیل بن اسحاق، ابو بکر بن عربی ان سب نے ضعیف کہا ہے۔ علی بن مدینی سے بدائع میں مذکور ہے ''حَدِيثُ الْقُلَّتَيْنِ لَمْ يَثْبُتْ''

صاحب ھدایہ نے ذکر کیا ہے کہ ابوداؤد نے اس حدیث کو ضعیف کہا ہے۔

شبہ: اس پر شبہ ہوا کہ سنن ابی داؤد میں تو کہیں بھی ابوداؤد کی طرف سے اس کی تضعیف مذکور نہیں ہے۔ تو صاحب ہدایہ کی ابوداؤد کی طرف نسبت کرنا واقعہ کے خلاف ہوگئی۔

جواب(۱): ہوسکتا ہے کہ ابوداؤد نے اپنی کسی اور تصنیف میں اس کو ضعیف کہا ہو۔

جواب(۲): اور یہ بھی ہے کہ ہدایہ کی عبارت میں ابوداؤد سے مراد ابوداؤد طیالسی ہوں نہ کہ ابوداؤد صاحب السنن۔

جواب(۳): ابوداؤد نے اپنی کتاب میں اس کی تضعیف کی تصریح تو نہیں کی لیکن حدیث کی سند پر ضعف کا حکم لگایا ہے۔ اور اس کی سند میں اضطراب کا ذکر کیا ہے۔ ابوداؤد کا اس کی سند میں اضطراب کو ذکر کرنے سے اس حدیث کے ان کے ہاں ضعیف ہونے کی علامت ہے۔

علاوہ ازیں ''إِذَا كَانَ الْمَاءُ قُلَّتَيْنِ'' میں الماء پر الف لام عہد کا ہے۔ مراد اس سے وہی ماء ہے جس کا سوال میں ذکر ہے۔ یعنی **ماء الفلات**۔ جو جنگل کے حوضوں میں باقی رہتا ہے۔ اور شوافع نے جو قلتین کی مقدار بتلائی ہے وہ تو ایک زمانہ بھر جنگل میں باقی نہیں رہ سکتی۔ جنگل میں باقی رہنے والے ماء پر یہ حدیث تب منطبق ہوگی جبکہ قلہ کا معنی **قامة الرجل** کریں یا **رأس الجبل** کریں۔

تقریر شوافع: آگے سے شوافع نے کہا ہوسکتا ہے کہ زمین پتھریلی ہو اور ہماری طرف سے بیان کردہ قلتین کی مقدار بھی ایک زمانہ بھر باقی رہ سکتی ہو۔

جواب: یہ تو محض ایک احتمال ہے اور عادت کے بھی خلاف ہے۔ پھر اس کو تسلیم کرنے کے بعد ہم کہتے ہیں کہ قلتین کا حکم تو معلوم ہوگیا کہ وہ نجس نہیں ہوگا۔ اور اس قلتین سے زائد اور کم کا کیا حال ہوگا۔ اس حدیث سے تو کچھ معلوم نہیں ہوتا۔ اور شوافع جو زائد کو طاہر اور قلتین سے کم پانی کو نجس بتلاتے ہیں وہ مفہوم مخالف کی وجہ سے نجس بتلاتے ہیں۔ اور ہم حنفی لوگ تو مفہوم مخالف کے قائل ہی نہیں تو پھر یہ حدیث ہمارے خلاف کیسے حجت ہوگی۔ اس کے علاوہ بعض دفعہ کلام کے اندر قیود احتراز کیلئے ذکر کی جاتی ہیں اور بعض دفعہ وہ قیود واقعی ہوتی ہیں اور جواب کو سوال کے مطابق بنانے کیلئے ہوتی ہیں احتراز مقصود نہیں ہوتا۔ اس کی بہت سی امثلہ ہیں جیسے قرآن میں ہے ''وَلَا تَقْتُلُوْا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ ''۔ اب اس کا یہ مطلب نہیں کہ املاق کے علاوہ کسی اور وجہ سے قتل اولاد جائز ہے۔ تو یہاں **خشية املاق** کی قید بیان واقع کیلئے ہے احتراز کیلئے نہیں۔ ہر قید دنیا میں احترازی نہیں ہوتی۔ پھر خود شوافع تصریح کرتے ہیں کہ مفہوم مخالف وہاں چلتا ہے جہاں شرط وقید کا کوئی اور فائدہ ظاہر نہ ہو۔ تو کیا بعید ہے کہ قلتین کی قید بھی ایسی ہی ہو۔

یہ سب کچھ تسلیم کرنے کے بعد پھر ہم کہتے ہیں کہ ہم نے اور ہمارے بزرگوں نے تجربہ کیا کہ قلتین کی مقدار زمین پر گرائی۔ اور اس کو ایک طرف سے حرکت دی تو اس کی دوسری جانب نے حرکت نہیں کی۔ تو اس لحاظ سے یہ ہمارے قاعدے کی رو سے بھی نجس نہ ہوا بلکہ غدیر عظیم کی صورت اختیار کر گیا تو یہ حدیث ہمارے خلاف ہونے کی بجائے ہمارے موافق ہے؟

صاحب ہدایہ کا پہلا جواب:

تو ماقبل صفحہ میں گذرا کہ یہ حدیث قلتین ضعیف ہے۔

صاحب ہدایہ کا دوسرا جواب:

انہوں نے دوسرا جواب اس حدیث کا یہ دیا ہے کہ (لَمْ يَحْمِلِ الْخَبَثَ) کا معنی ہے يَضْعَفُ عَنْ اِحْتِمَالِ النَّجَاسَةِ فَيَكُوْنُ نَجَسًا۔ کہ نجاست کو اٹھانے سے ضعیف ہو جاتا ہے اور نجس ہو جاتا ہے۔ گویا شوافع کی دلیل انہی کے خلاف ہوگئی۔

ابن ہمامؒ کا اس جواب پر رد:

ابن ہمام نے اس پر یہ عجیب اعتراض کیا ہے کہ ہم استفسار کرتے ہیں کہ اس کا مفہوم مخالف معتبر ہوگا یا نہیں۔ اگر کہو کہ اس کا مفہوم مخالف معتبر ہے یعنی جب ماء قلتین سے زیادہ ہو پھر تو وہ نجس نہیں ہوتا تو اے حنفیو! یہ تمہارے مذہب کی خلاف ہے کیونکہ یہ توقیت ہوگئی اور تم توقیت کے قائل نہیں ہو۔ اور اگر اس کے مفہوم مخالف کا اعتبار نہیں ہے تو پھر نبی ﷺ کا جواب ناتمام ہوگا۔ کیونکہ اس کے پاک ہونے کا مدار معلوم نہیں ہوگا اور یہ شانِ انبیاء کے خلاف ہے۔ پس مناسب ہے کہ اس جوابِ ثانی کی بجائے اول جواب پر ہی اکتفاء کیا جائے کہ حدیث قلتین ضعیف ہے۔ ابن الھمام کی یہ تردید صاحب ہدایہ کے جواب پر نئی بحث تھی۔

قدیم بحث علی جواب صاحب ہدایۃ:

یہ ہے کہ ''لَمْ يَحْمِلِ الْخَبَثَ'' کے لفظ میں دو معنوں کا احتمال ہے۔ ایک وہ معنی جو شوافع کے ہاں مختار ہے۔ اور ایک وہ معنی جس کو صاحب ہدایہ بیان کررہے ہیں۔ لیکن ایسے تردد کی صورت میں کوئی مرجح تلاش کرنا ہوگا تو ہمارے پاس مرجح موجود ہے۔ اور وہ ابوداؤد کی دوسری روایت ہے جس میں ''لَايَنْجُسُ'' کا لفظ ہے۔ اور تمہارے پاس (اپنے معنی پر) کوئی مرجح موجود نہیں ہے۔

جواب: (اس قدیم بحث کا جواب یہ ہے) کہ صاحب ہدایہ کے جواب کی رو سے إِذَا كَانَ الْمَاءُ قُلَّتَيْنِ فِي الْقِلَّةِ مراد لینا پڑتا ہے (یعنی جب پانی کم ہوتے ہوتے قلتین رہ جائے تو فَيَكُوْنُ نَجَسًا) اور صحابہ ؓ کے سوال میں ''فی الفلات'' کے لفظ کا مذکور ہو جانا اس کی موافقت کرتا ہے اس لیے کہ فلات کا ماء یوماً فیوماً کم ہوتا رہتا ہے بخلاف شوافع کے معنی کے کہ سوال میں ''فِي الْفُلَاتِ'' کا لفظ ان کے معنی کی موافقت نہیں کرتا کیونکہ ان کے معنی کی رو سے إِذَا كَانَ الْمَاءُ قُلَّتَيْنِ فِي الْكَثْرَةِ مراد لینا پڑتا ہے (یعنی جب ماء بڑھتے بڑھتے قلتین سے زیادہ ہو جائے تو لَايَنْجُسُ) تو اس طرح صاحب ہدایہ کا جواب ترجیح پا جاتا ہے۔

باقی لَايَنْجُسُ والی روایت کا جواب یہ ہے کہ یہ ایک خارجی چیز ہے اگر کسی خارجی چیز سے دو معنوں میں سے ایک معنی متعین کیا جاسکتا ہے تو پھر ہمارے لیے بھی یہ بات جائز ہونی چاہیے کہ ہم بھی کسی خارجی امر سے اپنے معنی کی تعیین وتائید

کر سکیں اور وہ یہ ہے۔

صاحب ہدایہ کے جواب کا مقصد یہ ہے کہ ماء کی طہارت ونجاست کا مسئلہ بڑا اہم ہے۔توقیت وعدم توقیت کا فیصلہ کسی مضبوط دلیل سے کیا جانا چاہیے اس میں عموم بلویٰ ہے اگر قلتین کی کوئی توقیت تھی تو بیسیوں صحابہ اس کو نقل کرتے نہ یہ کہ صرف ایک حضرت ابن عمرؓ نقل کرتے۔پس یَضْعَفُ عَنْ اِحْتِمَالِ النَّجَاسَةِ کا مطلب یہ ہے کہ یَضْعَفُ عَنْ اِحْتِمَالِ النَّجَاسَةِ أَنْ یَّثْبُتَ بِهٖ تَوْقِیْتُ الْقُلَّتَیْنِ وَیُؤَیَّدَ بِهٖ (کہ یہ حدیث اس سلسلے میں ضعیف ہے کہ توقیت القلتین کو اس کے ذریعے متعین کیا جا سکے۔

الحاصل: اس طرح صاحب ہدایہ کا جواب بحال ہو سکتا ہے واللہ اعلم بحالہ۔

بَابُ كَرَاهِيَةِ الْبَوْلِ فِي الْمَاءِ الرَّاكِدِ

﴿ص ۲۱﴾ حَدَّثَنَا مَحْمُوْدُ بْنُ غَيْلَانَ ...... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ؓ :لَايَبُوْلَنَّ أَحَدُكُمْ فِي الْمَاءِ الدَّائِمِ

امام شافعیؒ وامام مالکؒ کے نزدیک اگر ماء دائم قلیل ہو تو یہ نہی تحریم کیلئے ہے اور اگر ماء دائم کثیر ہو تو تنزیہ کیلئے ہے۔
احنافؒ کے نزدیک یہ نہی مطلقاً تحریم کیلئے ہے۔قلیل ہوگا تو بالفعل نجس ہوجائے گا کثیر ہوگا تو مآلاً نجس ہوجائے گا (کہ بار بار بول کرنے سے ایک وقت آئے گا کہ بول اس پر غالب آجائے گا۔ فیکون نجسا)

ثُمَّ یَتَوَضَّأُ مِنْهُ:

بعض روایتوں میں یہاں ثُمَّ یَغْتَسِلُ مِنْهُ ہے۔اور بعض میں دونوں لفظ ہیں اور بعض روایتوں میں ان دونوں لفظوں میں سے کوئی بھی نہیں۔

پھر یتوضأ پر یا تو رفع ہے اور یہ خبر ہے مبتدا محذوف کی أیْ ثُمَّ هُوَ یَتَوَضَّأُ مِنْهُ ۔ اور ثُمَّ استبعادیہ ہے جیسے اس مثال میں ''لَایَضْرِبُ عَوْرَتَهٗ ضَرْبَ الْأَمَةِ ثُمَّ یُضَاجِعُهَا أَیْ ثُمَّ هُوَ یُضَاجِعُهَا'' . ثم استبعادیہ ہے۔

یا اس یَتَوَضَّأُ پر نصب ہے اور ثُمَّ کے بعد أنْ مقدر ہے أیْ ثُمَّ أَنْ یَّتَوَضَّأَ مِنْهُ ۔ اور یہ ایسے ہے جیسے لَا تَأْكُلِ السَّمَکَ وَ تَشْرَبَ اللَّبَنَ۔تو یہاں ان مقدر ہے۔

یا اس یتوضأ پر جزم ہے اور اس کا عطف ہے یبولنّ کے محل پر اور محل اس کا مجزوم ہے لہٰذا یہ بھی مجزوم ہوگا۔

فائدہ: الحاصل اس مسئلہ میں تین مختلف مذاہب ہیں مالکؒ کا مستدل پہلے باب میں، شوافعؒ کا مستدل دوسرے باب میں حدیث قلتین ہے۔اور احنافؒ کا مستدل تیسرے مذکورہ بالا باب (بَابُ كَرَاهِيَةِ الْبَوْلِ فِي الْمَاءِ الرَّاكِدِ میں حدیث نَهْيِ عَنِ الْبَوْلِ فِي الْمَاءِ الدَّائِمِ) میں ہے۔احناف کی طرف سے مخالفین کے مستدلات کے جوابات مع ادلہ مفصل طور پر ماقبل کی طویل تقریر سے واضح ہیں۔ من شاء فلینظر هناک۔ واللہ اعلم بحال هذا التقریر

بَابُ مَا جَاءَ فِيْ مَاءِ الْبَحْرِ أَنَّهُ طُهُوْرٌ

معنی بحر: بحر کا معنی اَلْمَاءُ الْمَالِحُ (آبِ شور) بھی ہوتا ہے اور اَلْمَاءُ الْعَرِيْضُ الطَّوِيْلُ الْعَمِيْقُ بھی ہوتا ہے مَالِحًا كَانَ أَوْ عَذْبًا۔ اگر دونوں کیلئے وضع ہے تو پھر مشترک بن جائے گا۔ اور اگر ایک کے لیے وضع ہے اور ایک میں بغیر وضع کے استعمال ہے تو حقیقت و مجاز بن جائے گا۔

الحاصل: یہاں پر بحر سے مراد معنی اول اَلْمَاءُ الْمَالِحُ (آبِ شور) ہے۔

﴿ص ۲۱﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ عَنْ مَالِكٍ الخ. سَأَلَ رَجُلٌ الخ:

یہ رجل کوئی اہل سفن میں سے تھا۔

إِنَّا نَرْكَبُ الْبَحْرَ: أَیْ مَرَاكِبَ الْبَحْرِ وَ سُفُنَهُ وَنَحْمِلُ مَعَنَا الْقَلِيْلَ مِنَ الْمَاءِ:

اس سے اَلْمَاءُ الْعَذْبُ مراد ہے۔ یعنی جب ہم بحری سفر پر ہوتے ہیں تو اپنے ساتھ کھانے پینے کی ضروریات کے سلسلے میں تھوڑا سا میٹھا پانی ساتھ رکھتے ہیں اب ہم اس کے ساتھ وضو، غسل وغیرہ کرلیں تو ہم پیاسے مرجائیں گے۔ ایسی حالت میں اَفَنَتَوَضَّأُ مِنَ الْبَحْرِ۔

ما الوجه لسوال السائل: یعنی سائل کے اس سوال کا منشاء کیا ہوا؟ اس نے یہ سوال کیوں کیا؟ تو اس کی کئی وجہیں ہیں

وجه (۱): صحابہ نے سنا ہوا تھا کہ تَحْتَ الْبَحْرِ نَارٌ'' وَتَحْتَ النَّارِ بَحْرٌ۔ چونکہ غضب الرب کے مزان میں داخل ہونا مناسب نہیں اس لیے سوال کیا کہ ہمارے لیے اس کا استعمال یجوز ہے یا لا یجوز۔

وجه (۲): صحابہ عام طور پر جس پانی کو وضو، غسل میں استعمال کرتے تھے چونکہ اس ماء البحر کو لونا، طعماً و ریحاً اس سے مختلف دیکھا۔ اور قرآن میں طہور کا اطلاق اسی عام استعمال ہونے والے ماء پر آیا ہے نہ کہ اس ماء البحر پر۔ اس لیے اس ماء البحر کی طہوریت میں اشتباہ ہوا اس لیے سوال کردیا۔

وجه (۳): بحر میں بحری جانور بے شمار ہوتے ہیں۔ اسی میں بول و براز کرتے ہیں اسی میں وہ مرتے بھی ہیں۔ تو صحابہ نے یہ خیال کیا کہ جیسے وقوع نجاست فی البیر سے بیر نجس ہوجاتا ہے تو شاید یہ بھی نجس ہو اس لیے سوال کردیا۔

فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ هُوَ الطُّهُوْرُ مَاءُهُ:

اس میں هو مبتدا ہے اور الطهور کا فاعل ماءہ ہے اور صفت اپنے فاعل سے ملکر مبتدا کی خبر ہے۔ یعنی حضور ﷺ نے یہ جواب دیا کہ بحر کا ماء طاہر ہے۔

اشکال: خبر معرف باللام ہے۔ اس سے (تو) حصر کا فائدہ حاصل ہوگا۔ ''أَیْ لَا طُهُوْرَ إِلَّا مَاءُهُ''۔ (کہ صرف بحر ہی کا ماء طاہر ہے) جبکہ یہ تو خلافِ واقعہ ہے۔ اس لیے کہ ماء البحر کے علاوہ اور میاہ بھی تو طہور ہیں؟

الجواب الاوّل: خبر پر الف لام ہمیشہ حصر کیلئے نہیں ہوتا بلکہ کبھی مبالغہ کیلئے بھی ہوتا ہے اور یہاں پر الف لام مبالغہ کیلئے ہے یعنی ماء البحر کی طہوریت میں جب مبالغہ ظاہر کرنا تھا تو خبر پر الف لام لے آئے۔

الجواب الثاني: اگر تسلیم کرلیں کہ یہ الف لام حصر کیلئے ہے تو پھر یہ حصر اضافی ہے حقیقی نہیں ہے۔ اور حصر اضافی نفی ما ظننہ المخاطب کے اعتبار سے ہوتا ہے۔ مخاطب کو غیر ماء البحر کی طہوریت کا فقط ظن تھا۔ اس کو هُوَ الطُّهُوْرُ مَاءُهٗ کہہ کر رفع کردیا أیْ مَائُهٗ أیْضًا طَاهِرٌ۔ (کہ دوسرے میاہ کی طرح ماء البحر بھی طاہر ہے) گویا یہ قصر افراد کے قبیل سے ہے۔

اشکال: پھر سوال ہوا کہ حضور ﷺ کو نعم کے ساتھ جواب دے دینا چاہیے تھا کیونکہ یہ مختصر جواب تھا۔ اور هُوَ الطُّهُوْرُ مَاءُهٗ کے ساتھ جواب میں تو ایجاز کی بجائے اطناب ہے؟

جواب: یہ ہے کہ اگر نعم کے ساتھ جواب دیتے تو پھر ماء البحر کی طہوریت حالتِ ضرورت کے ساتھ مختص ہوجاتی چونکہ سوال میں حالتِ ضرورت کا ذکر ہے۔ اس لیے یہ طویل جواب اختیار فرمایا تا کہ مخاطب کو اس کے علی الاطلاق طہوریت کا علم ہوجائے۔ (کہ مطلقاً ماء البحر طاہر ہے خواہ تمہیں ضرورت ہو یا نہ ہو) واللّٰہ اعلم۔

الحاصل: ماء البحر طاہر وطہور ہے۔ ہر حال میں اس کو استعمال کرنا جائز ہے۔ ضرورت ہو تب بھی نہ ہو تب بھی۔

وَالْحِلُّ مَيْتَتُهٗ:

سوال: سائل نے اس جملۂ ثانیہ (وَالْحِلُّ مَيْتَتُهٗ) کے بارے میں سوال نہیں کیا تھا تو جواب میں اس کو کیوں ذکر کیا گیا؟

اس کے متعدد جواب دیئے گئے ہیں۔

الجواب الاوّل: حضور ﷺ نے جب دیکھا کہ سائل کو ماء البحر کی طہوریت میں تردد ہے تو حیوانات البحر میں بھی تردد ہوگا۔ أَحَلَالٌ أَمْ حَرَامٌ۔ تو شفقة علیه جواب میں اس کو بھی ذکر فرمادیا۔

الجواب الثاني: حضور ﷺ کا اپنے جواب سے ماء البحر کی طہوریت کو بیان کرنے کے ساتھ ساتھ منشاء تردّد کو بھی رفع کرنا مقصد ہوا ہے۔ وہ اس طرح کہ میتات بحر حلال ہیں اور حلال طاہر ہوتا ہے پھر ان کے فی البحر ہونے میں کیا حرج ہے۔ اس لیے یہ جملہ جواب میں بڑھادیا تا کہ بیان طہوریت کے ساتھ ساتھ منشاء تردد بھی حل اور رفع ہوجائے۔

☆...... یا حَلَّ یہاں بمعنی حلال ہونے کی بجائے بمعنی طاہر کے ہے۔ اور حل بمعنی طاہر دوسری حدیثوں میں استعمال ہے جیسے ترمذی صفحہ ۲۳ پر العرف الشذی کی پانچویں سطر میں حضرت صفیہؓ کے بارے میں آتا ہے حَلَّتْ فِي الصَّهْبَاءِ أَيْ طَهُرَتْ مِنَ الْحَيْضِ اب تو اور اچھے طریقے سے مشکل حل ہوجاتی ہے۔

حیوانات بحر کے حلال وحرام ہونے کے بارے میں مذاہب:۔

عندالاحناف سوائے سمک کے سب حرام ہیں۔

عندالمالکؒ سب حیوانات بحر حلال ہیں۔

عندالاحمد تمساح اور ضفدع کے ماسواسب حلال ہیں۔

عندشوافع: اس میں تین قول ہیں ایک قول احناف کے موافق ہے اور ایک قول احمدؒ کے موافق ہے۔اور ایک قول میں تفصیل ہے کہ بحری جانور کی نظیر برّی میں جو حلال ہے وہ بحر میں حلال ہے۔اور برّ میں جو حرام ہے وہ بحر میں بھی حرام ہے۔ جیسے برّی بکری حلال ہے بحری بکری بھی حلال ہوگی اور برّی انسان حرام ہے تو بحری انسان بھی حرام ہوگا۔اور وہ بحری جانور جس کی برّی میں نظیر نہیں ہے وہ بھی حلال ہے۔

دلیل حِلّت: (۱) اَلْحِلُّ مَیْتَتُهٗ۔اس میں میتہ کی اضافت استغراق کیلئے ہے اس کا معنی یہ ہوگا کہ تمام میتات بحر حلال ہیں۔

(۲) اُحِلَّ لَكُمْ صَیْدُ الْبَحْرِ اَیْ مَصِیْدُهٗ (شکار کیا ہوا) جو جانور بھی تم بحر سے پکڑو وہ حلال ہے معلوم ہوا سب بحری جانور حلال ہیں۔

دلیلِ حرمت: (۱) قرآن میں ہے حُرِّمَتْ عَلَیْكُمُ الْمَیْتَةُ۔یہ میتہ مطلق ہے۔ برّیةً کَانَ او بحریةً۔اس سے بحری تمام میتات کی حرمت ثابت ہوئی۔

(۲) وَیُحَرِّمُ عَلَیْهِمُ الْخَبَائِثَ. وَكُلُّهَا خَبَائِثُ سِوَا السَّمَكِ۔سمک کے علاوہ سب جانور خبائث ہیں۔لہٰذا سمک کے علاوہ تمام جانور حرام ہیں۔

جوابات دلائل حِلّت: (۱) اَلْحِلُّ مَیْتَتُهٗ کا جواب یہ ہے کہ یہ اضافت استغراق کیلئے تب ہوتی ہے جبکہ مضاف جمع ہو۔اگر مضاف مفرد ہو تو پھر اضافت استغراق کیلئے نہیں ہوتی بلکہ اس کا مدلول ثُبُوْتُ الْحُكْمِ لِلْجِنْسِ اَیْ مُطْلَقِ الشَّیْ اور مُطْلَقُ الشَّیْءِ یَتَحَقَّقُ بِتَحَقُّقِ فَرْدٍ مَّا۔اور وہ فرد سمک ہے جیسا کہ ابن ماجہ باب الکبد والطحال ص ۲۳۸ کی روایت سے اس کی تعیین ہوگئی وہ روایت یہ ہے۔ عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عُمَرَ رضی اللہ عنہ اَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ قَالَ اُحِلَّتْ لَنَا مَیْتَتَانِ وَ دَمَانِ فَاَمَّا الْمَیْتَتَانِ فَالْحُوْتُ وَالْجَرَادُ وَ اَمَّا الدَّمَانِ فَالْكَبِدُ وَالطِّحَالُ

(۲) اگر تسلیم کرلیں کہ استغراق ہی کیلئے یہ اضافت ہے تو پھر حل بمعنی حلّت نہیں بلکہ حل بمعنی طہارت ہے۔ اذا جاء الاحتمال فلا استدلال۔

احل لکم صید البحر کا جواب: یہ ہے کہ صَید سے مراد اصتیاد ہے نہ کہ مصید کیونکہ صَید معنی مصدری میں حقیقت ہے اور مصید والے معنی میں مجاز ہے تو معنی حقیقی کو چھوڑ کر معنی مجازی کی طرف ذھاب کرنا بغیر ضرورت کے درست نہیں۔

حاصلِ آیت یہ ہے کہ حالتِ احرام میں تمہارے لیے بحر کا اصتیاد حلال ہے اور اس پر مزید قرینہ یہ ہے کہ یہ حُرِّمَ عَلَیْكُمْ صَیْدُ الْبَحْرِ کے مقابلے میں ہے کہ حالتِ احرام میں برّ کا اصتیاد حرام ہے۔مصید کے بارے میں نہیں بتلایا جارہا۔

علاوہ ازیں کسی حدیث میں ذکر نہیں کہ کسی صحابی نے سمک کے علاوہ کوئی بحری جانور حلال سمجھا ہو اور اس کو کھایا ہو۔اگر یہ حلال ہوتے تو اس قسم کے بیسیوں (۲۰) واقعات احادیث میں مذکور ہوتے (حالانکہ ایسا کہیں بھی مذکور نہیں) معلوم ہوا بحری جانور سوائے سمک کے حلال نہیں۔

اعتراض: اس پر آگے سے کہا جاتا ہے کہ عنبر والا واقعہ تمہیں یاد نہیں (کیا وہ عنبر بحری جانور نہیں تھا جس کو کئی دن تک صحابہ کھاتے رہے)؟

جواب: وہ عنبر سمک ہی کی ایک قسم ہے قرینہ اس کا یہ ہے کہ بعض روایتوں میں عنبر کی بجائے حوت کا لفظ آیا ہے معلوم ہوا کہ سمک ہی حلال ہے کوئی اور جانور حلال نہیں۔

سمک طافی کی حلّت وحرمت کا مسئلہ:

سمک طافی اس کو کہتے ہیں جو بحر کی گرمی سردی سے مر کر پانی کی سطح پر تیر رہی ہو۔

عندالاحناف: سمک طافی حرام ہے۔

عندالشوافع: حلال ہے۔اور دلائل یہ ہیں۔

دلیل شوافع (۱): اَلْحِلُّ مَیْتَتُهٗ۔

جواب: یہ ہے کہ یہاں میتہ بمعنی غیر مذبوح ہے گویا یہاں تخصیص در تخصیص ہوگئی۔ میتہ کی پہلے تو سمک کے ساتھ تخصیص کی پھر سمک میں سے سمک غیر مذبوح کی تخصیص کردی گئی۔

دلیل (۲): اثر ابی بکر ؓ ہے اَلطَّافِیْ حَلَالٌ۔

جواب: یہ ہے کہ اثر ابی بکر ؓ مضطرب اللفظ ہے جیسا کہ ترمذی ص ۲۳ پر العرف الشذی کی آٹھویں سطر میں ہے وَأَثَرُ أَبِیْ بَکْرِ نِ الصِّدِّیْقِ ؓ فِی الطَّافِیْ مُضْطَرِبُ اللَّفْظِ۔ فَلَا یَکُوْنُ حُجَّةً۔ باقی سمک میں سے سمک غیر طافی کی تخصیص کی دلیل ابن ماجہ بَابُ الطَّافِیْ مِنْ صَیْدِ الْبَحْرِ میں ص ۲۳۴ پر حدیث جابر ؓ ہے۔ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِاللّٰهِ ؓ قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ مَا أَلْقَی الْبَحْرُ أَوْ جَزَرَ عَنْهُ (أَیْ جَفَّتْ عَنْهُ الْبَحْرُ) فَکُلُوْهُ وَمَا مَاتَ فِیْهِ فَطَفٰی فَلَا تَأْکُلُوْهُ۔

اس پر شوافع کا اعتراض یہ حدیث حضرت جابر ؓ پر موقوف ہے نہ کہ مرفوع فلایکون دلیلٌ لکم۔

جواب: یہ ہے کہ صحابی کا قول غیر مدرک بالقیاس میں حکماً مرفوع ہوتا ہے۔

آخری بات: سمک طافی کے بارے میں یہ ہے کہ جب حلت وحرمت دونوں طرح کے دلائل جمع ہوگئے تو ترجیح حرمت کے دلائل کو ہوگی۔پس طے یہ پایا کہ سمکِ طافی حرام ہے۔

بَابُ التَّشْدِیْدِ فِی الْبَوْلِ

﴿ص ۲۱﴾ حَدَّثَنَا هَنَّادٌ وَقُتَیْبَةُ وَأَبُوْ کُرَیْبٍ ...... عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ ؓ فَقَالَ إِنَّهُمَا یُعَذَّبَانِ:

ضمیر کا مرجع صاحبهما ہے اگر چہ یہ ماقبل میں صراحةً مذکور نہیں لیکن مفہوم من المقام ہے۔ جیسے حَتّٰی تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ میں ضمیر کا مرجع مفہوم من المقام ہے۔ اِذْ عُرِضَ عَلَیْهِ الصَّافِنَاتُ الْجِیَادُ یہ وہ عبارت ہے جس سے مرجع مفہوم ہے۔

☆...... ان دو کے بارے میں اختلاف ہے کہ یہ مُسْلِمِیْنِ عَاصِیِیْنِ کی قبریں تھیں یا کافرین کی۔ تو اس میں دونوں طرح کے قول ہیں اگر کافرین کی ہوں تو اس پر۔

سوال(١): یہ ہوگا کہ ان کے عذاب کی بڑی وجہ تو انکا کفر ہونا چاہیے نہ کہ یہ ذنوب جن کا حدیث میں ذکر ہے۔

جواب: یہ ہے کہ ان کے عذاب کی وجہ انکا کفر بھی ہے اور یہ گناہ بھی ہیں وَلَا مُزَاحَمَةَ فِي الْأَسْبَابِ۔

سوال(٢): اگر وہ کافر تھے تو پھر ان کے لیے تخفیف عذاب کی دعا کرنا صحیح معلوم نہیں ہوتا؟ قرآن میں تو اس سے منع آئی ہے؟

جواب: ممکن ہے کہ یہ قصہ اس منع سے قبل کا ہو۔

اور اگر یہ قبریں مسلمانوں کی ہوں تو پھر ان سوالوں میں سے کوئی سوال بھی وارد نہیں ہوگا اسی لیے حافظؒ نے اسی دوسرے قول کو ترجیح دی ہے۔

وَمَا يُعَذَّبَانِ فِيْ كَبِيْرٍ:

سوال(١): اس پر سوال ہوتا ہے کہ جب ان کا کبیرہ گناہ نہیں تھا تو پھر ان کو عذاب کیوں ہو رہا تھا؟

سوال(٢): یہ ہوتا ہے کہ دوسری روایت میں ہے بَلٰى وَ إِنَّهُ فِيْ كَبِيْرٍ۔ تو نفی اور اثبات کی دونوں روایتوں میں تعارض ہوگیا۔

جواب (١): ان دونوں کا جواب اس طرح ہے کہ اس حدیث میں کبیر کا معنیٰ "اَلذَّنْبُ الْكَبِيْرُ" ہے لیکن نفی ان کے گمان کے اعتبار سے ہے (وہ یہ سمجھتے تھے کہ یہ کبیرہ گناہ نہیں ہیں) لہٰذا دونوں سوال ختم ہوگئے۔

جواب(٢): کبیرہ سے مراد یہاں شاق ہے أَيْ مَا يَكُوْنُ الْاِجْتِنَابُ عَنْهُ كَبِيْرًا وَ شَاقًّا عَلَيْهِمَا . یعنی اس کبیرہ گناہ سے بچنا ان کے لیے کوئی کبیر و شاق نہیں تھا۔ لہٰذا دونوں اشکال ختم ہوگئے۔

جواب (٣): پہلے حضور ﷺ کو ان کے اس ذنب کے کبیرہ ہونے کا علم نہیں تھا، جب آپ ﷺ کو اس کے کبیرہ ہونے کا علم ہوگیا تو پھر آپ ﷺ نے اثبات فرمادیا۔ فلا اشکال۔

أَمَّا هٰذَا فَكَانَ لَا يَسْتَنْزِهُ:

یہاں تین طرح کے لفظ ہیں (١) لَا يَسْتَتِرُ اور بعض روایتوں میں لَا يَسْتَنْزِهُ کا لفظ ہے اور بعض میں لَا يَسْتَبْرِءُ مِنْ بَوْلِهٖ کا ہے۔ دوسرے اور تیسرے لفظ کا معنیٰ تو واحد ہے اور پہلے لفظ کے دو معنیٰ ہو سکتے ہیں۔

(١) استتار عن البول بمعنی حفظ عنہ (بول سے حفاظت نہیں کرتا تھا)

(٢) استتار لدی البول عن الناس (کہ جب بول وغیرہ کرے تو لوگوں سے پردہ نہ کر کے بیٹھے) اگر اس لفظ اول کو دوسرے معنی پر محمول کرتے ہیں تو گو مطلب پھر بھی صحیح ہو جاتا ہے لیکن الفاظ مختلفہ کا توافق حاصل نہیں ہوتا۔ اس لیے اس لفظ اول کو اس کے معنی اوّل پر محمول کرنا زیادہ بہتر ہے تاکہ الفاظ مختلفہ میں توافق حاصل ہو جائے۔

وَأَمَّا هٰذَا فَكَانَ يَمْشِيْ بِالنَّمِيْمَةِ:

نمیمة کہتے ہیں نَقْلُ الْحَدِیْثِ لِأَجْلِ الْفَسَادِ۔ اب اس پر بحث ہوئی ہے کہ چغلخوری کی یہ تفصیل اجمال پر کیسے منطبق ہے؟ اجمال سے تو معلوم ہوا تھا کہ ان کا ذنب کبیرہ ہے۔ تفصیل بظاہر اس کے خلاف معلوم ہو رہی ہے۔ کیونکہ تفصیل سے تو یہ صغیرہ معلوم ہوتے ہیں؟

اس کا حل: بعض نے اس کا حل یہ بتلایا ہے کہ اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ دونوں ذنب اپنی ذات کے اعتبار سے صغیرہ ہیں مگر اپنے فساد و نتائج کے اعتبار سے کبیرہ ہیں۔ لیکن **حضرت شاہ صاحبؒ** فرماتے ہیں کہ اس تکلف میں پڑنے کی ضرورت نہیں کیونکہ لفظ کانؔ آیا ہوا ہے جس سے استمرار و دوام معلوم ہوتا ہے اور صغیرہ پر مداومت و اصرار کرنے سے وہ بھی کبیرہ بن جاتا ہے۔ لہٰذا اب بھی تفصیل اجمال کے مطابق ہوگئی۔ واللہ اعلم۔

☆...... یہ حدیث یہاں تو مختصر ہے مسلم شریف میں اپنی پوری تفصیل کے ساتھ ذکر ہے اس میں ہے کہ حضور ﷺ نے یہ فرمانے کے بعد ایک جریدہ طلب فرمائی اس کو شق (چیرا) کیا اس کے ایک حصہ کو ایک قبر پر اور دوسرے حصے کو دوسری قبر پر گاڑ دیا اور پھر فرمایا کہ لَعَلَّهٗ یُخَفَّفُ (أَیِ اللّٰهُ أَوِ الْعَذَابُ) عَنْهُمَا مَا لَمْ یَیْبَسَا۔ جب تک کہ یہ خشک نہ ہوں۔ عذاب میں تخفیف ہوتی رہے گی۔ اس پر

سوال: یہ ہے کہ اس جملہ (لعلّه الخ) کا کیا مطلب ہے؟

تقریر البعض: بعض نے کہا کہ ان سے تخفیف عذاب کی وجہ ان جریدتین کا سبز ہونا تھا۔ کیونکہ سبز چیز اللہ کی تسبیح کرتی ہے۔ اور تسبیح کی وجہ سے عذاب میں تخفیف کی توقع ہے۔ بعض نے کہا کہ تخفیف عذاب کی یہ کوئی وجہ نہیں تھی بلکہ نبی ﷺ نے تخفیف عذاب کی دعاء فرمائی۔ اور وہ ان کے خشک ہونے کے وقت تک قبول کرلی گئی۔ پس اس سے معلوم ہوا کہ یہ جو لوگوں کا ذہن بنا ہوا ہے کہ قبروں پر سرسبز ٹہنیاں ڈالنے سے قبر والوں کو کوئی فائدہ ہوتا ہے یہ مطلقاً صحیح نہیں ہے۔ (اس کو قانون بنا لینا یہ صحیح نہیں) کیونکہ دونوں طرح کے قول ہیں کہ فائدہ ہوتا بھی ہے اور نہیں بھی ہوتا۔ والدین کی قبروں پر اور بزرگوں کی قبروں پر پھولوں کی چادریں چڑھانا اور اس کا اہتمام کرنا اور اس میں شرکت کرنا یہ سب حماقت ہے۔ لا اصل لهٗ فی الدین۔ یہ شرک کو ملمع کرنا ہے (اللہ ہم سب کا توحید پر خاتمہ فرمائے آمین) توحید کامل وہی ہوگی جو قرآن سے حاصل ہوگی۔ اس کے حصول کا صرف ایک ہی طریقہ ہے کہ قرآن پڑھو اور پڑھاؤ قرآن کے درس و تدریس کو زندگی کا مشن بناؤ تو تم اس مقصد کو حاصل کرنے میں کامیاب ہو جاؤ گے۔ قرآن سے بہتر شرک کی بیخ کنی کرنے والی کوئی چیز نہیں اس سے توحید کی تکمیل ہوتی جائے گی۔

تمنّی، غرور، رجاء میں فرق:

یہ فرق اس لیے ذکر کر رہا ہوں کہ لعلّ کا لفظ تمنی، ترجّی کیلئے ہے۔ تو اس موقع پر غرور، تمنّی اور رجاء میں فرق سمجھنا ضروری ہے۔

☆...... کسی کام کے تمام اسباب و سامان مطلوبہ کے جمع کیے بغیر امید رکھنا کہ یہ کام ہو جائے گا یہ **غرور** ہے۔ کسی کام کے ہونے کے تمام سامان کو جمع کرلیا جائے لیکن ان کو استعمال نہ کیا جائے یہ **تمنّی** ہے۔ اور کسی کام کے ہونے کے تمام اسباب و سامان کو جمع کیا جائے اور ان کو استعمال بھی کیا جائے اور پھر امید رکھی جائے کہ یہ کام ہو جائے گا یہ **رجاء** ہے۔ اور

یہی رجاء محمود ہے۔حضور ﷺ نے اسی کو اختیار فرمایا ہے۔

☆...... اس باب کی حدیث سے معلوم ہوا کہ بول نجس اور واجب الاحتراز ہے۔اس سے احتراز نہ کرنا عذابِ قبر کا باعث ہوسکتا ہے۔یعنی بول کے بارے میں اس باب سے خاصی تشدید معلوم ہوئی ہے۔

ماکول اللحم کے بول کے بارے میں ائمہ کا اختلاف

یہ تو اتفاقی بات ہے کہ غیر ماکول اللحم کا بول تو بالاجماع نجس ہے۔اور انسان کا بول بھی غیر ماکول اللحم ہونے کی وجہ سے نجس ہے۔البتہ ماکول اللحم کے بول کے بارے میں دو مذہب ہیں۔

امام ابو حنیفہؒ و امام شافعیؒ کے نزدیک یہ بول بھی نجس ہے۔

امام احمدؒ و امام مالکؒ کے نزدیک طاہر ہے۔امام بخاری بھی اس بارے میں انہی کے ساتھ ہیں۔

دلیل امام احمدؒ و امام مالکؒ: أَمَّا هٰذَا فَكَانَ لَا يَسْتَتِرُ مِنْ بَوْلِهٖ ہے کہ اس میں ضمیر مجرور کا مرجع انسان ہے یعنی اس میں غیر ماکول اللحم کے بول کے بارے میں تشدید معلوم ہوتی ہے مطلقاً تشدید من البول معلوم نہیں ہوتی۔

جوابہم من جانب الامام: اس کے جواب میں امام صاحب یہ فرماتے ہیں کہ دوسری روایت میں لفظ من بولہٖ کی بجائے من البول کا ہے (گویا اب تو تشدید مطلقاً من البول معلوم ہوئی)

اعتراض: اس کے جواب میں آگے سے امام احمد و مالک کی طرف سے اگر یہ کہا جائے کہ ہم اس کو (من البول کو) من بولہٖ پر محمول کرتے ہیں تو **امام احمدؒ و مالکؒ** پر یہ رد دو وجہ سے غلط ہے۔

وجہ (۱): ایک تو اس وجہ سے کہ اگر واقعہ واحد ہو پھر تو اس محل کی گنجائش ہے۔اگر واقعہ متعدد ہو تو پھر اس محل کی گنجائش نہیں۔ کما تکرر فی الاصول۔

وجہ (۲): مطلق روایت کرنے والا راوی جب مطلق روایت کرتا ہے تو لامحالہ وہ کسی دلیل کی بنیاد پر ایسا کرتا ہے۔اس لیے یہ حمل غیر صحیح ہے بلکہ اَلْمُطْلَقُ يَجْرِيْ عَلٰى إِطْلَاقِهٖ اور اَلْمُقَيَّدُ يَجْرِيْ عَلٰى تَقْيِيْدِهٖ ہوگا۔پس من بولہٖ سے غیر ماکول اللحم کے بول کے بارے میں تشدید معلوم ہوئی اور من البول کے لفظ سے مطلق بول کے بارے میں تشدید معلوم ہوئی فَثَبَتَ نَجَاسَةُ الْأَبْوَالِ كُلِّهَا۔لہٰذا تمام قسم کے ابوال کا نجس ہونا معلوم ہوا۔

علاوہ ازیں: حدیث اِسْتَنْزِهُوْا مِنَ الْبَوْلِ فَإِنَّ عَامَّةَ عَذَابِ الْقَبْرِ مِنْهُ کا مورد ہی بول ماکول اللحم ہے وہ اس طرح کہ ایک شخص بکریاں چراتا تھا، فوت ہوگیا، ان کو قبر کا عذاب ہوا تو ان کے بارے میں تحقیق کی گئی معلوم ہوا کہ وہ ان بکریوں کے ابوال سے احتراز کا اہتمام نہیں کرتا تھا تو اس پر حضور ﷺ نے فرمایا ''اِسْتَنْزِهُوْا مِنَ الْبَوْلِ فَإِنَّ عَامَّةَ عَذَابِ الْقَبْرِ مِنْهُ'' (الحدیث) تو یہ حدیث بمورده خاص ہے اور بالفاظہٖ عام ہے۔ماکول اللحم ہوں یا غیر ماکول اللحم سب کے ابوال اسمیں درج ہیں (اور سب کے ابوال نجس ہیں) مزید تفصیل آگے آئے گی)

وَرَوٰی مَنْصُوْرٌ هٰذَا الْحَدِیْثَ عَنْ مُجَاهِدٍ عَنْ اِبْنِ عَبَّاسٍؓ الخ:۔

مصنف کا مقصد یہ ہے کہ اعمش ومنصور دونوں مجاہد کے تلمیذ ہیں۔ لیکن دونوں کی سندوں میں فرق ہے۔

فرق: اعمش، مجاہد وابن عباس کے درمیان طاؤس کا واسطہ ذکر کرتا ہے۔ اور منصور ان دونوں کے درمیان واسطہ کو ذکر نہیں کرتا۔

وَرِوَایَةُ الْأَعْمَشِ أَصَحُّ کہہ کر مصنف نے اعمش کی روایت کو ترجیح دی ہے۔

وَسَمِعْتُ أَبَا بَكْرٍ مُحَمَّدَ بْنَ أَبَانٍ يَقُوْلُ سَمِعْتُ وَكِيْعًا يَقُوْلُ الْأَعْمَشُ. أَحْفَظُ الْإِسْنَادِ إِبْرَاهِيْمَ مِنْ مَنْصُوْرٍ:۔

یہاں سے مصنف نے وجہ ترجیح کو ذکر کیا ہے۔

اشکال: یہ رجحان تو اسنادِ ابراہیم میں ہے۔ اور زیر بحث سند تو اسنادِ ابراہیم میں سے نہیں ہے۔ بلکہ یہ تو سند مجاہد ہے تو تقریب تام نہ ہوئی (اعمش کی روایت کو ترجیح دینا صحیح نہ ہوا)؟

جواب: یہ ہے کہ مصنف نے یہ خیال کیا کہ جب اعمش اسنادِ ابراہیم میں راجح ہے تو فیکون راجحاً ھٰھنا ایضاً۔ (تو یہاں بھی راجح ہوگا) گویا مصنف نے اسناد مجاہد کو اسناد ابراہیم پر قیاس کرلیا ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي نَضْحِ بَوْلِ الْغُلَامِ قَبْلَ أَنْ يُّطْعَمَ

﴿ص ۲۱﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ وَأَحْمَدُ بْنُ مَنِيْعٍ ...... عَنْ أُمِّ قَيْسٍ بِنْتِ مِحْصَنٍ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهَا:. قَالَتْ دَخَلْتُ بِابْنٍ لِيْ:.

تعارض: ایک دوسری روات میں عبداللہ بن زبیر کا ذکر ہے اور ایک اور روایت میں حسنینؓ کا ذکر ہے۔ پس یہ تعارض پیدا ہوگیا؟

جواب: یہ ہے کہ واقعہ متعدد ہے۔ فلا اشکال۔

سوال: بچوں کو حضور ﷺ کے پاس کیوں لایا جاتا تھا؟

جواب: اس کی کئی وجوہ تھیں۔

وجہ (۱): ایک وجہ تو یہ تھی کہ حضور ﷺ سے اس بچے کی "تحنیک" کرائی جاتی تھی کہ آپ ﷺ کوئی چھوہارہ وغیرہ چبا کر اس بچے کے منہ میں ڈالتے جس سے اس کے کھانے پینے کی ابتداء ہوتی تھی تو آپ ﷺ کی **تحنیک** کی برکت حاصل کرنے کیلئے لوگوں کی یہ عادت تھی۔

وجہ (۲): دوسری وجہ یہ ہوتی تھی کہ آپ ﷺ اس بچے کے لیے دعا فرماتے تھے۔

وجہ (۳): تیسری وجہ یہ ہوتی تھی کہ صحابہ کے نومولود بچوں کو دیکھ کر آپ ﷺ خوش ہوتے تھے اس لیے کہ ہجرت کے بعد صحابہؓ میں کچھ توالد وتناسل کا سلسلہ قلیل ہوگیا تھا۔ مشہور یہ ہوگیا تھا کہ یہود نے سحر کر کے صحابہؓ کی نسل بندی کردی ہے۔ تو صحابہؓ

میں جب کوئی بچہ پیدا ہوتا تو اس سے آپ ﷺ کو بڑی خوشی ہوتی اسی لیے جب حضرت عبداللہ بن زبیر ؓ پیدا ہوئے تو آپ ﷺ کو بڑی خوشی ہوئی۔ کیونکہ اس سے اس مشہور بات کی تردید ہوگئی۔ (یہی حضرت عبداللہ بن زبیر ؓ ہیں جو ہجرۃ کے بعد سب سے پہلے پیدا ہوئے)

☆...... آپ ﷺ کے اس دنیا سے پردہ فرما جانے کے بعد پھر مسلمان اپنے بچوں کو ایک حجرے میں لاتے تھے ایسے بچے کو ''ولد الحجرۃ'' کہا جاتا تھا۔ مکہ کے لوگ اپنے بچوں کو بیت اللہ کے پاس لاتے تھے۔ ایسے بچے کو ''ولد الکعبہ'' کہا جاتا تھا۔ واللہ اعلم۔

اَلْاِخْتِلَافُ فِیْ طَرِیْقِ التَّطْهِیْرِ فِیْ بَوْلِ الْغُلَامِ وَالْجَارِیَةِ:۔

اس پر تو اجماع ہے کہ بول الغلام ہو یا بول الجاریہ دونوں نجس ہیں۔

امام مالک وشافعی کی طرف جو بول الغلام کی طہارت کا قول منسوب کیا جاتا ہے وہ غلط ہے۔ محقق نووی نے اس کی سختی سے تردید کی ہے۔ ہاں طریقۂ تطہیر میں تین مذہب ہیں۔

امام شافعیؒ، امام احمدؒ، امام اسحاقؒ کے نزدیک ''بول الغلام'' میں طریقۂ تطہیر نضح ورش ہے۔ اور بول جاریہ میں غسل ہے۔

امام اوزاعیؒ کے نزدیک دونوں میں نضح کافی ہے۔

امام مالکؒ و امام ابوحنیفۃؒ کے نزدیک دونوں میں غسل ضروری ہے۔

دلیل امام مالکؒ و ابی حنیفۃؒ: یہ ہے کہ جب نجاست پر اجماع ہے تو جو طریقۂ تطہیر باقی نجاسات میں ہے وہی طریقۂ تطہیر ان کا بھی ہونا چاہیے یعنی غسل، پھر نضح ورش کرنے سے طہارت حاصل ہونے کی بجائے نجاست اور منتشر اور پھیلتی ہے۔ اس لیے اس کے طریقۂ تطہیر ہونے کا کوئی معنی ہی نہیں ہے۔

دلیل قائلین نضح و رش: یعنی شوافع واوزاعی وغیرہ کی دلیل حدیث الباب ہے۔ فَدَعَا بِمَاءٍ فَرَشَّهُ عَلَيْهِ۔ وَفِیْ رِوَایَةٍ آخَرَ فَنَضَحَهُ عَلَيْهِ۔ معلوم ہوا کہ بَوْلُ الْغُلَامِ يُرَشُّ۔

جوابھم من جانبنا: شارح ترمذی ابوبکر نے لکھا ہے کہ نضح ورش کے دو معنی آتے ہیں (۱) چھینٹے مارنا۔ (۲) بمعنی غسل۔ رش بمعنی غسل حدیثوں میں (کثرت سے) استعمال ہے۔ ترمذی کے ص۳۱ پر بَابٌ فِی الْمَذِیِ يُصِيْبُ الثَّوْبَ میں سہل بن حنیف کی روایت ہے اس میں ہے کہ کپڑے پر مذی لگنے کی صورت میں آپ ﷺ سے سوال کیا گیا کہ اس کو کیسے پاک کیا جائے؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا يَكْفِيْكَ أَنْ تَأْخُذَ كَفًّا مِنْ مَّاءٍ فَتَنْضَحُ بِهٖ ثَوْبَكَ حَيْثُ تَرٰى أَنَّهٗ أَصَابَ مِنْهُ ۔ یہاں نضح بمعنی غسل ہے اور یہ مخالفین کو بھی تسلیم ہے۔ ص۵۳ پر بَابُ مَا جَاءَ فِیْ غَسْلِ دَمِ الْحَيْضِ مِنَ الثَّوْبِ میں اسماء بنت ابی بکرؓ کی حدیث ہے جس میں ہے کہ جس کپڑے کو دم حیض لگ جائے تو اس کو کیسے پاک کیا جائے اس بارے میں جب سوال کیا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا حُتِّيْهِ ثُمَّ اقْرُصِيْهِ بِالْمَاءِ ثُمَّ رُشِّيْهِ وَصَلِّیْ فِيْهِ ۔ دیکھیے یہاں رش

بمعنی غسل ہے۔ پس جب رش ونضح بمعنی غسل کا بھی ثبوت ہوگیا۔تو اب دیکھنا یہ ہے کہ حدیث الباب میں انکا کونسا معنی مراد ہے اور کونسا معنی مراد نہیں ہے؟

اب اگر حدیث الباب میں رش ونضح کو اس معنی میں لیتے ہیں جس کے وہ قائل ہیں یعنی بمعنی چھینٹے مارنا تو یہ کئی وجہ سے مرجوح نظر آتا ہے۔

وجه(۱): نجاسات کے ازالہ کے عام قاعدہ (غسل کرو) کے بھی خلاف ہے۔

وجه(۲): اس سے نجاست زائل ہونے کی بجائے اور پھیلے گی۔

وجه(۳): اسی واقعہ سے متعلق مسلم جلد اول بَابُ حُكْمِ بَوْلِ الطِّفْلِ الرَّضِيعِ وَكَيْفِيَّتِ غَسْلِهِ میں ص ۱۳۹، پر جو دوسرے الفاظ ہیں فَدَعَا بِمَاءٍ فَأَتْبَعَهُ بَوْلَهُ ولم يغسله إِيَّاهُ یا اس سے اگلی روایت کے الفاظ فَدَعَا بِمَاءٍ فَصَبَّهُ عَلَيْهِ کے ساتھ بھی اس کا تعارض ہو جائے گا۔

☆...... اور اگر اس کو غسل والے معنی پر محمول کرتے ہیں تو مذکورہ خرابیوں میں سے اس پر کوئی خرابی بھی لازم نہیں آتی۔

پس طے ہوا کہ اس حدیث میں نضح ورش بمعنی غسل ہے۔

اشکال: اب اس پر سوال ہوگا کہ بعض روایتوں میں تو لفظ ہیں ''وَلَمْ يَغْسِلْهُ '' جیسا کہ اوپر مسلم کے حوالہ سے ذکر ہوا۔ اب گر غسل والا معنی ہے تو نفی واثبات میں تعارض پیدا ہو جائے گا۔

جواب: یہاں نفی نفسِ غسل کی نہیں ہے بلکہ غسل مع المبالغہ کی ہے۔ فلا اشکال۔

قرینه: اس پر قرینہ ہمارے پاس مسلم شریف جلد اول ص ۱۳۹ کی آخری روایت ہے جس میں لفظ یوں ہیں۔ ''وَلَمْ يَغْسِلْهُ غَسْلًا'' نفی جب کلامِ مؤکد پر داخل ہو تو وہ تاکید کی نفی ہوتی ہے اور تاکید کی طرف راجع ہوتی ہے۔ پس ثابت ہوا کہ نفی یہاں تاکیدی (مبالغۃ) غسل کی ہے نفسِ غسل کی نہیں ہے۔

الحاصل: یہی طے ہوا کہ بَوْلُ الْغُلَامِ يُغْسَلُ بلا تاکید وَبَوْلُ الْجَارِيَةِ يُغْسَلُ مَعَ التَّاكِيدِ ۔یعنی اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ بول الغلام کے بارے میں احادیث سے قدرے تخفیف ضرور معلوم ہوتی ہے۔

اشکال: جب دونوں بول ہی نجس ہیں اور دونوں ہی میں غسل واجب ہے تو پھر بلا تاکید و مع التاکید کے فرق کی وجہ کیا ہے؟

جواب: اس کی متعدد وجوہ ہیں۔

وجه (۱): یہ فرق مزاجی خصوصیت کی وجہ سے ہوا ہے کہ جاریہ کے مزاج میں برودت کا غلبہ ہوتا ہے اور اس کے بول میں عفونت زیادہ ہوتی ہے اس لیے وہاں تاکیدی غسل کی ضرورت ہے۔ اور غلام کے مزاج میں برودت کی بجائے حرارت ہے اور یہاں عفونت زیادہ نہیں ہوتی اس لیے یہاں غسل خفیف کا حکم دیا گیا۔

وجه (۲): جاریہ کا بول منتشر ہو کر گرتا ہے اور غلام کا بول ایسے نہیں ہوتا اس لیے فرق لگ گیا۔

وجه (۳): بعض مسائل میں شریعت نے جب یہ دیکھا کہ بلوٰی زیادہ ہے تو اس میں تخفیف کردی۔ چونکہ جاریہ کی بجائے غلام میں بلوٰی زیادہ ہے کیونکہ لوگوں کو بیٹوں سے بڑی محبت ہوتی ہے۔ مجلس میں ان کو اٹھالانے کی عادت ہوتی ہے اور بچے

او پر پیشاب کر دیتے ہیں اس لیے تخفیف کر دی گئی۔ بخلاف جاریہ کے۔

فائدہ: یہ فرقِ تطہیر تب ہے جبکہ غلام نے ماں کے دودھ کے علاوہ کوئی اور غذا کھانا نہ شروع کیا ہو۔ ورنہ تو دونوں میں کوئی فرق نہیں ہوگا۔

بَابُ مَا جَاءَ فِيْ بَوْلِ مَا يُؤْكَلُ لَحْمُهُ

﴿ص۱۲﴾ حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ مُحَمَّدِ نِ الزَّعْفَرَانِيُّ ...... عَنْ أَنَسٍ ﷺ :- أَنَّ نَاسًا مِّنْ عُرَيْنَةَ قَدِمُوا الْمَدِيْنَةَ الخ:.

اور ایک روایت میں "مِنْ عُكْلٍ" کا ذکر ہے ایک اور روایت میں دونوں کا ذکر ہے مگر ان میں تضاد نہیں ہے اس لیے کہ یہ سات شخص تھے چار ایک قبیلہ سے اور تین دوسرے قبیلہ سے۔ عرفات کے قریب کسی مقام کے باشندے تھے۔

فَاجْتَوَوْهَا: أَيْ أَصَابَهُمُ الْجَوَاءُ:

جواء: پیٹ کی ایک بیماری ہوتی ہے بعض نے کہا کہ جواء کا معنی مطلق مرض ہے۔ حاصل یہ کہ مدینہ کی آب وہوا موافق نہ آئی بیمار ہو گئے جیسا کہ عام طور پر ایسا ہوتا رہتا ہے کہ دیہاتی لوگ جب شہر میں آتے ہیں تو ان کو شہر کی آب وہوا موافق نہیں آتی۔ ان کے ساتھ بھی ایسا ہی ہوا۔ اور باہر دیہات کی آب وہوا لطیف ہوتی ہے انسانی صحت کیلئے زیادہ مفید ہوتی ہے اسی لیے دیہاتی لوگ اکثر صحت مند ہوتے ہیں۔ شہر کی آب وہوا کثیف ہوتی ہے اس لیے شہری لوگ اکثر بیمار ہوتے ہیں۔ دیکھنے سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حوض سے مینڈکیں نکل کر بیٹھی ہوں۔

فَبَعَثَهُمْ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ فِيْ إِبِلِ الصَّدَقَةِ:

چونکہ شہر میں ابلِ صدقہ کو رکھنے اور چرانے کی سہولت نہیں تھی اس لیے باہر کہیں رکھا ہوا تھا وہاں ان کو بھیج دیا۔

وَقَالَ اشْرَبُوْا مِنْ أَلْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا:

ماکول اللحم کے بول کی طہارت کے قائلین کا یہ بڑا مستدل ہے۔ اس مسئلہ میں اختلاف ومذاہب اور نجاست کے قائلین کے دلائل اس سے پہلے باب میں ذکر ہو چکے ہیں۔

قائلین نجاست کی طرف سے اس روایت کا جواب: **جواب(۱):** یہ ایک جزی واقعہ ہے جو خاص شخصوں سے متعلق ہے کوئی قاعدہ کلیہ اور تشریع عام نہیں ہے۔

جواب(۲): یہ عطف **معمولَیْ عاملین متناصبین** کے قبیل سے ہے یعنی دو متناصب عاملوں کے دو معمول ہوتے ہیں ان میں سے ایک کے عامل کو حذف کر دیا جاتا ہے اور اس کو دوسری کے معمول پر عطف کر دیا جاتا ہے۔ جیسے عَلَفْتُهَا تِبْنًا وَمَاءً بَارِدًا۔ اصل میں تھا عَلَفْتُهَا تِبْنًا وَأَشْرَبْتُهَا مَاءً بَارِدًا۔ یہاں بھی ایسے ہی ہے۔ اِشْرَبُوا مِنْ أَلْبَانِهَا وَاطْلُوْا مِنْ أَبْوَالِهَا۔ اس دوسرے فعل کو حذف کر دیا گیا۔

جواب(۳): یہ واقعہ علاج وتداوی پر محمول ہے۔ قاضی ابو یوسفؒ کے نزدیک تو اضطرار کی حالت کے بغیر بھی تداوی بالحرام جائز ہوتی ہے۔ عند الامامؒ جب اضطرار کی حالت ہو اور دوسری کوئی دوا نہ ہو تو پھر تداوی بالحرام جائز ہوتی ہے۔ امام صاحب فرماتے ہیں کہ یہاں یہی صورتِ حال تھی۔ حضور ﷺ کو بذریعہ وحی اس کا علم ہو گیا تھا کہ ان کی شفاء اسی میں ہے کسی دوسری دوا میں نہیں ہے (اس لیے ان کو ابوال کے شرب وغیرہ کا حکم دیا)

اعتراض: ایک دوسری حدیث میں ہے لَاشِفَاءَ فِي الْحَرَامِ۔ اب بظاہر تمہاری اس توجیہ اور اس روایت میں تعارض ہو گیا؟ اس کے دو جواب ہیں۔

جواب(۱): یہ ہے کہ جب حرام کے بارے میں غلبۂ ظن ویقین ہو جائے کہ اسی سے شفاء ہوگی اور بقول علامہ شامی اضطرار کی حالت ہو جائے تو پھر حرام حرام نہیں رہتا۔

جواب(۲): دوسرا جواب امام طحاویؒ نے یہ دیا ہے کہ اس حدیث میں حرام سے مراد فقط ''خمر'' ہے۔ عربوں کا یہ خیال تھا کہ خمر میں شفاء ہے اس خیال سے اس کو استعمال کرتے اور پیتے تھے۔ تو حضور ﷺ نے ان کے اس خیال کی تردید فرمائی کہ لاشفاء فی الحرام اس سے عموم مراد نہیں (کہ خمر کے علاوہ سے بھی تداوی جائز نہیں)

جواب (٤): یہ ہے کہ یہ منسوخ ہے اور حدیث اِسْتَنْزِهُوا مِنَ الْبَوْلِ (الحدیث) اس کے لیے ناسخ ہے۔

جواب(٥): حدیث اِسْتَنْزِهُوا مِنَ الْبَوْلِ منع وحرمت پر دلالت کرتی ہے اور حدیث عرنیین اباحت وطہارت پر دلالت کرتی ہے اور ایسی صورت میں جب تعارض ہو جائے تو حرمت کو ترجیح ہوتی ہے۔ **واللہ اعلم بحقیقۃ الحال۔**

فَقَتَلُوا رَاعِيَ رَسُولِ اللّٰهِ ﷺ :

اور ایک روایت میں ہے کہ یہ عرنیین اہل صدقہ کے ابوال والبان پینے سے تندرست ہو گئے۔ پھر چونکہ یہ زیادہ تھے اور رُعاۃ کم تھے۔ ان کو انہوں نے بڑی بے دردی سے قتل کیا۔ ان کے ہاتھ پیچھے باندھ دیئے ان کی زبان پر کانٹے چبھائے تاکہ نہ کسی کو اشارہ کر سکیں اور نہ کسی کو آواز دے سکیں اور ان کی آنکھوں میں گرم سلائیں پھیر دیں۔ پھر پیچھے سے ان عرنیین کا تعاقب کیا گیا اور حضور ﷺ کے پاس لائے گئے اور ان کے ساتھ بھی ایسا ہی کیا گیا جو انہوں نے رُعاۃ کے ساتھ کیا تھا۔

فَقَطَّعَ اَيْدِيَهُمْ وَ اَرْجُلَهُمْ الخ:

امام صاحب کے علاوہ باقی ائمہ کے نزدیک تو ضابطہ والجروح قصاص کا ہے فی النفس بھی اور فیما دون النفس بھی۔ یعنی قاتل کے ساتھ وہی کچھ کیا جائے گا جو اس نے مقتول کے ساتھ کیا ہے۔ عند الامام. وَالْجُرُوْحُ قِصَاصٌ فیما دون النفس میں ہے بشرطیکہ قصاص لینے میں تلفِ نفس کا خوف نہ ہو۔ وَاَمَّا فِي النَّفْسِ فَلَا قَوَدَ اِلَّا بِالسَّيْفِ۔ یعنی قاتل کی گردن تلوار سے اڑا دی جائے گی۔ اس کو مثلہ نہیں کیا جائے گا۔ یہ واقعہ عرنیین بھی اس مسئلہ میں (کہ حضور ﷺ نے ان کا مثلہ کیا تھا) امام صاحب کے خلاف ہے۔ اس کے دو جواب ہیں۔

جواب (۱): هٰذَا قَبْلَ أَنْ تَنْزِلَ الْحُدُوْدُ ۔یعنی یہ واقعہ لَا قَوَدَ إِلَّا بِالسَّيْفِ کا ضابطہ نازل ہونے سے قبل کا ہے۔ پھر یہ منسوخ ہو گیا۔

جواب (۲): نبی ﷺ کا یہ فعل سیاسۃً تھا۔ یعنی اس لیے ان کا مثلہ کیا تا کہ لوگوں کو عبرت ہو جائے۔ کل کو کوئی اور شخص اس قسم کی جرأت نہ کر سکے۔

فقہاء کرام فرماتے ہیں کہ تارکِ صلوٰۃ اور سارقِ دائمی. شاربِ خمر. جو قابو میں نہ آتے ہوں اور اپنے فعل سے باز نہ آتے ہوں تو امام وقت کیلئے جائز ہوتا ہے کہ وہ ان کو سخت سے سخت سزا دے تا کہ لوگوں کو عبرت حاصل ہو (اور امن عامہ بحال ہو سکے) قتل سیاسۃً جو اسلام میں ہے اس کا یہی مفہوم ہے جو مندرجہ بالا بیان ہوا۔ اس کا یہ مفہوم نہیں کہ امام اپنے سیاسی حریف کو قتل کر دے یا کرا دے۔ جیسا کہ آج کل کی سیاست میں ہوتا ہے۔

یَكُدُّ الْأَرْضَ بِفِيْهِ۔

زمین کو منہ سے کاٹتا تھا۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْوُضُوْءِ مِنَ الرِّيْحِ

ریح کے دو معنی ہوتے ہیں۔ (۱) بمعنی ہوا مطلقاً۔ (۲) بمعنی رائحہ کریہہ۔ عنوان میں تو ریح بمعنی اول ہے اور حدیث میں بمعنی ثانی ہے۔

﴿ص ۲۳﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ وَهَنَّادٌ ...... عَنْ أَبِيْ هُرَيْرَةَ ﷺ :.لَا وُضُوْءَ إِلَّا مِنْ صَوْتٍ أَوْ رِيْحٍ:

اشکال: کہ ناقض کا حصر ان دو (صوت و ریح) میں تو واقعہ کے خلاف ہے کیونکہ نواقض وضو تو اور بھی ہیں جیسے بول و براز، دم وغیرہ۔

جواب: اس سے بعد والی حدیث (إِذَا كَانَ أَحَدُكُمْ فِي الْمَسْجِدِ) سے معلوم ہو جاتا ہے کہ نبی ﷺ کا مقصد مطلقاً ناقض کا حصر کرنا نہیں ہے۔ بلکہ وہ ناقض زیر بحث ہے جو مسجد کے اندر شاغل بالصلوٰۃ کو عام طور پر پیش آ جاتا ہے۔

اشکال ثانی: بعض دفعہ شاغل فی الصلوٰۃ کی قوۃ شامہ مختل ہوتی ہے اس کو رائحہ کریہہ کا پتہ ہی نہیں چلتا۔ یا بہرہ ہوتا ہے خروج ریح کی آواز نہیں سنتا۔ تو وہ کیا کرے گا؟

جواب: مقصد حضور ﷺ کا اس کلام سے یہ ہے کہ نقض طہارت کا یقین ہو جائے تو پھر منصرفا عن الصلوٰۃ ہو ورنہ نہیں۔ اور حصولِ یقین کی کوئی سی صورت ہو جائے اور چونکہ صوت و ریح حصولِ یقین کے اکثری اسباب تھے اس لیے ان کو ذکر فرما دیا۔ نہ یہ کہ مسئلہ انہی میں بند ہے۔

﴿ص ۳۲﴾ حَدَّثَنَا مَحْمُوْدُ بْنُ غَيْلَانَ ...... عَنْ أَبِيْ هُرَيْرَةَ ﷺ :.إِنَّ اللّٰهَ لَا يَقْبَلُ صَلٰوةَ أَحَدِكُمْ إِذَا أَحْدَثَ الخ:

یہ لفظ عام ہے تمام احداث ونواقض کو شامل ہے جن میں سے ایک ریح بھی ہے۔ فطابق الحدیث بالعنوان۔ لہٰذا اب عدم مناسبت کا اعتراض وارد نہیں ہوگا۔

الحاصل: ریح دبر بالاجماع ناقض وضو ہے چونکہ وہ چھوٹے چھوٹے اجزاءِ براز پر مشتمل ہوتی ہے۔اور اجزائے نجاست کے خروج سے وضوٹوٹ جاتا ہے۔

ریح القبل سے نقضِ طہارت میں اختلاف:

عندالاحناف مختار قول: یہ ہے کہ ریح القبل مطلقاً رجل کی ہو یا مراٗہ کی ناقض وضو نہیں کیونکہ یہ ریح نہیں ہوتی بلکہ ایک قسم کا اختلاج ہوتا ہے۔هذا مذهب الشيخين.

عند محمد و الشوافع: ریح القبل من المرأة تو ناقض ہے من الرجل ناقض نہیں۔

متعلقات هذه المسئلة: عندالامامؒ: بدن کے کسی حصے سے بھی نجاست خارج ہو جائے (خواہ سبیلین سے یا غیر سبیلین سے،معتاد ہو یا غیر معتاد) تو یہ ناقض ہے۔

عندالشافعیؒ والمالکؒ: سبیلین سے خارج ہو تو ناقض ہے اور اگر غیر سبیلین سے خارج ہو کالدم تو ناقض نہیں۔ پھر ان میں اختلاف ہوا ہے۔امام شافعی کے نزدیک خارج من السبیلین معتاد ہو یا غیر معتاد ناقض ہے۔اور امام مالک کے نزدیک معتاد ہو تو ناقض ہے ورنہ ناقض نہیں۔اگر کسی کو اسہال لگے ہوں یا کیڑا نکل پڑے تو امام مالک کے نزدیک یہ ناقض وضو نہیں۔

بَابُ الْوُضُوْءِ مِنَ النَّوْمِ

اَلْفَرْقُ بَيْنَ السِّنَةِ وَالنُّعَاسِ وَالنَّوْمِ:

انسان کے معدے سے جو بخارات اٹھتے ہیں۔اگر یہ بخارات مرتفع ہو کر صرف احاطۃ العین ہوں تو یہ سنة ہے اور اگر احاطة الدماغ بھی ہوں تو یہ نعاس ہے اور اگر احاطۃ القلب بھی ہوں تو یہ نوم ہے۔

سنة ونعاس بالاجماع ناقض وضو نہیں ہیں۔ نوم ناقض وضو ہے۔اس پر بھی اتفاق ہے کہ نوم کا ناقض وضو ہونا بھی اپنی ذات کے اعتبار سے نہیں ہے۔ بلکہ اس اعتبار سے ہے کہ اس سے استرخاءِ مفاصل ہو جاتا ہے جو خروج ریح وغیرہ کا مظنّہ ہے۔ تو سبب السبب کے طور پر شریعت میں نوم ناقض وضو ہوگئی۔اور چونکہ استرخاء ہر نوم میں نہیں ہوتا بلکہ نوم مضطجعًا میں ہوتا ہے اس لیے حالت الاضطجاع کی نوم عندالامامؒ ناقض ہے رکوع وسجود (حالت صلوٰۃ) کی نوم ناقض نہیں۔

اگر نوم قاعداً و متکأً ہو تو طحاویؒ وقدوریؒ کے نزدیک یہ بھی ناقض ہوتی ہے۔لیکن عندالامام یہ بھی ناقض نہیں اِلَّا یہ کہ رَفْعُ الْمَقْعَدِ عَنِ الْأَرْضِ ہو جائے۔وعندالمالکؒ نوم قليل ناقض نہیں۔ ہاں نوم کثیر ناقض ہے۔قلیل و کثیر کا مدار عرف پر ہے۔وعندالشافعیؒ وہ نوم ناقض ہے جس میں رأى رويأ ہو یا ازالۂ مقعد لِوَسْنِ النَّوْمِ ہو جائے تو پھر نوم ناقض ہوگی۔

اشکال: مصنفؒ نے اس باب میں ایک حدیث ذکر کی إِنَّ الْوُضُوْءَ لَايَجِبُ إِلَّا عَلٰى مَنْ نَامَ مُضْطَجِعًا جس سے

بظاہر مخصوص حالت کی نوم کا ناقض ہونا معلوم ہوتا ہے۔اور دوسری حدیث ذکر کی کَانَ أَصْحَابُ رَسُوْلِ اللّٰہِ ﷺ یَنَامُوْنَ ثُمَّ یَقُوْمُوْنَ فَیُصَلُّوْنَ وَلَا یَتَوَضَّئُوْنَ ۔اس حدیث سے بظاہر مطلقاً نوم کا غیر ناقض ہونا معلوم ہوتا ہے۔پس اس طرح ان دونوں حدیثوں میں اختلاف اور تعارض معلوم ہوتا ہے۔

تقریرِ اول لرفع التعارض: اس کا جواب وحل یہ ہے کہ مصنف نے دوسری حدیث کو مختصر ذکر کیا ہے جبکہ ابوداؤد باب الوضوء من النوم ص۳۰ میں یہ حدیث مفصل (مذکور) ہے اس میں اس کی وضاحت ہے کہ صحابہ کی یہ **نوم قعوداً** ہوتی تھی لفظ یوں آتے ہیں حَتّٰی تَخْفِقَ رُؤُوْسُهُمْ ۔پس اس حدیث سے حالت جلوس کی نوم کے غیر ناقض ہونے کا علم ہوا لہٰذا تعارض رفع ہو گیا۔(مطلق نوم کے غیر ناقض ہونے کا ذکر نہیں) یہ جواب محشی نے دیا ہے۔

تقریر ثانی (تقریر صابری لرفع التعارض) من جانب الاستاذ المکرم (مرتب):

دوسرا جواب یہ ہے کہ صحابہ کی یہ نوم نوم نہیں ہوتی تھی بلکہ یہ سنہ یا نعاس ہوتی تھی اور یہ (بالاتفاق) ناقض نہیں ہے اب بھی باب کی دونوں حدیثوں میں تعارض رفع ہو جائے گا (کیونکہ صحابہ حضور ﷺ کی انتظار میں مسجد میں بیٹھے رہتے تھے۔حضور ﷺ دیر سے تشریف لاتے تھے تو یہ نعاس یا سنہ ہی ہو سکتی ہے نہ کہ نوم) واللہ اعلم۔

﴿ص۲۴﴾ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيْلُ بْنُ مُوْسٰی ......عَنْ اِبْنِ عَبَّاسٍ ؓ :فَقُلْتُ یَا رَسُوْلَ اللّٰہِ إِنَّکَ قَدْنِمْتَ:

اس قسم کا سوال دوسری روایت سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ عائشہؓ نے بھی کہا تھا جس کا تعلق صلوٰۃ تہجد میں نوم سے ہے۔تو وہاں آپ ﷺ نے جواب میں فرمایا تَنَامُ عَیْنَایَ وَلَایَنَامُ قَلْبِیْ ۔تو سوال دونوں جگہ ایک جیسا ہی ہے پھر حضور ﷺ کا جواب، ابن عباسؓ کے واقعہ میں اور ہے اور عائشہؓ کے واقعہ میں اور ہے۔ایسا کیوں ہوا؟

حلّهٗ: اس کا حل یہ ہے کہ سوال کا اصل جواب تو وہی ہے جو حضور ﷺ نے عائشہؓ کو دیا یعنی جواب بالتفرق لا یُختار مگر ابن عباسؓ کے واقعہ میں اس موقع پر جواب بالتفرق کو اختیار نہیں کیا گیا تا کہ سائل کو غیر نبی کی نوم کے مطلقاً ناقض ہونے کا وہم نہ ہو جائے **حتی حالت السجود وغیرها** ۔تو اس خدشہ کے پیش نظر آپ ﷺ نے یہ جواب دیا "إِنَّ الْوُضُوْءَ لَایَجِبُ إِلَّا عَلٰی مَنْ نَامَ مُضْطَجِعًا۔تا کہ مسئلہ کی وضاحت ہو جائے۔

سوال: ابن عباسؓ نے یہ سوال کیسے کیا؟ حالانکہ یہ بات تو بڑی مشہور ہے کہ **نوم النبی ﷺ** غیر ناقض ہے (بچوں و عورتوں کو بھی معلوم تھا)؟ اس کے دو جواب ہیں۔

جواب اول: تو یہ ہے کہ ابن عباس صغار صحابہ میں سے تھے صلح حدیبیہ یا فتح مکہ کے بعد آنا ہوا۔ضروری نہیں کہ سارے مسئلوں کا انہیں علم ہو اور اس مسئلے کا بھی علم ہو۔

جواب ثانی: یہ بھی ہو سکتا ہے کہ مسئلہ تو معلوم ہو لیکن خود نبی ﷺ کی زبان مبارک سے نہ سنا ہو۔آج اس مسئلہ کو آپ ﷺ کی زبان مبارک سے بھی سننا چاہتے ہوں اس لیے آپؓ نے سوال کر دیا۔

اشکال: حضور ﷺ کے اس جواب (إِنَّ الْوُضُوْءَ لَایَجِبُ إِلَّا عَلٰی مَنْ نَامَ مُضْطَجِعًا) سے ایک غلط بات کا وہم پیدا

ہوتا ہے وہ یہ کہ نبی کی نوم بھی فی حالت الاضطجاع ناقض وضو ہے؟ حالانکہ یہ اجماع کے خلاف ہے (اجماع ہے کہ نوم النبی غیر ناقض)

جواب(۱): اس کا جواب ابوداؤد نے ص۳۰ بَابُ الْوُضُوْءِ مِنَ النَّوْمِ کے اندر قَالَ أَبُوْدَاؤُدَ قَوْلُهٗ اَلْوُضُوْءُ عَلٰی مَنْ نَامَ مُضْطَجِعًا هُوَ حَدِیْثٌ مُنْکَرٌ کے الفاظ کے ساتھ یہ دیا ہے کہ یہ حدیث منکر ہے۔

نکارت کی وجوھات(۱): اس ٹکڑے کو "یزید دالانی تلمیذ قتادہ کے سوا اور کوئی روایت نہیں کرتا۔ اور یہ یزید دالانی خود ضعیف ہے یہ نکارت کی ایک وجہ ہوگئی۔

(۲): دوسری وجہ یہ ہے "وَقَالَ أَیْ عِکْرِمَةُ کَانَ النَّبِیُّ ﷺ مَحْفُوْظًا" کہ اس حدیث مذکور إِنَّ الْوُضُوْءَ الخ کا عکرمہؒ والی حدیث سے تعارض واختلاف سا ہو رہا ہے۔

(۳): تیسری وجہ یہ ہے کہ قَالَتْ عَائِشَةُ قَالَ النَّبِیُّ ﷺ تَنَامُ عَیْنَایَ وَلَایَنَامُ قَلْبِیْ (تو یہ إِنَّ الْوُضُوْءَ والی حدیث اس حدیث عائشہؓ کے بھی معارض ہے)

(٤): چوتھی وجہ یہ ہے وَقَالَ شُعْبَةُ إِنَّمَا سَمِعَ قَتَادَةُ عَنْ أَبِی الْعَالِیَةِ أَرْبَعَةَ أَحَادِیْثَ۔ اور یہ یزید دلانی کی حدیث (إِنَّ الْوُضُوْءَ الخ) ان احادیث اربعہ میں سے نہیں ہے۔

الحاصل: یہ حدیث (إِنَّ الْوُضُوْءَ والی) حدیث منکر ہے۔

جواب(۲): یہ ہے کہ اس حدیث کی توجیہ بھی کی جاسکتی ہے وہ یہ ہے کہ إِنَّ الْوُضُوْءَ لَایَجِبُ إِلَّا عَلٰی مَنْ نَامَ مُضْطَجِعًا فَإِنَّهٗ إِذَا اضْطَجَعَ اِسْتَرْخَتْ مَفَاصِلُهٗ میں نوم سے نومِ امت مراد ہے۔ نوم النبی ﷺ اس میں داخل نہیں ہے۔ اب کسی حدیث کے ساتھ اس کا تعارض لازم نہیں آئے گا۔ واللہ اعلم۔

بَابُ الْوُضُوْءِ مِمَّا غَیَّرَتِ النَّارُ

علامہ نوویؒ نے لکھا ہے کہ آگ پر پکی ہوئی چیز کے کھانے کے ناقض وضو ہونے نہ ہونے میں شروع شروع میں صحابہ کا اختلاف تھا پھر یہ اختلاف ختم ہوگیا۔ اور اب اس کے ناقض نہ ہونے پر اجماع ہوگیا۔ اب اس کے ناقض ہونے کا کسی کا مذہب نہیں ہے۔

تعارض بین حدیث ابی ہریرۃؓ وجابرؓ:

مصنفؒ نے اپنی اکثری عادت کے مطابق اس مسئلے میں دو (۲) عنوان قائم کیے ہیں۔ پہلے عنوان میں اَلْوُضُوْءُ مِمَّا مَسَّتِ النَّارُ وَلَوْ مِنْ ثَوْرِ أَقِطٍ کی حدیث ذکر کی ہے۔ أَقِطٍ کا معنی پنیر ہے۔ اور پنیر کبھی بغیر آگ کے تیار کی جاتی ہے اور کبھی آگ کی مدد سے۔ اور یہاں پر یہی مراد ہے۔ اور دوسرے باب میں مصنف نے جابر کی حدیث ذکر کی ہے کہ حضور ﷺ کسی صحابیہؓ کے ہاں تشریف لے گئے انہوں نے بکری ذبح کی اور پکائی اور آپ ﷺ نے اس سے تناول فرمایا پھر ظہر کی نماز کا

وقت ہوگیا تو وضو فرما کر ظہر ادا کی پھر اس کے بعد بقیہ گوشت تناول فرمایا ثُمَّ صَلَّى الْعَصْرَ وَلَمْ يَتَوَضَّأْ اب بظاہر ان دونوں حدیثوں میں تعارض ہے کیونکہ ایک سے وجوب معلوم ہوتا ہے اور ایک حدیث سے اس کی نفی معلوم ہوتی ہے۔ رفع تعارض کی یہاں کئی وجوہ ہیں۔ جو مندرجہ ذیل ہیں۔

وجوہ رفع تعارض: وجہ (۱): اَلْوُضُوْءُ مِنْ مَّا مَسَّتِ النَّارُ والی حدیث میں وضو سے وضوءِ شرعی مرادنہیں بلکہ عرفی وضو مراد ہے۔ وَهُوَ غَسْلُ الْيَدَيْنِ وَالْفَمِ۔

وضوءِ عرفی پر بھی وضو کا اطلاق ہوا ہے جیسا کہ ترمذی جلد ثانی کے بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّسْمِيَةِ عَلَى الطَّعَامِ میں ص ۷ پر ہے۔ کہتے ہیں کہ مجھے میری قوم (بنو مرّہ بن عبید) نے اپنے اموال کے صدقات دیکر حضور ﷺ کی خدمت میں پیش کرنے کے لیے مدینہ بھیجا میں جب مدینے پہنچا تو حضور ﷺ مہاجرین وانصار میں تشریف فرما تھے۔ مجلس کے ختم پر مجھے اپنے گھر ام سلمہؓ کے ہاں لے گئے وہاں کھانا طلب فرمایا۔ تو ہمارے پاس ایک برتن لایا گیا جس میں کھانا تھا ہم نے اس سے کھایا۔ اس کے آخر میں (چل کر) ہے کہ جب ہم کھانے سے فارغ ہوئے تو پھر پانی ہمارے پاس لایا گیا جس کے ذریعے آپ ﷺ نے غسلِ یدیہ فرمایا۔

خوش طبعی:

دل دے اے پروردگار ایسے مزاج کا دے ☆ جو غم کی گھڑی کو بھی خوشی سے گذار دے

وَمَسَحَ بِبَلَلِ كَفَّيْهِ وَجْهَهُ وَذِرَاعَيْهِ وَرَأْسَهُ وَقَالَ يَا عِكْرَاشُ هٰذَا الْوُضُوْءُ مِمَّا غَيَّرَتِ النَّارُ۔ اگر چہ یہ حدیث غریب ہے لیکن حدیث الباب اَلْوُضُوْءُ مِمَّا مَسَّتِ النَّارُ کی تفسیر بننے کی صلاحیت رکھتی ہے پس ہم اس حدیث عکراش کو حدیث الباب کی تفسیر بنالیں گے۔ نفی واثبات کا مرجع جب الگ الگ ہوگیا تو تعارض رفع ہوگیا۔ (جو وضو ہے وہ وضو لغوی ہے۔ اور جو وضو نہیں وہ وضوء شرعی ہے)

وجہ (۲): اگر یہ تسلیم کرلیا جائے کہ وضو سے مراد وضوءِ شرعی ہی ہے تو پھر یہ وضوء شرعی کا حکم استحبابی حکم ہے۔ تو اثبات استحباب کا ہے اور نفی وجوب کی ہے۔

وجہ (۳): وضو مما مستِ النّار کا وجوب ابتدا میں تھا پھر منسوخ ہوگیا۔ بعض احکام میں شروع میں سہولت ہوئی ہے اور بعد میں شدت ہوگئی جیسے خمر کا مسئلہ ہے۔ اور بعض احکام میں ابتدا میں شدت رہی ہے پھر تسہیل ہوگئی ہے جیسے کلب کا مسئلہ ہے کہ شروع میں تشدید تھی پھر بعد میں تسہیل ہوگئی تھی۔ وضو ممامست النار بھی اسی قبیل سے ہے۔ جیسا کہ بعد والی حدیث سے معلوم ہوتا ہے۔

☆...... ابوداؤد شریف کے بَابٌ فِيْ تَرْكِ الْوُضُوْءِ مِمَّا مَسَّتِ النَّارُ میں صفحہ ۲۸ پر حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی دو حدیثوں میں بھی اسی قسم کا مضمون موجود ہے کہ ممامست النار سے وضو بھی ہوا ہے اور ترک الوضوء بھی ہوا ہے مگر ترک الوضوء آخر الامرین ہے۔ اور آخر ''اوّل کیلئے'' ناسخ ہوتا ہے۔

وجه (٤): بعض دفعہ وضواس لیے کیا جاتا ہے تاکہ حدث زائل ہو اور طہارت حاصل ہو۔ اور بعض دفعہ وضو اس لیے کیا جاتا ہے تاکہ وضاءت (صفائی) حاصل ہو۔ تو یہ وضو مما مست النار والا وضو تحصیل وضاءت کیلئے تھا نہ کہ تحصیل تطہیر کیلئے (تو نفی تطہیر کی ہے اور اثبات وضاءت کا ہے)

وجه (٥): چونکہ آگ پر پکی ہوئی چیزوں کا کھانا پینا تلذذ دنیاوی کے باب سے ہے۔ (انسان کے چونچلے ہیں) انسان لذت حاصل کرنے کیلئے یہ چیزیں کھاتا، پکاتا ہے۔ تو ظاہر ہے کہ اس سے انسان کی روحانیت متاثر ہوتی ہے۔ پس شارع علیہ السلام نے وضو کا امر فرمایا تاکہ اس سے تدارک مافات ہو جائے۔

وجه (٦): اور میں نے پہلے عرض کیا تھا کہ مزان غضب رب (رب کی پکڑ کی جگہ) سے معترض رہنا چاہیے ان میں دخول مناسب نہیں ہوتا۔ اور یہاں اس کے بغیر کوئی چارہ بھی نہیں ہے۔ تو شارع علیہ السلام نے وضو کا امر فرمایا تاکہ نار (جو مزان غضب رب ہے) کا اثر بقدر الامکان دفع ہو جائے۔ واللہ اعلم۔

﴿ص ۲۴﴾ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عُمَرَ ...... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ﷺ: فَقَالَ لَهُ ابْنُ عَبَّاسٍ أَنَتَوَضَّأُ مِنَ الدُّهْنِ أَنَتَوَضَّأُ مِنَ الْحَمِيمِ؟ فَقَالَ أَبُوهُرَيْرَةَ ﷺ يَا ابْنَ أَخِي إِذَا سَمِعْتَ حَدِيثًا عَنِ النَّبِيِّ ﷺ فَلَاتَضْرِبْ لَهُ مَثَلاً:

حضرت ابو ہریرة ﷺ بھی جانتے تھے کہ وضو مما مست النار متروک ہے ابتدا میں تھا پھر منسوخ ہو گیا۔ ابن عباسؓ پر خفگی کی وجہ یہ نہ تھی کہ ابو ہریرة ﷺ اس حدیث کا مطلب نہیں جانتے تھے بلکہ خفگی کی وجہ یہ تھی کہ ابن عباسؓ کی کلام صورةً حدیث رسول کا مقابلہ کر رہی تھی جو کسی طرح بھی مناسب نہیں ہے۔

بَابُ الْوُضُوءِ مِنْ لُحُومِ الإِبِلِ

محقق نوویؒ نے اس کے بارے میں بھی لکھا ہے کہ اس میں بھی شروع شروع میں اختلاف تھا پھر یہ اختلاف رفع ہو گیا۔ اس لیے جمہور علماء اس کو بھی ناقض نہیں سمجھتے۔

احمدؒ و اسحاقؒ اس کو ناقض کہتے ہیں کیونکہ حدیث الباب میں آچکا ہے کہ **سُئِلَ عَنْ لُحُومِ الإِبِلِ فَقَالَ تَوَضَّئُوا مِنْهَا**۔ (کہ من لحوم الابل وضو کیا جائے)

جمہور کی طرف سے اس کی توجیہات و جوابات:

(۱): اس وضو سے مراد بھی وضوء عرفی ہے۔ (۲): یہ حکم استحبابی ہے۔

(۳): یہ حکم ابتدا میں تھا پھر منسوخ ہو گیا کیونکہ وضو مما مست النار کا یہ بھی ایک فرد ہے جب وہ اپنے عموم کے ساتھ منسوخ ہو گیا تو اس کا یہ فرد بھی منسوخ ہو گیا۔

دلیل: اس کی دلیل صحابہ کا تعامل ہے۔ انہوں نے اس کو ناقض نہیں سمجھا۔

(٤): موسیٰ علیہ السلام کے وقت سے لیکر حضور ﷺ کے زمانہ تک ابل کا اکل حرام چلا آرہا تھا۔ اس امت کیلئے اللہ نے اس کو حلال کردیا۔ عرب میں زیادہ تر اس کا ہی وجود ہوتا تھا۔ اگر پہلے کی طرح عربوں کیلئے یہ حرام ہوتا تو ان کے لیے زبردست تنگی ہوجاتی تو اللہ نے یہ انعام فرمایا۔ اس انعام کے شکریہ کے طور پر امر بالتوضی ہوا۔

(٥): سابقہ حرمت کی وجہ سے طبعیتوں میں اس کے کھانے کے بارے میں ایک کراہت راسخ تھی۔ تو اس طبعی کراہت کے اثرات کو زائل کرنے کیلئے امر بالتوضی فرمایا۔

(٦): ابل کے بارے میں مشہور ہے کہ یہ مساوی اخلاق کا حامل ہوتا ہے۔ اور اس کے اندر شیطانی اثرات ہیں۔ ظاہر ہے کہ اس کے کھانے سے کھانے والے میں وہ اثرات منتقل ہوں گے تو ان اثرات کو زائل کرنے کیلئے امر بالتوضّی ہوا۔

(٧): عبدالوہاب شعرانی نے لکھا ہے کہ تَوَضَّئُوا مِنْهَا کا امر عوام کیلئے نہیں بلکہ خواص کیلئے ہے اور عوام وخواص کا فرق بعض احکام میں ہوتا رہتا ہے جیسے صوم عوام کے حق میں مفطراتِ ثلاثہ کا ترک ہے۔ اور خواص کیلئے ترک مایکرهه الله ہے۔ اخص الخواص کے حق میں ترک ماسوا اللہ ہے۔ (واللہ اعلم بحقیقة الحال)۔

﴿ص ٢٥﴾ حَدَّثَنَا هَنَّادٌ ...... عَنِ الْبَرَّاءِ بْنِ عَازِبٍ ﷺ وَقَدْ رَوٰى حَجَّاجُ بْنُ أَرْطَاةَ هٰذَا الْحَدِيْثَ الخ:

یہاں سے حدیث الباب میں ایک اختلاف کو ذکر کرتے ہیں وہ یہ ہے کہ أعمش اور حجاج بن ارطاۃ ایک استاذ کے تلمیذ ہیں جبکہ ان میں اختلاف یہ ہے کہ اعمش کی حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ درجہ صحابی میں براء بن عازب ﷺ ہیں اور حجاج کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ درجہ صحابی میں اسید بن حضیر ﷺ ہیں۔ پھر مصنف نے

وَالصَّحِيْحُ حَدِيْثُ عَبْدِالرَّحْمٰنِ بْنِ أَبِيْ لَيْلٰى عَنِ الْبَرَّاءِ بْنِ عَازِبٍ کہہ کر اس کو رفع کردیا۔ یعنی اسید بن حضیر ﷺ کی بجائے درجہ صحابی میں حضرت براء ﷺ کا ہونا صحیح ہے۔

وَرَوٰى عُبَيْدَةُ الضَّبِّيُّ:

یہاں سے ایک اور اختلاف کو بتلا رہے ہیں وہ یہ کہ عبیدہ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ درجہ صحابی میں ذِی الْعُزَّةِ ﷺ ہیں۔ یعنی پہلے دونوں حضرات صحابی نہیں۔

بعض نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ یہ ذی العزة براء بن عازب ہی ہیں فلا اشکال۔

لیکن صحیح یہی ہے کہ ذی العزة اور براء بن عازب غیر غیر ہیں۔

وَرَوٰى حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ الخ:

یہاں سے ایک تیسرا اختلاف بتلا رہے ہیں وہ یہ کہ حماد کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ عبدالرحمن بن ابی لیلیٰ کا تلمیذ اس کا ابن یعنی عبداللہ ہے۔ اور بعض کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ عبدالرحمن بن ابی لیلیٰ کا تلمیذ عبداللہ بن عبداللہ رازی ہے اور یہی

راجح ہے۔

بَابُ الْوُضُوْءِ مِنْ مَسِّ الذَّكَرِ

امام مالکؒ ،شافعیؒ، احمدؒ، اسحاقؒ، جمهور کے نزدیك: اگر مس ذکر ببطن الکف بلا حائل ہوتو ان سب کے نزدیک ناقض وضو ہے۔اور اگر حائل ہو یا بظہر الکف ہوتو ناقض وضو نہیں۔

امام ابوحنیفۃؒ کے نزدیك: مس ذکر اصلاً ناقض نہیں خواہ ببطن الکف ہو یا بظہر الکف۔مع الحائل ہو یا بلا حائل۔مع الشہوۃ ہو یا بلا شہوت۔

جمهور کا مستدل: اس باب کی حدیث بُسرہ (مَنْ مَسَّ ذَكَرَهُ فَلَا يُصَلِّ حَتّٰى يَتَوَضَّأَ) ہے۔اس سے معلوم ہوا کہ مس ذکر ناقض وضو ہے۔

☆...... ابن خزیمہ وابن حبان نے اس حدیث کی تصحیح کی ہے۔اور باقی ائمہ حدیث نے بھی اس کو صحیح کہا ہے۔لیکن شیخین نے اپنی کتابوں میں اس حدیث کو تخریج نہیں کیا ہے۔

جس پر لوگ کہتے ہیں کہ اگر یہ حدیث اعلیٰ درجے کی صحیح ہوتی تو شیخین بھی اس کو تخریج کرتے۔اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی تصحیح کا مسئلہ کچھ ڈھیلا ہے۔پھر اس کی سند میں اختلاف بھی ہے۔أَبُوْ أُسَامَةَ وَغَيْرُ وَاحِدٍ کی سند ہے هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيْهِ عَنْ مَرْوَانَ عَنْ بُسْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ ۔ أَبُو الزِّنَادِ کی سند ہے عَنْ أَبِيْهِ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ بُسْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ نَحْوَهُ۔

مصنف نے جس سند کے ساتھ اس کو تخریج کیا ہے وہ بھی هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ قَالَ أَخْبَرَنِيْ أَبِيْ عَنْ بُسْرَةَ ہے۔(یعنی ایک سند میں تو عروۃ وبسرہ کے درمیان مروان کی وساطت ہے۔اور دو سندوں میں مروان کی وساطت نہیں۔یہ اختلاف ہے۔)

مصنف کا مقصد اگلی کلام سے عُرْوَةَ عَنْ بُسْرَةَ والی سند کو ترجیح دینا ہے جس میں مروان کی وساطت نہیں ہے۔ وجہ ترجیح کے طور پر ابوالزناد کی سند کو ذکر کیا ہے کہ اس میں بھی درمیان میں مروان کی وساطت نہیں ہے۔

مروان کی وساطت والی سند کو اس لیے مرجوح قرار دیا جاتا ہے کہ مروان ظالم تھا اس لیے بخاریؒ اس کی وساطت والی حدیثیں ذکر نہیں کرتے تاوقتیکہ کسی غیر مروان کی روایت کے ساتھ اس سند کی تائید حاصل نہ ہو جائے۔ورنہ چھوڑ دیتے ہیں۔

﴿ص ۲۵﴾ حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ مَنْصُوْرٍ .... عَنْ بُسْرَةَ بِنْتِ صَفْوَانَ رضی الله عنها : وَقَالَ أَبُوْ زُرْعَةَ حَدِيْثُ أُمِّ حَبِيْبَةَ الخ :

حدیث ام حبیبہؓ کی صحت میں ابوزرعۃ اور مصنف ترمذی کا اختلاف:

یہاں سے ایک اور اختلاف کو بیان کر رہے ہیں وہ یہ کہ اس باب میں ایک حدیث امِ حبیبہ کی بھی ہے ابوزرعۃ اس کو اصح قرار دے رہے ہیں۔مصنفؒ کو اس سے اتفاق نہیں ہے کہ حدیث ام حبیبہ اصح ما فی الباب ہو۔اس لیے کہ اس کی سند میں

مَكْحُولٍ عَنْ عَنبَسَةَ ہے (عنبسة معاویہؓ کے بھائی ہیں) اور مکحول کا عنبسة سے سماع ثابت نہیں تو یہ سند منقطع ہے۔ (اصل میں مکحول عن رجلٍ عن عنبسة ہے تو پھر وہ کیسے اصح مافی الباب قرار پائی۔ پس یہی طے ہوا کہ اصح مافی الباب حدیث بسرہ ہے۔ كَمَا قَالَ الْإِمَامُ الْبُخَارِيُّ۔ غالبًا یہی وجہ ہے کہ مصنف نے اس باب میں ام حبیبہ کی حدیث تخریج کرنے کی بجائے حدیث بسرۃ کو تخریج کیا ہے۔

احناف کا مستدل: تَرْكُ الْوُضُوْءِ مِنْ مَسِّ الذَّكَرِ والے باب کی حدیث حدیث طلق بن علیؓ ہے۔ مصنف نے تو اس حدیث کو یہاں مختصر ذکر کیا ہے۔ مگر ابوداؤد صفحہ ۲۷ پر بَابُ الرُّخْصَةِ فِيْ ذَالِكَ میں یہ حدیث مفصل ذکر ہے۔ طلق بن علی کہتے ہیں کہ میں مدینہ میں حضور ﷺ کی خدمت میں آیا (طلق یمن کے رہنے والے تھے) انہی دنوں میں ایک رجل آیا كَأَنَّهُ بَدَوِيٌّ فَقَالَ يَانَبِيَّ اللّٰهِ! مَاتَرٰى فِيْ مَسِّ الرَّجُلِ ذَكَرَهُ بَعْدَ مَايَتَوَضَّأُ فَقَالَ ﷺ هَلْ هُوَ إِلَّا مُضْغَةٌ مِنْهُ أَوْ بُضْعَةٌ مِنْهُ، یعنی یہ ''ذَكَرْ'' تو انسان کا بعض ہے۔ جیسے اور ابعاض کو مس کرنا ناقض وضو نہیں اسی طرح اس کو بھی مس کرنا ناقض نہیں۔ پس اس حدیث سے معلوم ہوا کہ مسّ ذکر غیر ناقض ہے۔

فریقین کے ایک دوسرے کے مستدل پر اعتراضات:

احناف نے حدیث بسرۃؓ پر یہ اعتراض کیا ہے کہ یہ حدیث حجت نہیں ہوسکتی اس لیے کہ اس کی سند میں اضطراب ہے کہیں سند ہے عُرْوَةَ عَنْ بُسْرَةَ کہیں سند ہے عُرْوَةَ عَنْ مَرْوَانَ عَنْ بُسْرَةَ۔ یہ ترمذی وابوداؤد میں ہے۔ کہیں سند ہے عروة عن شرطی عن بسرۃ یہ طحاوی میں ہے۔ کہیں سند ہے قَالَ عُرْوَةُ سَأَلْتُ بُسْرَةَ کہیں سند ہے قَالَ عُرْوَةُ ذَهَبْتُ إِلٰى بُسْرَةَ فَسَأَلْتُهَا فَصَدَّقَتِ الشُّرْطِيَّ۔ والاضطراب یُورث الضعف۔ فلایکون هذا الحدیث حجة۔

مگر شوافع کا یہ کہنا غلط ہے اس لیے کہ محدثین ملازم بن عمرو کی توثیق کررہے ہیں۔

حق بات: ابن ہمام فرماتے ہیں کہ یہ دونوں حدیثیں حجت ہیں اور دونوں حسن ہیں ان میں سے کوئی حدیث بھی ساقط الاعتبار نہیں ہے۔ پس اب تردد کا فیصلہ یا تو جمع وتطبیق کی صورت سے ہوگا یا ترجیح کی صورت سے ہوگا (کہ کسی ایک حدیث کو دوسری پر ترجیح دی جائے)

حدیث بسرۃ کی توجیہات وتاویلات:

اس عنوان کے تحت جتنی بھی تاویلات ذکر کی جائیں گی ان سب سے دونوں حدیثوں میں جمع وتطبیق کی صورت پیدا ہوجائے گی۔

التوجیه الاوّل: کلام عرب میں حقیقت کی طرح مجاز کا استعمال بھی شائع ذائع ہے کسی لفظ کو اس کے معنی موضوع لهٗ میں استعمال کیا جائے تو اس کو حقیقت اور اگر غیر معنی موضوع لهٗ میں استعمال کیا جائے تو اس کو مجاز کہتے ہیں جیسے اَوْ جَاءَ اَحَدٌ مِّنْكُمْ مِّنَ الْغَائِطِ سے غیر معنی موضوع له (تغوط) مراد ہے۔ معنی حقیقی مراد نہیں۔ اسی طرح مَالَمْ تَمَسُّوْهُنَّ میں بھی معنی مجازی (جماع) مراد ہے۔ حقیقی معنی مراد نہیں۔ کیونکہ حقیقی معنی کو ذکر کرنا عربوں کے ہاں قباحت سمجھا جاتا تھا۔ اس لیے

قرآن میں بھی وہی اصلوب اختیار کیا گیا جس کا عربوں کے ہاں رواج ہوتا تھا۔ (یہ کلام بطور تمہید کے تھی)

بالکل اسی طرح حدیث بسرۃ میں بھی مسّ ذکر سے مراد بول ہے۔ یہ مس کنایہ ہے بول سے کیونکہ انسان بعد البول جب استبراء من البول کرتا ہے تو اس کو مس کرنا پڑتا ہے۔ (یعنی یہاں بھی معنی مجازی مراد ہے) (ذکر کیا مس ذکر کو اور مراد لیا بول کو۔ فلا اشکال)۔

الحاصل: حدیث بسرۃ میں جس ناقض کا ذکر ہے وہ بول ہے نہ کہ مسّ ذکر حقیقی۔ اور حدیث طلق میں جس مس کے عدم ناقض ہونے کا ذکر ہے وہ مسّ ذکر حقیقی ہے کہ مسّ ذکر حقیقی ناقض وضو نہیں۔

التوجیه الثانی: حدیث بسرۃؓ میں جو مسّ ذکر کا لفظ استعمال ہے اس میں یہ کوئی وضاحت نہیں کہ مس بطن الکف ہو یا بظہر الکف ہو، مع الحائل ہو یا بلا حائل ہو۔ بالید ہو یا بغیر الید ہو۔ بلکہ ایک عام لفظ استعمال ہے۔ جبکہ فریق مخالف نے اس کو ایک خاص صورت پر محمول کیا۔ پس جس طرح (قول اول کے قائلین کیلئے) یعنی فریق مخالف (شوافع وغیرہم) کے لیے اس کو خاص صورت پر محمول کرنا جائز ہو گیا۔ تو ہمارے لیے بھی یہ جائز ہونا چاہیے کہ ہم اس کو مباشرت فاحشہ پر محمول کرلیں۔ یہ مسّ ذکر بفرج المرأۃ پر محمول ہے۔ اور مباشرۃ فاحشہ عند الاحناف ناقض وضو ہے شیخینؒ کے نزدیک مذی کا خروج نہ بھی ہو تو تب بھی ناقض وضو ہے چونکہ مباشرت فاحشہ مذی کے خروج کا سبب بن جاتا ہے۔ اقامۃ السبب مقام المسبب کے قبیل سے اس کو ناقض سمجھا گیا۔ امام محمدؒ کے نزدیک مباشرت فاحشہ مع خروجِ المذی ناقض ہوتی ہے۔ اس تاویل سے بھی دونوں حدیثوں میں جمع وتطبیق کی صورت پیدا ہو گئی۔

التوجیه الثالث: اس حدیث میں وضو سے مراد وضوء عرفی ہے نہ کہ وضوء شرعی۔ یعنی ذکر مس کرنے والا غسلِ یدین کرلے۔

التوجیه الرابع: فَلْيَتَوَضَّأْ کا امر استحباب کیلئے ہے۔ اب بھی جمع وتطبیق ہو گئی۔

التوجیه الخامس: فَلْيَتَوَضَّأْ والے وضو سے مراد تحصیل وضاءت والا وضو ہے تحصیل تطہیر والا وضو مراد نہیں واللہ اعلم۔

ان تمام توجیہات سے حدیث بسرہ وحدیث طلق میں جمع وتطبیق کی صورت پیدا ہو گئی۔

حدیث طلق کی ترجیحات بمقابلہ حدیث بُسرۃ:

الترجیح الاول: امام طحاوی نے ایک ترجیح یہ ذکر کی کہ حدیث طلق مستقر ہے اور حدیث بسرۃ مضطرب ہے۔ اور تعارض کے وقت (حدیث) مستقر کو ترجیح ہو گی۔

الترجیح الثانی: محقق ابن ہمام نے یہ ترجیح ذکر کی ہے کہ بسرۃ مرأۃ ہے۔ اور طلق بن علی رجل ہے۔ اور تعارض کے وقت رجل کی روایت کو ترجیح ہوتی ہے۔

الترجیح الثالث: مس ذکر کا ناقض ہونا نہ ہونا یہ مسئلہ ایسا ہے جس میں عموم بلوی ہے اور عموم بلوی کی صورت میں تو جمِ غفیر کی روایت مقبول ہوتی ہے اگر یہ کوئی ایسا مسئلہ ہوتا تو بیسیوں راوی اس کو روایت کرتے۔ ایک عورۃ کی روایت سے مسِ ذکر کا ناقض ہونا ثابت ہو۔ اس کا تو کوئی مطلب نہیں بنتا۔

بَابُ مَاجَاءَ فِي الْمُطَلَّقَةِ ثَلاثًا لاسُكْنٰى لَهَا وَلا نَفَقَةَ ص ۲۲۳ میں حضرت عمرؓ نے فاطمہ بنتِ قیسؓ کی حدیث مطلقۂ ثلاث کیلئے لانَفَقَةَ وَلا سُكْنٰى کو یہ کہہ کر رد کردیا تھا کہ لا نَدَعُ كِتَابَ اللّٰهِ وَسُنَّةَ نَبِيِّنَا ﷺ بِقَوْلِ امْرَأَةٍ لَاندْرِي أَحفِظَتْ أَمْ نَسِيتْ. فكذا ههنا۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ اس اعتبار سے بھی روایت بسرہ مرجوح ہوئی اور حدیث طلق راجح ہوئی۔

الترجيح الرابع: احمد بن حنبلؒ کے سامنے علی بن مدینی اور یحییٰ بن معین کے درمیان اس مسئلہ میں مناظرہ ہوا۔ یحییٰ بن معین نے حدیث بسرہ پیش کی۔ چونکہ وہ مس کے ناقض ہونے کے قائل تھے۔ علی بن مدینی نے حدیث طلق پیش کی کہ وہ عدمِ نقض کے قائل تھے۔

امام احمدؒ نے فیصلہ سنایا کہ یہ دونوں حدیثیں حجت ہیں اور حجت ہونے میں مساوی ہیں پھر انہوں نے آثار کی طرف توجہ کی تو یحییٰ نے اثر ابن عمرؓ کو اور علی نے اثر ابن مسعودؓ کو پیش کیا جس کا تعلق عدم نقض سے تھا تو احمدؒ نے اثر ابن مسعودؓ کو ترجیح دی۔ اس وجہ سے بھی حدیث بسرۃ کا مرجوح ہونا اور حدیث طلق کا راجح ہونا معلوم ہوتا ہے۔

اشکال: شوافع کہتے ہیں کہ طلق تو ابتدائے اسلام میں آیا جب مسجد نبوی کی بناء ہو رہی تھی۔ لہٰذا اس کی حدیث پہلے کی ہے۔ اور بسرہؓ بعد میں آئی یہ متاخر الاسلام ہے اس کی حدیث بعد کی ہے۔ پس بعد والی حدیث ناسخ ہوگئی اور حدیث طلق منسوخ ہوگئی؟ اس کے جوابات مندرجہ ذیل ہیں۔

الجواب الاول: مسجد نبوی کی بناء اور توسیع تو کئی مرتبہ ہوئی معلوم نہیں کہ کونسی بناء کے وقت طلق آئے۔

الجواب الثانی: ہوسکتا ہے طلق کا قدوم مکرر ہوا ہو۔ کتب رجال سے قدوم کا تکرار معلوم ہوتا ہے۔ ہوسکتا ہے کسی بعد والے قدوم میں یہ حدیث سنی ہو (تو یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ یہ مقدم اور حدیث بسرہؓ مؤخر ہوگئی۔

الجواب الثالث: یہ بھی ممکن ہے کہ انکا ایک ہی مرتبہ ابتدائے اسلام میں قدوم ہوا ہو۔ مگر ادھر سے کوئی صحابی گئے ہوں جن سے طلق نے یہ حدیث سنی ہو۔ اور طلق کی یہ حدیث مرسل صحابی کے قبیل سے ہو۔ فاين التقدم و التاخر؟

الجواب الرابع: اگر بقول انکے حدیث طلق منسوخ ہے تو پھر صحابہ پر اس کا منسوخ ہونا کیوں مخفی ہوگیا۔ شوافع کی بنسبت صحابہ کو تو اس کے منسوخ ہونے کا زیادہ علم ہونا چاہیے تھا۔ حالانکہ صحابہ کی اکثریت تو عدم نقض کی قائل ہے۔

صاحب البحر: کہتے ہیں کہ بعض کے ہاں حدیث بسرہ ناسخ ہے اور حدیث طلق منسوخ ہے۔ اور بعض لوگ کہتے ہیں کہ معاملہ اس کے برعکس ہے کہ حدیث بسرہ منسوخ اور حدیث طلق ناسخ ہے اور قاعدے کا تقاضہ بھی یہی ہے۔ اس لیے کہ حدیث طلق میں عدمِ نقض کی علت درج ہے وہ ہے "هَلْ هُوَ إِلَّا بُضْعَةٌ مِنْهُ" اور جب تک علت باقی ہے حکم باقی ہے اور علت میں دوام ہے تو حکم میں بھی دوام ہوگا۔ پس خلاصہ یہ نکلا کہ مس ذکر ناقض وضو نہیں اور حدیث طلق ہی کو ترجیح حاصل ہے۔

بَابُ تَرْکِ الْوُضُوْءِ مِنَ الْقُبْلَةِ

القبلة: قبلہ سے مراد بالقبول قبلہ نہیں بلکہ اس سے مراد مس ہے۔ مصنف نے عنوان میں مس کے بجائے قبلہ کا لفظ اس لیے ذکر کیا ہے کہ بعد میں آنے والی حدیث میں قبلہ کا ذکر ہے تو عنوان کو آنے والی حدیث کے لفظوں کے ساتھ مناسب کرنے کیلئے مس کی بجائے قبلہ کو ذکر کر دیا۔

مس المرأة کے ناقض ہونے نہ ہونے میں اختلاف:

عند المالك اگر مس بالشہوۃ ہو تو ناقض ہے۔

عند الشافعیؒ مس مطلقاً ناقض ہے۔

امام احمد کا ایک قول مالک کے موافق ہے اور ایک قول شافعی کے موافق ہے۔

عند الامام الاعظم: مس مطلقاً ناقض نہیں ہے۔

خلاصۂ اختلاف: یہ ہوا کہ جمہور مس کو ناقض کہتے ہیں امام ابوحنیفہ اس کو ناقض نہیں کہتے۔ اس میں شرط یہ ہے کہ وہ مراۃ مشتہاۃ ہو۔ اس کے ساتھ نکاح جائز ہو۔ اور مس بلا حائل ہو۔ یا حائل ہو تو وہ حائل مس کرنے والے سے مراۃ کی طرف حرارت کے پہنچنے سے مانع نہ ہو۔ یہ شرطیں ناقض کہنے والوں کے ہاں ہیں۔

اصل الاختلاف: اصل اختلاف قرآن کی اس آیت کے بارے میں ہے۔ كَمَا قَالَ تَعَالٰى اَوْلَا مَسْتُمُ النِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُوْا مَاءً فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا (الآية) اس کی تفسیر میں ہے کہ اس آیت میں ملامست بمعنی جماع ہے۔ یا بمعنی لمس بالید ہے۔ اگر بمعنی لمس بالید ہو تو شافعی کا مذہب ثابت ہو جائے گا۔ اور اگر بمعنی جماع ہو تو ابوحنیفہ کا مذہب ثابت ہو جائے گا۔ (اب فریقین کا زور اس کے معنی پر ہے کہ اس کا معنی کیا ہے؟)

شوافع: اس پر زور دیتے ہیں کہ آیت میں ملامست سے مراد مس بالید ہے فلاں صحابی نے اس کی یہ تفسیر کی فلاں صحابی نے اس کی یہ تفسیر کی۔ احناف اس پر زور دیتے ہیں کہ آیت میں ملامست بمعنی جماع ہے۔ اور انکے یہ دلائل ہیں۔

دلائل احناف۔ دلیل (۱): آیت میں دو قرأتیں ہیں۔ (۱) لَامَسْتُمْ (۲) لَمَسْتُمْ ۔ اس دوسری قرأت کی رو سے دو معنوں کا احتمال ہوتا ہے۔ (۱) لمس بالید (۲) جماع اور پہلی قرأت کی رو سے ایک ہی معنی متعین ہے وہ ہے "جماع" کیونکہ باب مفاعلہ ہے اور مفاعلہ میں فعل طرفین سے ہوتا ہے وھو الجماع ۔ تو اس قرأت کی رو سے یہ آیت محکم بن جائے گی۔ اور مجرد والی (لَمَسْتُمْ والی) قرأت کی رو سے آیت متشابہ بن جائے گی۔ اور بوقت تعارض متشابہ و محکم میں ترجیح محکم کو ہوتی ہے۔ (لہٰذا معلوم ہوا کہ آیت کی تفسیر میں ملامست کی تفسیر جماع ہی سے کرنی چاہیے)

دلیل (۲): بخاریؒ نے کتاب التفسیر میں حبر الامۃ ابن عباسؓ سے نقل کیا ہے کہ قرآن میں استعمال ہونے والے یہ مختلف الفاظ مس، ملامسة، افضاء، كلها كناية عن الجماع تو ملامست کی تفسیر "جماع" کے ساتھ کرنا یہ حبر الامۃ کی تفسیر ہے۔ اور حبر الامۃ کی تفسیر کو غیر حبر الامۃ کی تفسیر پر ترجیح حاصل ہے۔

دلیل (۳): (لَامَسْتُمْ بمعنی جَامَعْتُمْ کے ہے) اللہ نے اس آیت میں حدثِ اصغر وا کبر (عند وجود الماء) دونوں کا حکم بیان کیا۔ اسی طرح حدثِ اصغر اور اکبر دونوں کا حکم (عند عدم الماء) بھی قرآن میں بیان ہونا چاہیے تاکہ قرآن کی تعلیم مکمل ہو۔ اور وہ ہے وَاِنْ کُنْتُمْ مَّرْضٰی (الآیۃ) اور یہ تب ہی ہوسکتا ہے۔ جبکہ آیت میں ملامست بمعنی جماع ہو۔ تو جیسے ماء نہ ہونے کی صورت میں محدث کیلئے قرآن سے تیمم کا جواز معلوم ہوا اسی طرح جنبی کیلئے بھی جواز معلوم ہوگیا۔ اور اگر ملامست سے لمس بالید مراد ہوتو ظاہر ہے کہ یہ بھی حدث اصغر ہی ہوگا اپنے قرین کی طرح۔

اب جنبی کیلئے تیمم کا جواز قرآن سے معلوم نہیں ہوگا اور قرآن کی تعلیم ناقص ہوجائے گی۔ کلام کو زیادہ معنی پر محمول کرنا اولیٰ ہوتا ہے۔

دلیل (٤): پھر ملامست بمعنی جماع کی تائید احادیث سے بھی ہوتی ہے۔ وہ احادیث یہ ہیں۔

(ا) اس باب کی حدیث عائشہؓ ہے اس میں ہے قَبَّلَ بَعْضَ نِسَائِهٖ ثُمَّ خَرَجَ إِلَى الصَّلٰوةِ وَلَمْ يَتَوَضَّأْ۔ قَالَ قُلْتُ مَنْ هِيَ إِلَّا أَنْتِ فَضَحِكَتْ ۔ معلوم ہوا کہ آیت میں "لَامَسْتُمْ" مَسْ بِالْيَدِ کے معنی میں نہیں بلکہ بمعنی جماع ہے ورنہ تو حضور ﷺ ضرور وضو یا غسل فرماتے۔ یہ حدیث قبلہ ہے۔

اس حدیث پر محدثین کے اعتراضات: اس حدیث کی دو سندیں ہیں۔

سند حدیث قبله (۱): اسی زیرِ بحث باب میں حدیث ہے عَنْ حَبِيْبِ بْنِ أَبِيْ ثَابِتٍ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَؓ اس پر مصنفؒ وابوداؤدؒ نے ایک اعتراض یہ کیا ہے کہ یہ عروہ، عروۂ مزنی ہے عروہ بن زبیر نہیں ہے۔ اور عروہ مزنی مجہول ہے لاندری من هو ؟ (قرینہ یہ ہے) کہ ابوداؤد کے بَابُ الْوُضُوْءِ مِنَ الْقُبْلَةِ میں صفحہ ۲۷ پر سند ہے۔ قَالَ ثَنَا عَبْدُالرَّحْمٰنِ بْنِ مَغْرَاءَ قَالَ ثَنَا الْأَعْمَشُ قَالَ ثَنَا أَصْحَابٌ لَنَا (أَشْيَاخُنَا وَأَسَاتِذَتُنَا) عَنْ عُرْوَةَ الْمُزَنِيِّ عَنْ عَائِشَةَ بِهٰذَا الْحَدِيْثِ۔ معلوم ہوا یہ عروہ عروۂ مزنی ہے۔ پس یہ حدیث قبلہ ضعیف ہوئی ؟

جواب: یہ ہے کہ عروۃ سے مراد عروۃ بن زبیر ہی ہے۔ عروہ مزنی نہیں ہے۔ اور عروہ بن زبیر تو کوئی مجہول نہیں۔ جس کی تین وجہیں ہیں۔

(ا) عروہ جب مطلق ذکر ہوتو اس سے مراد عروۃ بن زبیر ہی ہوتا ہے۔ اور یہاں عروۃ مطلق ہے لہٰذا ابن زبیر ہی مراد ہوں گے۔

(۲) ابن ماجہ کی اسی سند میں عروہ بن زبیر کی تصریح ہے۔ رواہ ابن ماجہ ص ۳۸ بَابُ الْوُضُوْءِ مِنَ الْقُبْلَةِ

(۳) تیسری وجہ یہ ہے کہ قَالَ مَنْ هِيَ إِلَّا أَنْتِ فَضَحِكَتْ والی گفتگو ظاہر ہے کہ عائشہؓ کے ساتھ عروہ بن زبیر ہی کرسکتا ہے کیونکہ وہ حضرت عائشہؓ کا بھانجا ہے۔ اسی کو یہ جرأۃ ہوسکتی ہے۔ عروۃ مزنی تو اجنبی آدمی ہے۔ وہ اس قسم کی بے باکانہ گفتگو کیسے کرسکتا ہے؟

سند ابی داؤد کا جواب: یہ ہے کہ اس سند میں مجہول رواۃ کا ڈھیر لگا ہوا ہے تو اس سند سے اس کے عروۃ مزنی ہونے کا کیسے ثبوت ہوجائے گا؟ مجہولوں کے کہنے سے عروہ مزنی کیسے بن سکتا ہے۔

اعتراض: اسی پہلی سند پر ان کا دوسرا اعتراض یہ ہے کہ اگر عروۃ بن زبیر ہوتو پھر حبیب بن ثابت کا عروہ بن زبیر سے سماع

ثابت نہیں۔

☆...... ابوداؤد نے بَابُ الْوُضُوْءِ مِنَ الْقُبْلَةِ میں صفحہ ۲۷ پر سفیان ثوری سے اس کو نقل کیا ہے کہ

قَالَ أَبُوْدَاوُدَ وَرُوِیَ عَنِ الثَّوْرِیْ قَالَ مَا حَدَّثَنَا حَبِیْبٌ إِلَّا عَنْ عُرْوَةَ الْمُزَنِیِّ یَعْنِیْ لَمْ یُحَدِّثْهُمْ عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَیْرِ بِشَیْءٍ پس اس طرح یہ سند مرسل بمعنی منقطع ہوئی۔

جواب(۱): ابوداؤد نے اس کو رُوِیَ عَنِ الثَّوْرِیْ کہہ کر نقل کیا ہے کچھ پتہ نہیں کہ وہ رُوِیَ عَنِ الثَّوْرِیْ کون ہے۔ ثقہ ہے یا غیر ثقہ۔

جواب(۲): نیز رُوِیَ کو مجہول کے صیغہ کے ساتھ نقل کیا ہے۔

جواب(۳): یہ ہے کہ اس کے بعد ابوداؤد نے قَالَ أَبُوْدَاوُدَ قَدْرَوٰی حَمْزَةُ الزَّیَّاتِ عَنْ حَبِیْبٍ عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَیْرِ عَنْ عَائِشَةَ حَدِیْثًا صَحِیْحًا کہہ کر رُوِیَ عَنِ الثَّوْرِیْ کو رد کر دیا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابوداؤد حبیب کے سماع عن عروۃ بن زبیر کا قائل ہے۔ اس حدیثاً صحیحاً سے مراد زیر بحث حدیث قبلہ نہیں ہے بلکہ اس کے علاوہ ایک اور حدیث کی طرف اشارہ ہے جس کو ترمذی نے ص ۱۸۶ جلد دوم میں بَابٌ حَدَّثَنَا أَبُوْ کُرَیْبٍ کہہ کر نقل کیا ہے۔ اور وہاں بخاری کی کلام بھی اسی طرح نقل کی ہے۔ "سَمِعْتُ مُحَمَّدًا یَقُوْلُ "حَبِیْبُ بْنُ أَبِیْ ثَابِتٍ لَمْ یَسْمَعْ مِنْ عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَیْرِ شَیْئًا ۔ اسی طرح ترمذی نے جلد اول صفحہ ۱۸۶ پر بَابُ مَاجَاءَ فِیْ عُمْرَةِ رَجَبَ میں بھی ایک حدیث ذکر کی ہے۔ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ حَبِیْبِ بْنِ أَبِیْ ثَابِتٍ عَنْ عُرْوَةَ۔ وہاں بھی ترمذی نے بخاری کی کلام اسی طرح نقل کی ہے سَمِعْتُ مُحَمَّدًا یَقُوْلُ حَبِیْبُ بْنُ أَبِیْ ثَابِتٍ لَمْ یَسْمَعْ مِنْ عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَیْرِ۔ پس ان سے معلوم ہوتا ہے کہ حبیب کا سماع عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَیْرِ مختلف فیہ ہے۔ کوئی اس کا انکار کر رہا ہے جیسے بخاریؒ۔ اور کوئی اس کا اثبات کر رہا ہے جیسے ابوداؤد۔ اور جب نفی واثبات میں تعارض ہو جائے تو ترجیح اثبات کو ہوتی ہے۔

پس ثابت ہوا کہ حبیب کا عروۃ بن زبیر سے سماع ثابت ہے۔

اس کے علاوہ یہ بھی ملحوظ رکھنا چاہیے کہ حبیب بن ابی ثابت یہ تابعی ہیں۔ اس کا اور عروہ بن زبیر کا زمانہ ایک ہے۔ عروہ بن زبیر سے بڑی عمر والے صحابہ سے اس کا لقاء و سماع ہے جیسے ابن عباسؓ تو پھر عروۃ بن زبیر سے اس کے لقاء و سماع میں کونسی چیز مانع ہے۔ امام مسلمؒ نے مقدمہ مسلم میں یہ فیصلہ کیا ہے اور امت کا اس پر اجماع نقل کیا ہے کہ سند کے متصل ہونے کیلئے راوی و مروی عنہ میں امکان لقاء کافی ہوتا ہے۔ ثبوتِ لقا شرط نہیں ہے۔ لہٰذا عَنْ حَبِیْبٍ عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَیْرِ یہ متصل ہے۔ مرسل بمعنی منقطع نہیں ہے۔

پھر اس کو بھی ملحوظ رکھنا چاہیے کہ اگر یہ مرسل بھی ہو تو مرسل حجت ہوتی ہے۔

امام صاحب و مالک کے نزدیک اور احمد کی دو روایتوں میں مشہور روایت بھی اس کے حجت ہونے کی ہے۔

اور شافعیؒ نے بھی بعض مراسیل کو حجت مانا ہے جیسے مراسیل سعید بن المسیب (گویا مرسل کا حجت ہونا مجمع علیہ ہو گیا اس کو

لیس بحجة کہنے کی کوئی وجہ نہیں۔

پھر یہ بھی ملحوظ رہے کہ محدثین کے نزدیک عام ضابطہ ہے کہ جب کسی حدیث کی سندیں متعدد ہو جائیں تو وہ درجہ حسن کو پہنچ جاتی ہے۔ یہ حدیث قبلہ مان لیا کہ مرسل ہے لیکن اس کی مؤید دوسری مسلم ونسائی کی صحیح حدیثیں ہیں جیسے مشہور حدیث عائشہؓ ہے کہ میں حضور ﷺ کے سامنے لیٹی ہوتی تھی اور آپ ﷺ نماز پڑھ رہے ہوتے۔ جب آپ ﷺ نے سجدہ کرنا ہوتا تو مجھے ہاتھ لگاتے میں اپنے پاؤں کو سمیٹ لیتی، آپ ﷺ سجدہ کر لیتے تھے پھر میں اپنے پاؤں بچھا لیتی تھی۔ (دیکھو یہاں مس ہو رہا ہے اگر مس ناقض وضو ہے تو آپ ﷺ نے کیسے نماز جاری رکھی؟)

☆...... جب اس حدیث کو دوسری صحیح حدیثوں سے تائید حاصل ہوگئی تو پھر یہ حدیث قبلہ حسن کیوں نہیں بنے گی۔

لطیفه: مسلم ونسائی والی حدیث کی صحت ان کو بھی تسلیم ہے۔ اور دل سے مانتے بھی ہیں کہ مذہب ابی حنیفہ اس سے ثابت ہوتا ہے تب ہی تو اس کی توجیہ کے درپے ہوئے ہیں اور وہ توجیہ یہ کی ہے کہ یہ مسّ مع حائل ہو گیا تھا' ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جیسے یہ دیکھ رہے تھے۔

سند حدیث قبله (۲): اس حدیث کی دوسری سند ہے **وَقَدْ رُوِیَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ التَّيْمِيِّ عَنْ عَائِشَةَ ؓ أَنَّ النَّبِیَّ ﷺ قَبَّلَهَا وَلَمْ يَتَوَضَّأْ .**

اعتراض: اس پر بھی مصنف نے اعتراض کیا کہ یہ بھی مرسل ہے۔ کیونکہ ابراہیم تیمی کا عائشہؓ سے سماع ثابت نہیں۔ پس یہ سند بھی منقطع ہوئی؟

جواب: یہ ہے کہ دارقطنی میں ہے **عَنْ إِبْرَاهِيمَ التَّيْمِيِّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ ؓ** لہٰذا یہ سند بھی متصل ہوگئی اور ارسال و انقطاع ختم ہو گیا۔ یہ ثقہ راوی کی زیادتی ہے۔ اور ثقہ کی زیادتی قبول ہوتی ہے۔ **زيادة الثقة مقبولة۔**

پس ثابت ہوا کہ **اِبْرَاهِيمَ التَّيْمِيِّ عَنْ عَائِشَةَ ؓ أَيْضًا مُتَّصِلٌ** کہ **حَبِيْبِ عَنْ عُرْوَةَ** الخ والی سند جیسے متصل ہے۔ اسی طرح یہ سند بھی متصل ہے۔

عجیب بات: حیرت ہے ان محدثین پر جو اس حدیث قبلہ کو ذکر کرتے ہیں تو **تَرْكُ الْوُضُوْءِ مِنَ الْقُبْلَةِ** کا اس پر عنوان قائم کرتے ہیں اور پھر اس پر اعتراضات شروع کر دیتے ہیں کہ اس کی نہ وہ سند صحیح ہے اور نہ یہ سند صحیح ہے۔ ان سے کوئی پوچھے کہ اگر حدیث اتنی ضعیف ہے اور لا اصل لہٗ ہے تو پھر اس کو کیوں ذکر کرتے ہو۔ اور اس پر عنوان کیوں قائم کرتے ہو۔ ایسا کر کے کیوں اپنا وقت ضائع کرتے ہو۔

حیران کن بات: اس سے زیادہ حیران کن بات یہ ہے کہ تم اپنا مذہب ثابت کرنے کیلئے بھی تو کوئی حدیث پیش کرو۔ دوسرے کے مستدل پر اعتراضات کر دینے سے تو تمہارا مذہب ثابت نہیں ہو جائے گا۔

الحاصل: مسئلۃ الباب دور صحابہ ہی سے مختلف فیہ ہو گیا ہے اس میں کوئی شک نہیں اور جو مسئلہ دور صحابہ سے مختلف فیہ ہو گیا ہو

قطعیت سے اس کا فیصلہ کرنا مشکل ہوتا ہے۔ مگر مذکورہ دلائل اور بحث وتحیث کے بعد مذہب ابی حنیفہؒ زیادہ راجح معلوم ہوتا ہے۔

بَابُ الْوُضُوْءِ مِنَ الْقَيْءِ وَالرُّعَافِ

اشکال: اس پر سوال ہوتا ہے کہ عنوان میں دو چیزوں کا ذکر ہے جبکہ آنے والی حدیث میں صرف قیٔ کا ذکر ہے۔ رعاف کا ذکر نہیں ہے۔ پس عنوان وحدیث میں انطباق نہ ہوا۔

جواب: یہ ہے کہ قیٔ ورعاف کا چونکہ حکم ایک ہی ہے جو ناقض کہتے ہیں وہ دونوں کو ناقض کہتے ہیں اور جو ناقض نہیں کہتے وہ دونوں کو ناقض نہیں کہتے۔ اس لیے مصنف نے دونوں کو ایک ہی عنوان میں ذکر کر دیا ہے۔

مسئلة الباب: مسئلۃ الباب کی تفصیل اس طرح ہے کہ **مالکؒ، شافعیؒ، بخاریؒ وغیرهم** صرف **خارج من السبیلین** کو ناقض کہتے ہیں۔

امام ابوحنیفۃؒ: کے نزدیک **خارج من السبیلین** ہو یا **من غیر السبیلین** ہو دونوں ناقض ہیں۔ بدن کے کسی حصے سے نجاست خارج ہو جائے، امام صاحب کے نزدیک یہ ناقض ہے۔ عند الامامؒ قیٔ **ملئ الفم** ہو تو ناقض ہے۔ اور اگر **ملئ الفم** نہ ہو تو ناقض نہیں۔

امام زفرؒ: کے نزدیک قیٔ مطلقاً ناقض ہے خواہ **ملئ الفم** ہو یا نہ ہو۔

امام احمدؒ: نفس نقض میں تو امام صاحب کے ساتھ ہیں اور اس کی شرائط وغیرہ میں امام زفرؒ کے ساتھ ہیں۔ اسی طرح سیلان الدم یہ بھی امام صاحب کے نزدیک ناقض ہے۔

امام مالکؒ وشافعیؒ: کے نزدیک ناقض نہیں۔ اس سے قبل بھی یہ اختلاف ذکر کیا جا چکا ہے۔

دلائلِ نقض۔ دلیل (۱): حدیث الباب ہے جس کے لفظ یہ ہیں **عَنْ أَبِي الدَّرْدَاءِ ﷺ أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ قَاءَ فَتَوَضَّأَ**۔ یہ فاء سببیت پر دلالت کرتی ہے جس سے قیٔ کا ناقض ہونا معلوم ہوتا ہے۔

دلیل (۲): ابن ماجہ ص ۸۵ **بَابُ مَا جَاءَ فِي مَنْ أَحْدَثَ فِي الصَّلٰوةِ كَيْفَ يَنْصَرِفُ** میں حضرت عائشہؓ کی ایک حدیث ہے۔ **إِذَا صَلّٰى أَحَدُكُمْ فَأَحْدَثَ فَلْيُمْسِكْ عَلٰى أَنْفِهٖ ثُمَّ لِيَنْصَرِفْ** اس سے معلوم ہوا کہ نکسیر (رعاف) ناقض ہوتی ہے۔ اگر ناقض نہ ہوتی تو حضور ﷺ منصرف ہونے والے کو یہ حیلہ کیوں بتلاتے

دلیل (۳): ابن ماجہ کے اسی ص ۸۵ پر **بَابُ مَاجَاءَ فِي الْبِنَاءِ عَلَى الصَّلٰوةِ** میں حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے **قَالَتْ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ مَنْ أَصَابَهٗ قَيْءٌ أَوْ رُعَافٌ أَوْ قَلَسٌ أَوْ مَذْيٌ فَلْيَنْصَرِفْ فَلْيَتَوَضَّأْ ثُمَّ لِيَبْنِ عَلٰى صَلٰوتِهٖ وَهُوَ فِيْ ذٰلِكَ لَا يَتَكَلَّمُ**۔ اس سے بھی معلوم ہوا کہ قیٔ اور رعاف وغیرہ (جو غیر **خارج من السبیلین** ہیں) ناقض ہیں۔

اعتراض: اس حدیث کی سند میں اسماعیل بن عیاش ہے۔ محدثین نے اس کے متعلق یہ طے کیا ہے کہ اس کی روایت عن الشامیین ہو تو مقبول ہے عن الحجازیین ہو تو مقبول نہیں اور یہ روایت تو عن الحجازیین ہے کیونکہ ابن جریج حجازی ہے۔

جواب: یہ ہے کہ زیادہ سے زیادہ یہ حدیث درجہ صحت کو نہیں پہنچی ہوئی مگر حسن ہے۔

دلیل (٤): مستحاضہ کی حدیث ''اِنَّما ذَالِکَ عِرْقٌ'' میں مستحاضہ کو وضو کا امر فرمایا۔ اس سے ثابت ہوا کہ سیلان دم ناقض ہے۔

اعتراض: اس پر اگر فریق مخالف یہ کہے کہ اس کا تعلق تو سبیلین سے ہے۔ خارج من السبیلین زیر بحث نہیں ہے۔ تم ہمارے خلاف ایسی حدیث پیش کرو جس میں خارج من غیر السبیلین کے ناقضِ طہارت ہونے کا ذکر ہو۔

جواب: یہ ہے کہ حضور ﷺ نے اس کے ناقض طہارت ہونے کے موقع پر سبیلین کا تو کوئی ذکر نہیں کیا ہے بلکہ دم عرق ہونے کا ذکر کیا ہے۔ پس اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سیلان دم بدن کے کسی حصے سے بھی ہو وہ ناقض ہے۔

دلیل (٥): کامل بن عدی سے علامہ زیلعی نے ایک حدیث اَلْوُضُوْءُ مِنْ کُلِّ دَمٍ سَائِلٍ نقل کی ہے۔ اس سے بھی معلوم ہوا کہ سیلانِ دم ناقض ہے۔

دلیل (٦): غیر صحاح میں ہے رُوِیَ عَنْ عَلِیٍّ ؓ اَنَّهٗ عَدَّ الْاَحْدَاثَ وَعَدَّ فِیْهَا اَوْ دَسْعَةً تَمْلَأُ الْفَمَ۔

دلیل (٧): غیر صحاح میں ہے رُوِیَ عَنْ اَبِیْ هُرَیْرَةَ ؓ مَرْفُوْعًا یُعَادُ الْوُضُوْءُ مِنْ سَبْعٍ وَعَدَّ فِیْهَا اَوْ دَسْعَةً تَمْلَأُ الْفَمَ۔

تقیید ملأ الفم کی بحث:۔

امام ابوحنیفه یہ قید اس لیے لگاتے ہیں تا کہ اس کا معدے سے مُنْبَعِث ہونا متحقق ہو جائے جو محل نجاست ہے۔ اگر ملأ الفم سے کم ہو یعنی قلیل ہو۔ تو پھر اس کا معدہ سے منبعث ہونا متحقق نہیں ہوتا۔

دوسری تقریر: جب اس سلسلے میں دونوں طرح کی روایتیں آئیں بعض میں قی کے مطلقاً ناقض ہونے کا ذکر ہے۔ اور بعض میں عدم نقض کا ذکر ہے تو ملأ الفم کی قید لگائی تا کہ حدیثوں میں جمع و تطبیق ہو جائے۔ وہ اس طرح کہ قلیل ہو تو ناقض نہیں اور اگر کثیر ہو تو ناقض ہے۔

تقریر صاحب الہدایہ:

صاحب ھدایہ فرماتے ہیں کہ حدث و طہارت دو متضاد چیزیں ہیں حدث مزیل طہارت ہوتا ہے۔ اور خارج من السبیلین کو جو بالاجماع ناقض قرار دیا گیا ہے۔ اس کی یہ علت تو نہیں کہ اس کا خروج سبیلین سے ہوا ہے بلکہ اس کے ناقض ہونے کی علت اس کا نجس ہونا ہے۔ پس معلوم ہوا کہ نجاست کا خروج جہاں سے بھی ہو تو وہ ناقض ہے۔ اگر غیر سبیلین سے خارج ہو تو وہ بھی نجس ہے۔ نجس، نجس ہونے میں تو کوئی فرق نہیں ہے۔ پس ان کے ناقض ہونے میں بھی کوئی فرق نہیں ہونا چاہیے۔ یہ ہے ''ردالمختلف فیه الی المختلف فیه''۔

عدم نقض کے دلائل: (اوران کے جوابات):

دلیل (١): فریق مخالف کی عدمِ نقض کے سلسلے میں سب سے بڑی دلیل۔ ابوداؤد شریف، بَابُ الْوُضُوْءِ مِنَ الدَّمِ ، ص ۲۹ پر مہاجری اور انصاری کا وہ قصہ ہے جو ایک غزوہ ذات الرقاع میں پیش آیا۔ انصاری کا نام عباد بن بشر ؓ اور مہاجری کا

نام عمار بن یاسر ﷜ تھا۔ دونوں کو حضور ﷺ نے رات کی حراست کیلئے مقرر فرمایا۔ انہوں نے رات کی حراست کو آپس میں تقسیم کرلیا۔ مہاجری سو گیا۔ انصاری نے حراست کرتے ہوئے نفل شروع کر دیئے۔ ادھر دشمن موقع کی تلاش میں تھا۔ اس نے جب انصاری کو نفل میں مشغول دیکھا تو اس نے تیر مارا۔ جس کو انصاری نے نکال لیا۔ پھر دوسرا مارا، پھر تیسرا، اس نے اپنی نماز کو جاری رکھا۔ پھر اپنے ساتھی کو بیدار کیا تو اس نے جب اپنے انصاری ساتھی کا یہ حال دیکھا تو کہا کہ مجھے پہلے ہی بیدار کر لیتے تو اس نے کہا "كُنْتُ فِيْ قِرَاءَةِ سُوْرَةٍ أَقْرَئُهَا فَلَمْ أُحِبَّ أَنْ أَقْطَعَهَا" اس سے استدلال کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ سیلانِ دم ناقض نہیں ہے اگر ناقض ہوتا تو وہ انصاری صحابی اپنی نماز کو قطع کر لیتا اور نماز جاری نہ رکھتا۔

اعتراض من جانب الاحناف: حنفیہ نے اعتراض کیا کہ یہ قصہ شوافع کے بھی خلاف ہے کیونکہ اس صحابی کا دم اس کے کپڑوں کو لگا ہوگا اس کے بدن کو بھی لگا ہوگا جس سے کپڑے و بدن نجس ہو گئے تو اس جہت سے اس انصاری کی نماز شوافع کے ہاں بھی نہیں ہونی چاہیے۔ فما هو جوابكم ههُنا فهو جوابنا۔

حافظ کے شوافع کی طرف سے جوابات: **جواب (۱):** خطابی سے حافظ نے جواب نقل کیا کہ اس صحابی کا دم اس کے بدن سے دفق کے طور پر نکلا اور سیدھا زمین پر جا پڑا۔ ادھر اُدھر کپڑوں پر اور بدن پر نہیں لگا۔ حافظ نے اس جواب کو نقل کرنے کے بعد کہا کہ یہ جواب بعید ہے۔

جواب (۲): پھر اپنی طرف سے دوسرا جواب دیا کہ وہ دم کپڑوں پر لگا تو اس صحابی نے کپڑے جلدی جلدی اتار دیئے اور جو دم بدن پر لگا وہ قلیل تھا معاف تھا اس لیے یہ قصہ شوافع کے خلاف نہیں ہے۔

حافظؒ اس کے بعد کہتے ہیں کہ عدمِ نقض کا یہ قصہ بہت مضبوط دلیل ہے۔ گو ہمارے پاس حنفیہ کے اعتراض کا کوئی جواب نہیں۔ لہٰذا احناف کا اعتراض اس پہ بحال رہا۔

احناف کی طرف سے اس قصے کے یہ جوابات ہیں:

جواب (۱): یہ ہے کہ اس قصے کے لفظوں سے معلوم ہوتا ہے کہ اس صحابی نے اپنی نماز سورۃ پورا کرنے کیلئے جاری رکھی (نماز کیا تھی؟ یہ تو محض شبہ بالصلوٰۃ تھا)

جواب (۲): صحابیؓ نے یہ سمجھ لیا کہ میری طہارت کا نقض ہو گیا اور میں معذور ہو گیا سیلان دم مجھے مہلت نہیں دے گا۔ اور معذور کی اس حالت کی نماز درست ہوتی ہے۔ معذور زیر بحث نہیں ہے۔

جواب (۳): صحابی نے یہ خیال کیا کہ زندگی کی امید تو اب رہی نہیں ہے۔ نامعلوم زندہ رہوں یا نہ رہوں (کم از کم) نماز کو (تو) جاری رکھوں تاکہ مجھے حالت صلوٰۃ میں موت آجائے۔ یہ بالکل ایسے ہے جیسے بخاری جلد ثانی بَابُ غَزْوَةِ الرَّجِيْعِ ، وَرِعْلٍ ، وَذَكْوَانَ ، وَبِئْرِ مَعُوْنَةَ الخ میں ص ۵۸۷ پر حرام بن ملحان ﷜ کا واقعہ ہے کہ جب اس کو جہاد میں نیزہ لگا اور دم نکلا تو وہ اپنے دم کو جمع کر کے اپنے منہ پر ملتا تھا۔ حالانکہ فقہی نقطہ نظر سے یہ درست نہیں کہ نجاست کو اپنے اوپر ملا جائے لیکن کیا

بعید ہے کہ اللہ کے ہاں یہی ذریعہ نجات بن جائے۔ ہمارے ہاں بھی اگر کوئی شخص حالتِ سجدہ میں فوت ہوجاتا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ اس کی بڑی اچھی موت آئی ہے حالانکہ وہ نماز تو ناتمام رہ گئی جس کو اس نے شروع کی تھی وہ تو معتبر نہیں ہے مگر پھر بھی فَمَنْ يَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَّرَهٗ۔ (یہ جواب شاہ صاحب نے حنفیہ کی طرف سے دیا ہے)

دلیل (۲): بخاری نے اس سے بھی استدلال کیا کہ قَالَ الْحَسَنُ مَازَالَ الْمُسْلِمُوْنَ يُصَلُّوْنَ فِیْ جَرَاحَاتِهِمْ۔ (مفصل حدیث بخاری جلد اول بَابُ مَنْ لَّمْ يَرَ الْوُضُوْءَ إِلَّا مِنَ الْمَخْرَجَيْنِ الْقُبُلِ وَالدُّبُرِ ص۲۹، پر ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے۔ وَيُذْكَرُ عَنْ جَابِرٍ ﷺ أَنَّ النَّبِیَّ ﷺ كَانَ فِیْ غَزْوَةِ ذَاتِ الرِّقَاعِ فَرَمٰی رَجُلٌ بِسَهْمٍ فَنَزَفَهُ الدَّمُ فَرَكَعَ وَسَجَدَ وَمَضٰی فِیْ صَلٰوتِهٖ وَقَالَ الْحَسَنُ مَا زَالَ الْمُسْلِمُوْنَ يُصَلُّوْنَ فِیْ جَرَاحَاتِهِمْ الخ) یعنی مسلمان جہاد کرتے تھے اور زخمی ہوجاتے تھے۔ اور اپنے ان زخموں کے ساتھ نمازیں پڑھتے رہتے تھے۔ پس اس سے بھی معلوم ہوا کہ سیلان دن ناقض نہیں ہوتا۔

جواب من جانبنا: یہ ہے کہ یہ معذور ہوتے تھے اور معذور زیر بحث نہیں ہے۔

دلیلهم (۳): بخاری جلد اول بَابُ مَنْ لَّمْ يَرَ الْوُضُوْءَ إِلَّا مِنَ الْمَخْرَجَيْنِ الخ ص۲۹ ہی پر ہے، وَقَالَ طَاؤُسٌ وَمُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ وَعَطَاءٌ وَأَهْلُ الْحِجَازِ لَيْسَ فِی الدَّمِ وُضُوْءٌ وَعَصَرَ ابْنُ عُمَرَ بَثْرَةً فَخَرَجَ مِنْهَا دَمٌ فَلَمْ يَتَوَضَّأْ معلوم ہوا سیلان دم ناقض نہیں۔

سوال: بخاری کی اسی حدیث میں آگے ابن ابی اوفی کا اثر ہے، (وَبَزَقَ ابْنُ أَبِیْ أَوْفٰی دَمًا فَمَضٰی فِیْ صَلٰوتِهٖ) جس سے معلوم ہوتا ہے کہ خروج دم سے وضو کا نقض نہیں ہوتا؟

جواب: قصہ ایسا نہیں کہ خالص دم تھا بلکہ دم پر بزاق غالب تھی، اور ایسی صورت میں نقضِ وضو لازم نہیں آتا۔

جوابهم من جانبنا: یہ ہے کہ یہ مُخْرَجْ ہے خارج نہیں ہے اور مُخْرَجْ زیر بحث نہیں۔ بخاری نے اس مقام پر کچھ اور بھی اقوال نقل کیے ہیں۔

اجمالی جواب: ان اقوال کے تفصیلی جواب تو آپ جان ہی لیں گے۔ سب کا اجمالی جواب یہ ہے کہ اختلافی مسائل میں مخالف کے جملہ اقوال کی توجیہ کوئی لازم نہیں ہوتی۔ (ہاں احادیث جو مخالف ہوں ان کا جواب دیا جائے گا اور توجیہ کی جائے گی اقوال کی توجیہ کرنا ہم پر کوئی لازم نہیں)۔

الحاصل: سیلان دم ناقض وضو ہے نیز ان دلائل کے سامنے آجانے کے بعد احناف کا مسلک زیادہ راجح ہے۔

﴿ص ۲۵﴾ حَدَّثَنَا أَبُوْعُبَيْدَةَ بْنُ أَبِی السَّفَرِ وَ إِسْحَاقُ بْنُ مَنْصُوْرٍ ...... عَنْ أَبِی الدَّرْدَاءِ ﷺ:

وَرَوٰی مَعْمَرٌ هٰذَا الْحَدِيْثَ عَنْ يَّحْيٰی بْنِ كَثِيْرٍ فَأَخْطَأَ فِيْهِ:

معمر سے یہاں تین خطائیں ہوئی ہیں۔

خطاء (۱): یحیی بن کثیر کے بعد اوزاعی کا ذکر نہ کرنا جبکہ اوزاعی یحییٰ کا استاذ ہے۔

خطاء (۲): معدان بن ابی طلحۃ کی بجائے خالد بن معدان کہنا یہ بھی خطا ہے۔

خطاء (۳): یعیش بن ولید اور معدان کے درمیان سند میں ''عن ابیہ'' کی وساطت کو ذکر نہ کرنا یہ بھی ایک خطا ہے۔

اس لیے مصنف نے معمر کی روایت کو مرجوح قرار دیا ہے۔ اور اس کے مقابلے میں حسین بن معلم کی روایت کو راجح کہا ہے۔ کیونکہ اس میں یہ خطائیں نہیں ہیں۔ (معمر و حسین دونوں یحییٰ کے تلمیذ ہیں)

بَابُ الْوُضُوْءِ بِالنَّبِیْذِ

اس مسئلہ کی تفصیل اس طرح ہے کہ پانی میں چند تمرات ڈالیں اب اس کی کئی صورتیں ہیں۔

(۱) ایک یہ کہ ان تمرات کو پھر کچھ وقت کے بعد پانی سے نکال دیا گیا اور پانی میں ان کا کچھ اثر ظاہر نہیں ہوا۔ اس (ماء) کے ساتھ بالاجماع وضو جائز ہے۔

(۲) دوسری صورت یہ ہے کہ ان تمرات کو پانی میں ڈالا تو پانی میں انکا اثر ظاہر ہوگیا اور پانی میٹھا ہوگیا لیکن پانی کی رقت و سیلان اپنے حال پر برقرار رہا۔ اس میں اختلاف ہے۔ عند الامام اس کے ساتھ وضو جائز ہے۔ عند المالکؒ والشافعیؒ جائز نہیں۔ اگر اور پانی نہ ہو تو اس کو چھوڑ کر تیمم کرے۔

(۳) تیسری صورت یہ ہے کہ پانی میں تمرات ڈال کر آگ پر تھوڑا سا طبخ (پکنا) کرلیا جس سے ثمرات کا اثر اس میں ظاہر ہوگیا لیکن رقت و سیلان اپنے حال پر برقرار رہا۔ اس میں احناف فیما بینھم کا اختلاف ہے۔

عند الامامؒ: اس کے ساتھ بھی وضو جائز ہے اگر دوسرا پانی نہ ہو تو تیمم نہ کرے بلکہ اسی سے وضو کرلے۔

عند ابی یوسفؒ: یہ ہے کہ اس کے ساتھ وضو جائز نہیں بلکہ تیمم کرے۔

عند محمدؒ: اس کا حکم ماء مشکوک والا ہے۔ اس کے ساتھ وضو بھی کرے اور پھر مٹی سے تیمم بھی کرے۔

(۴) چوتھی صورت یہ ہے کہ قَذْف بالزبد کی حالت پیدا ہوگئی (اور سکر (نشہ) کی حالت پیدا ہوگئی) تو اس کے ساتھ بالاجماع وضو جائز نہیں مطبوخ ہو یا غیر مطبوخ۔

اس طرح کل چار صورتیں ہوگئیں۔ پہلی اور چوتھی صورت میں اتفاق ہے۔ وسطانیوں میں اختلاف ہے۔ دوسری صورت میں احناف و شوافع کا اختلاف ہے۔ اور تیسری صورت میں احناف کا فیما بینھم اختلاف ہے۔

اس میں نوح بن ابی مریم جو کہ تلمیذ امام ابی حنیفہؒ ہے اس نے نقل کیا کہ امام صاحب نے قاضی ابو یوسف کے قول کی طرف رجوع کرلیا تھا۔ صاحبِ درمختار نے امام صاحب کے رجوع کو ترجیح دی ہے۔

دلیل احناف (بمقابلہ جمہور): حدیث الباب ہے اس حدیث کو حدیث لیلۃ الجن کہا جاتا ہے۔ جس میں ابن مسعودؓ حضور ﷺ کے ساتھ تھے۔ حضور ﷺ نے ان سے پوچھا مَا فِیْ اَدَاوَتِکَ۔ تو انہوں نے جواب میں کہا

نَبِیْذٌ۔ فَقَالَ تَمْرَۃٌ طَیِّبَۃٌ وَمَاءٌ طُھُوْرٌ قَالَ (عَبْدُاللّٰہِ بْنِ مَسْعُوْدٍ ﷺ) فَتَوَضَّأَ (النَّبِیُّ ﷺ) مِنْہُ۔

مصنفؒ کی اس پر جرح: مصنفؒ کہتے ہیں کہ اس حدیث کی سند میں ایک راوی ہے "ابوزید" یہ عند المحدثین مجہول ہے، وھم یقولون لاندری مَنْ ھو؟

جواب: ابوبکر بن عربی شارح ترمذی نے اس کا جواب دیا کہ ترمذی کے نزدیک ابوزید مجہول ہو تو ہو۔ لیکن قاعدے کے اعتبار سے مجہول نہیں ہے اس لیے کہ اس کے دو ثقہ شاگرد اس سے روایت کرنے والے ہیں ایک ابوروق عطیۃ بن الحارث اور دوسرا راشد بن کیسان۔ یہ راشد وہی ہے جس کی کنیت ابوفزارہ ہے۔ عمرو بن قیس کا مولیٰ ہے۔ پس جہالت ختم ہوگئی۔

علامہ عینی نے شرح بخاری میں لکھا ہے کہ ابوزید اگر مجہول بھی رہے تو نقصان نہیں اس لیے کہ ابوزید کے علاوہ اربعہ عشر رجلاً عبداللہ بن مسعود سے اس حدیث کو روایت کرنے والے ہیں۔ گو ان طرق میں فرداً فرداً کچھ نہ کچھ ضعف ہے لیکن ان سب کے ملنے سے وہ ضعف مُنْجَبِرْ ہوجاتا ہے۔ اور یہ حدیث کم سے کم حسن کے درجہ تک پہنچ جاتی ہے۔

جرحِ ابی داؤدؒ علیٰ حدیث الباب: ابوداؤد نے بَابُ الْوُضُوْءِ بِالنَّبِیْذِ میں ص ۱۳ پر عَلْقَمَۃَ عَنْ عَبْدِاللّٰہِ بْنِ مَسْعُوْدٍ ﷺ نقل کیا ہے اور اس کی تصحیح بھی کی ہے کہ علقمہ نے ابن مسعود ﷺ سے پوچھا مَنْ کَانَ مِنْکُمْ مَعَ رَسُوْلِ اللّٰہِ ﷺ لَیْلَۃَ الْجِنِّ فَقَالَ مَا کَانَ مَعَہٗ مِنَّا أَحَدٌ۔ پس اس حدیث سے ابن مسعود کی معیت کی نفی ہوتی ہے۔ اور حدیث الباب سے ان کی معیت ثابت ہوتی ہے۔ تو پھر حدیث الباب کیسے حجت ہوسکتی ہے۔ (کسی حدیث کی صحت اس کے معارض موجود ہونے کی وجہ سے بھی متاثر ہوجاتی ہے)

جواب: یہ ہے کہ اس نفی و اثبات کے تعارض کے رفع کی یہ وجوہ ہیں۔

وجہ (۱): لیلۃ الجن کا واقعہ متعدد ہے۔ چھ مرتبہ پیش آیا۔ تین مرتبہ مدینہ میں اور تین دفعہ مکہ میں یا دو (۲) دفعہ مدینہ میں اور چار مرتبہ مکۃ المکرمہ میں۔ تو ممکن ہے کہ کسی واقعہ میں ابن مسعود ساتھ ہوں اور کسی واقعہ میں نہ ہوں۔ فلا تعارض۔

(آکام المرجان فی احکام الجان کتاب میں یہ بات لکھی ہوئی ہے)۔

وجہ (۲): معیت کی نفی کا تعلق مقام تبلیغ سے ہے کہ جس مقام میں حضور ﷺ نے جنوں کو تبلیغ فرمائی ہے (وہاں ابن مسعود ساتھ نہیں تھے) اور معیت کے اثبات کا تعلق سفر کے بقیہ حصے سے ہے۔

وجہ (۳): معیت کی نفی کا تعلق ابتداءِ سفر سے ہے (کہ میں ابتداء سفر میں ساتھ نہیں تھا) اور اثبات کا تعلق آخر الامر سے ہے۔ یعنی یہ قصہ جب شروع ہوا تو ابن مسعود ساتھ نہیں تھے پھر بعد میں ابن مسعودؓ ساتھ مل گئے۔

وجہ (٤): معیت کی نفی کا تعلق معیت اصحاب سے ہے اور اثبات کا تعلق اپنی معیت سے ہے (کہ میں تو حضور ﷺ کے ساتھ تھا۔ لیکن دوسرے صحابہ ساتھ نہیں تھے) مِنَّا کا لفظ اس کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ بلکہ بعض نے تو یہ دعویٰ کیا ہے کہ اصل روایت میں "غَیْرِیْ" کا لفظ موجود تھا جو رواۃ سے ترک ہوگیا ہے۔ "أَیْ مَا کَانَ مِنَّا مَعَہٗ أَحَدٌ غَیْرِیْ"۔

ماء النبیذ کے مطلق اور مقید ہونے کی بحث:

اصل بحث یہ ہے کہ نبیذ "متنازع فیہ" ماء مطلق ہے یا نہیں؟ اگر ماء مطلق ہونا ثابت ہو جاتا ہے تو ابوحنیفہ کے مذہب کی قوت نظر آجائے گی اور اگر مقید ہے تو پھر جمہور کے مذہب کی قوت نظر آجائے گی۔ کیونکہ طے ہے کہ طہارت کیلئے ماء مطلق چاہیے۔ ماء مقید سے طہارت جائز نہیں ہوتی۔

☆...... اسی لیے ماء الشجر، ماء العنب، ماء البطیخ، وغیرہ میاہ سے طہارت جائز نہیں ہے۔ اس لیے کہ یہ میاہ مقید ہیں میاہِ مطلق نہیں ہیں۔ نبیذ تمر کے بارے میں بھی ماء مقید ہونے کا وہم پیدا ہوتا ہے فلھذا اس کے ساتھ بھی وضو جائز نہیں ہونا چاہیے۔ مگر حق بات یہ ہے کہ یہ نبیذ تمر ماء مطلق ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ اس کے نظائر کو شریعت میں ماء مطلق قرار دیا گیا ہے۔ جیسا کہ مسئلہ ہے کہ میت کو غسل دینے کے لیے پانی میں ورق السدر (بیری کے پتے) ڈالو۔ اور اس کے ساتھ میت کو غسل دو۔ تو اس ماء سے طہارت حاصل ہو جاتی ہے۔ اس طرح حضور ﷺ نے مستحاضہ کو فرمایا تھا کہ پانی میں نمک ڈال کر طہارت بناؤ۔

ایک حدیث میں آتا ہے کہ کَانَ النَّبِیُّ ﷺ یَغْسِلُ رَأْسَهُ بِالْخِطْمِیِّ۔ ان صورتوں میں شریعت نے اس کو ماء مطلق کے ساتھ ملحق کیا ہے۔ یا یہ کہا ہے کہ ماء مطلق ان کے خلط ہونے کی وجہ سے مطلق ہونے سے نہیں نکلتا فکذا فی النبیذ۔

﴿ص ۲۶﴾ حَدَّثَنَا هَنَّادٌ ...... عَنْ عَبْدِاللّٰهِ بْنِ مَسْعُوْدٍ ﷺ :۔ تَمْرَةٌ طَيِّبَةٌ وَمَاءٌ طُهُوْرٌ:

کوئی طاہر چیز ماء میں مل جائے گو اس کا ماء میں اثر بھی ظاہر ہو جائے لیکن رقت وسیلان متاثر نہ ہو تو وہ ماء مطلق ہی رہتا ہے

الحاصل: تـوضـی بالنبیذ کا حکم قرآن کے مخالف نہیں ہے۔ جیسا کہ مصنف کو اس کا وہم ہو رہا ہے۔ باقی امام صاحب نے جو اس مسئلہ میں رجوع کیا ہے، یہ اس صورت میں ہے جبکہ طبخ بھی ہو جائے۔ مطلقاً رجوع نہیں ہے۔

سوال: جب یہ طے ہے کہ ماء مقید کے ساتھ طہارت درست نہیں پھر تو ماء البیر، ماء الغدیر، ماء النہر، ماء البحر وغیرہ میاہ کے ساتھ بھی طہارت جائز نہیں ہونی چاہیے۔ کیونکہ یہ بھی میاہِ مقید ہیں۔

جواب: یہ اضافت تقیید کیلئے نہیں بلکہ ادنیٰ ملابست کی وجہ سے ہے۔ اس اضافت کی وجہ سے یہ میاہ مطلق ہونے سے نہیں نکلتے اگر تم کسی کو کہو کہ هَلْ عِنْدَكَ مَاءٌ وہ کہے نَعَمْ پھر تمہیں وہ چائے کی پیالی دکھا دے تو تم کہو گے کہ بڑے پاگل ہو۔ میں نے سوال کسی اور چیز کا کیا ہے اور تم جواب میں کسی اور چیز کو دکھلا رہے ہو۔ اور اگر وہ نعم کہنے کے بعد ماء الغدیر کا لوٹا بھر کر کے دے دے وھکذا۔ تو تم اس کی تغلیط نہیں کرو گے۔ معلوم ہوا کہ سوال ماء مطلق کے بارے میں کرنا اور جواب میں ماء الغدیر کو پیش کرنا درست ہے کیونکہ یہ بھی ماء مطلق ہے۔

الحاصل: یہ اضافت تقیید کیلئے نہیں ہے بلکہ محض وہم ہے۔ واللہ اعلم

بَابُ الْمَضْمَضَةِ مِنَ اللَّبَنِ

﴿ص ۲۷﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ ...... عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ ﷺ :. وَقَدْ رَأَى بَعْضُ أَهْلِ الْعِلْمِ الْمَضْمَضَةَ مِنَ

اللَّبَنِ وَهٰذَا عِنْدَنَا :عَلَى الْاِسْتِحْبَاب وَلَمْ يَرَ بَعْضُهُمُ الْمَضْمَضَةَ مِنَ اللَّبَنِ :

(یہاں عبارت میں تین جملے بیان کیے گئے ہیں) اور مذاہب تین (۳) بیان کیے ہیں یا دو (۲) مذہب؟ ظاہر تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ تین مذاہب کا بیان ہے۔

(۱) وجوبِ مضمضة من اللبن کی طرف بعض آثارسلف بھی اشارہ کرتے ہیں۔

(۲) ابن ابی شیبہ نے اس کو بلفظ الامر تخریج کیا ہے۔ ای مضمِضْ من اللبن۔

(۳) ابوسعید الخدری نے اسے (لَا وُضُوْءَ إِلَّا مِنَ اللَّبَنِ فَإِنَّهُ يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ) تخریج کیا ہے۔

(۴) ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے اسے (لَا وُضُوْءَ إِلَّا مِنَ اللَّبَنِ) تخریج کیا ہے۔ اس مذہب اول کو مصنف نے یوں بیان کیا ہے وَقَدْ رَأَى بَعْضُ أَهْلِ الْعِلْمِ الْمَضْمَضَةَ مِنَ اللَّبَنِ أَيْ رَاى الْوُجُوْبَ الخ۔

المذهب الثاني: استحباب المضمضة من اللبن . مذهب الجمهور اور استحباب کی وجہ خود حدیث میں موجود ہے کہ اس میں دسومت (چکناہٹ) ہوتی ہے اس کے پینے کے بعد مضمضہ مستحب ہوا۔ تا کہ چکناہٹ زائل ہو جائے اور قلب مصلّی کیلئے شاغل نہ بنے۔

دلیل استحباب: استحباب کی دلیل یہ ہے کہ کبھی تو حضور ﷺ نے شرب لبن سے مضمضہ کیا ہے جیسے یہاں ترمذی کی روایت میں ہے۔ اور کبھی مضمضہ نہیں کیا جیسے ابوداؤد کی روایت میں ہے۔ اس مذہب کو مصنف نے یوں بیان کیا وھذا عندنا علی الاستحباب۔

المذهب الثالث: ترک استحباب المضمضة من اللبن ہے۔ ابن ابی شیبہ کی تخریج سے اسی کی طرف اشارہ ملتا ہے۔ لفظ یوں ہیں۔ مَنْ لَمْ يَتَوَضَّأْ وَلَمْ يُمَضْمِضْ ۔ تو اس عنوان سے ترکِ استحباب معلوم ہوتا ہے۔ پھر اس کے تحت طلحہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی۔ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِالرَّحْمٰنِ عَنِ الْوُضُوْءِ مِنَ اللَّبَنِ قَالَ مِنْ شَرَابٍ سَائِغٍ لِلشَّارِبِ۔

پھر ایک اور روایت لائے جس میں ہے ابوعبدالرحمٰن مسجد میں تھے۔ مدرک بن عمارۃ ان کے پاس لَبَن لائے۔ انہوں نے وہ پیا تو مدرک نے کہا مضمضہ کرو۔ آگے ابوعبدالرحمٰن نے کہا کہ مِنْ أَيِّ شَيْءٍ؟ أَمِنَ السَّائِغِ الطَّاهِرِ. أَمِنَ السَّائِغِ الطَّيِّبِ. اس مذہب ثالث کو مصنفؒ نے وَلَمْ يَرَ بَعْضُهُمُ الْمَضْمَضَةَ مِنَ اللَّبَنِ سے بیان کیا۔ فَصَارَتْ فِيْ هٰذِهِ الْعِبَارَةِ الْمَذْكُوْرَةِ ثَلَاثَةُ مَذَاهِبَ۔

مگر اس کا بھی احتمال ہے کہ مصنف نے اس قول (وَلَمْ يَرَ بَعْضُهُمُ الْمَضْمَضَةَ مِنَ اللَّبَنِ) سے وجوب کی نفی کرنا ہو۔ تو اس صورت میں یہ (عبارت) اور ھذا عندنا علی الاستحباب یہ تمام مذہب واحد کا بیان ہوگا۔ تو اس طرح مصنف کی اس عبارت میں دو مذہب مذکور ہیں۔ (۱) مذہب الوجوب (۲) مذہب الاستحباب۔ ابوداؤد کی تبویب سے اسی کی طرف اشارہ ملتا ہے کہ ابوداؤد نے پہلے الوضوء من اللبن کا باب قائم کیا پھر اس کے بعد اَلرُّخْصَةُ فِيْ ذَالِكَ کا باب قائم کیا۔ اس سے بھی معلوم ہوا کہ مذہب دو ہی ہیں ورنہ ابوداؤد بھی تین عنوان قائم کرتے۔ واللّٰہ اعلم۔

بَابٌ فِيْ كَرَاهِيَةِ رَدِّ السَّلَامِ غَيْرَ مُتَوَضِّيءٍ

اشکال: اس پرسوال ہوتا ہے کہ حدیث الباب اور عنوان میں بظاہر انطباق نہیں۔اس لیے کہ حدیث الباب میں ''إِنَّ رَجُلًا سَلَّمَ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ وَهُوَ يَبُوْلُ فَلَمْ يَرُدَّ عَلَيْهِ'' میں عدم رد کی وجہ حدث نہ ہو بلکہ (ہوسکتا ہے) کوئی اور وجہ ہو۔اور اگر یہ تسلیم بھی کرلیا جائے تو پھر بھی عدم انطباق ہے اس لیے کہ حدیث الباب سے خاص حدث ''حالت البول'' کا مانع ہونا معلوم ہوتا ہے تمام احداث کا ردّ سلام سے مانع ہونا معلوم نہیں ہوتا؟ (تو حدیث عنوان کو ثابت کرنے میں قاصر معلوم ہوتی ہے)

جواب: یہ ہے کہ واقعہ حدیث الباب ترمذی کی حدیث میں تو مختصر ذکر ہے لیکن ابوداؤد باب التیمم صفحہ ۵۳ کی حدیث میں مفصل ذکر ہے۔عبداللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ ایک آدمی کا نبی ﷺ پر (فِيْ سِكَّةٍ مِنَ السِّكَكِ) مدینے کے راستوں میں سے کسی راستے میں گذر ہوا۔ وَقَدْ خَرَجَ مِنْ غَائِطٍ أَوْ بَوْلٍ فَسَلَّمَ عَلَيْهِ فَلَمْ يَرُدَّ عَلَيْهِ حَتّٰى إِذَا كَادَ الرَّجُلُ أَنْ يَّتَوَارٰى فِي السِّكَّةِ. فَضَرَبَ بِيَدَيْهِ عَلَى الْحَائِطِ. وَمَسَحَ بِهَا وَجْهَهٗ. ثُمَّ ضَرَبَ بِهِمَا ضَرْبَةً أُخْرٰى فَمَسَحَ ذِرَاعَيْهِ ثُمَّ رَدَّ عَلَى الرَّجُلِ السَّلَامَ وَقَالَ إِنَّهٗ لَمْ يَمْنَعْنِيْ أَنْ أَرُدَّ عَلَيْكَ السَّلَامَ إِلَّا إِنِّيْ لَمْ أَكُنْ عَلٰى طُهْرٍ۔

ترمذی کے عنوان اور حدیث میں انطباق اس قصہ سے حرف بحرف ثابت ہوجاتا ہے۔

اشکال: پھر اگر کوئی یہ سوال کردے کہ ترمذی کی روایت میں ''وَهُوَ يَبُوْلُ'' کا ذکر ہے۔اور ابوداؤد کی روایت جس کو تم نے اس کی تفصیل بتلائی ہے اسمیں ''قَدْ خَرَجَ مِنَ الْغَائِطِ أَوِ الْبَوْلِ'' کا ذکر ہے بظاہر دونوں روایتوں میں بہت فرق ہے۔پھر یہ اس کی تفصیل کیسے ہوئی؟

جواب: یہ ہے کہ کلام عرب میں مجاز کا استعمال شائع ذائع ہے۔''وَهُوَ يَبُوْلُ'' کا لفظ جس راوی نے کہا ہے اس نے مجازاً اس کو استعمال کیا ہے۔(ورنہ سلام کہنے کا واقعہ فراغت کے بعد ہی پیش آیا تھا)

اشکال آخر: وہ یہ کہ وَإِذَا حُيِّيْتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوْا بِأَحْسَنَ مِنْهَا (الآية) اور اسی طرح حدیث میں ہے۔أَفْشُوا السَّلَامَ ۔اس قسم کی نصوص سے تو معلوم ہوتا ہے کہ سلام کا جواب علی غیر الطهارة جائز ہے منع نہیں ہے۔جبکہ حدیث الباب سے منع معلوم ہوتا ہے۔

جواب: یہ تو ہو نہیں سکتا کہ ذکر اللّٰه علی غیر الطهارة حرام ہوجائے۔ورنہ تو پھر ہمارے لیے مسئلہ بڑا سخت ہوجائے گا (اس لیے کہ) خُلِقْنَا مِنْ نَجِسٍ وَأَلْسِنَتُنَا مَمْلُوَّةٌ بِدَمٍ مَّسْفُوْحٍ فَأَيْنَ الطَّهَارَةُ اللَّائِقَةُ بِذِكْرِ اللّٰهِ پھر یہ ہوگا کہ ہم کبھی بھی اللہ کا نام اپنی زبان سے نہ لے سکیں گے۔(اس لیے کہ ایسی طہارت تو ہمارے پاس ہے ہی نہیں کہ جو ذکر اللہ کے شایان شان ہو)

پس اس کا **جواب** یہ ہے کہ ذکر اللّٰه علی غیر الطهارة حرام تو نہیں البتہ لاینبغی اور خلاف الاولیٰ ہے۔

ابوداؤ دوترمذی کی حدیث مذکوراور اس کے معارض احادیث میں جمع وتطبیق کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ اگر خاص بول و براز کرنے کی حالت میں سلام کرنے والے نے سلام کیا تو پھر جواب ندارد۔ چنانچہ ابن ماجہ کے بَابُ الرَّجُلِ يُسَلَّمُ عَلَيْهِ وَهُوَ يَبُوْلُ میں ص ۲۹ پر حضرت جابر بن عبداللہ ﷺ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ بول و براز کی حالت میں مشغول تھے تو سلام کرنے والے نے سلام کر دیا فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ إِذَا رَأَيْتَنِىْ عَلٰى مِثْلِ هٰذِهِ الْحَالَةِ فَلَا تُسَلِّمْ عَلَيَّ۔ فَإِنَّكَ إِنْ فَعَلْتَ ذَالِكَ لَمْ أَرُدَّ عَلَيْكَ۔

ابوداؤد کی مذکورہ روایت (فِیْ سِکَّةٍ مِنَ السِّکَکِ) سے مستنبط ہونے والے مسائل:

(۱) ایک مسئلہ تو یہ معلوم ہوا کہ جن عبادات کیلئے شریعت میں طہارت شرط نہیں ہے ان کے لیے بھی طہارت بنالینا مستحب ہے۔

(۲) فی مثلِ هذا المقام تیمّم کا جواز ثابت ہوتا ہے مع القدرة على الماء۔

(۳) بلکہ ہر ایسی عبادت جس کے فوات لاالی خلفٍ کا خوف ہو جیسے صلٰوۃ الجنازہ و صلٰوۃ العیدین وغیرہ کیلئے تیمّم کے جواز (مع القدرة على الماء) کا بھی استنباط کرلیا جائے تو کوئی حرج نہیں اور کوئی بعید نہیں۔ یہی مذہب ہے امام ابوحنیفہؒ کا۔ اور امام شافعی صلٰوۃ الجنازہ کیلئے تیمّم کے جواز مع القدرة على الماء کے منکر ہیں۔

استنباط امام بخاریؒ: امام بخاری نے اس ''لِمَنْ خَافَ فَوْتَ الْوَقْتِ'' سے بھی تیمّم کا جواز مع القدرة على الماء کا استنباط کیا ہے۔ امام بخاری کے اس استنباط کا امام ابوحنیفہؒ کو بہت فائدہ ہوا۔ وہ یہ کہ جب بقول امام بخاری مَنْ خَافَ فَوْتَ الْوَقْتِ (باوجودیکہ وہ فوات الٰی خلفٍ ہے) کے لیے جواز تیمّم ثابت ہوا تو صلٰوۃ الجنازہ کے لیے اس کا جواز بطریق اولٰی ثابت ہو جائے گا۔

(۴) چوتھا مسئلہ یہ ثابت ہوا کہ التیمم ضربتان لاضربة واحدة۔

اعتراض: اس حدیثِ ابوداؤد پر آگے سے یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس کی سند میں محمد بن ثابت ابدی ضعیف ہے۔

جواب: بذل المجہود میں اسی حدیث کے تحت حضرت مولانا خلیل احمد سہارنپوریؒ لکھتے ہیں مُحَمَّدُ بْنُ ثَابِتٌ أَبْدِیْ ثِقَةٌ ہے۔ وَثَقَهُ مُحَمَّدُ بْنُ سُلَيْمَانَ وَ أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِاللّٰهِ الْعَجَلِيّ۔ وَحَكٰى عُثْمَانُ الدَّارِمِيُّ عَنِ ابْنِ مُعِيْنٍ لَيْسَ فِيْهِ بَأْسٌ۔ پس جب اس کا ثقہ ہونا ثابت ہوگیا تو اس کا اپنی حدیث میں ضربتین کا ذکر کرنا یہ زیادة الثقة کے قبیل سے ہے۔ اور زیادة الثقة مقبولة۔ فلا نکارة فی حدیثه کما تو هم ابو داؤدؒ (بلکہ یہ حدیث حجت ہے)

بَابُ مَا جَاءَ فِيْ سُؤْرِ الْكَلْبِ

امام مالکؒ کی اس میں تین روایتیں ہیں۔ (۱) طہارت مطلقاً (۲) نجاست مطلقاً (۳) طہارت مایجوز اقتنائه ککلب الصید والماشیة والزرع، ونجاسة مالایجوز اقتنائه۔ یہ تین روایتیں تو خود امام مالکؒ سے ہیں۔ ایک چوتھی روایت ابن حبیب مالکی کی ہے وہ طہارت سؤر الکلب القروی لاالمصری ہے۔ لیکن ان میں زیادہ مشہور

طہارت والی روایت ہے کہ مالک کے ہاں سؤر کلب طاہر ہے۔

امام شافعیؒ ، امام احمدؒ کے نزدیك: سؤر الکلب نجس ہے جیسے باقی سباع کا سؤر نجس ہے۔لیکن سؤر الکلب میں شافعی نے اس شدت کا قول کرلیا ہے جو باقی سباع کے بارے میں نہیں ہے۔کہ ان میں تو طہارت بالثلاث حاصل نہیں ہوتی، بلکہ تتریب مع التسبیع فرض ہے

پس یہ دونوں مذہب (شافعیہ و مالکیہ) ایک دوسرے کی نقیضیں ہیں۔

امام ابوحنیفہؒ امام شافعیؒ کی طرح نجاست کے تو قائل ہیں لیکن اس شدت کے قائل نہیں جس کے امام شافعیؒ قائل ہیں بلکہ امام صاحبؒ کے ہاں سؤر الکلب میں بھی طہارت بالثلاث حاصل ہوجاتی ہے کسؤر باقی السباع۔نہ تتریب فرض ہے نہ تسبیع۔پس امام صاحب کا مذہب وسط (بین المذھبین المذکورین من قبل) ہے۔ **فصارت المذاھب فی مسئلة الباب ثلاثة۔**

﴿ص ۲۷﴾حَدَّثَنَا سَوَّارُ بْنُ عَبْدِ اللّٰهِ الْعَنْبَرِيُّ ...... عَنْ أَبِيْ هُرَيْرَةَ ؓ :۔ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ يُغْسَلُ الْإِنَاءُ إِذَا وَلَغَ فِيْهِ الْكَلْبُ سَبْعَ مَرَّاتٍ أُوْلٰهُنَّ أَوْ أُخْرَاهُنَّ بِالتُّرَاب:

دلیل امام شافعیؒ : یہ حدیث الباب ہے۔جو کہ امام مالکؒ واحنافؒ کے خلاف ہے۔امام مالکؒ کے خلاف تو اس طرح ہے کہ اس سے اناء کی نجاست ثابت ہوتی ہے۔اگر ولوغ کلب سے اناء نجس نہیں ہوا ہے تو شارع علیہ السلام غسل کا حکم کیوں فرماتے ہیں اور احناف کے خلاف اس طرح ہے کہ اس میں تتریب وتسبیع کا ذکر ہے۔

جواب مالك: امام مالکؒ نے تو اس کا جواب اس طرح دیا ہے کہ یہ طہور اناء (ویُغسل الاناء) والی حدیث بوجوہِ ضعیف ہے جو مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) قرآن میں ہے كُلُوْا مِمَّا اَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ (الآیة) قرآن نے یہ کہیں ذکر نہیں کیا کہ صید کے جس حصے کو کلب کا لعاب لگ جائے تو اس کو دھونا اور غسل کرنا۔

(۲) شریعت نے اتخاذ الکلب (کلب زرع وغیرہ) کو مباح قرار دیا ہے جب اتخاذ مباح ہوا تو یہ گھروں میں رہیں گے اور کھانے والے برتنوں میں منہ ڈالیں گے جن کو ان سے بچانا مشکل ہے۔پس ایسی حالت میں نجاست کا قول کرنا اور امر بالغسل کرنے کی کوئی وجہ معلوم نہیں ہوتی۔

(۳) احادیث مختلف ہیں کسی کی صحت متعین نہیں ہے۔

(۴) یہ بھی کہتے ہیں کہ امر بالغسل کی وجہ متعین نہیں ہے کہ یہ للنجاسة ہے یا للتعبد۔پس یہ وجوہ ہیں جن کی وجہ سے امام مالکؒ نے اس باب کی غسل اناء (طہور اناء) والی احادیث کو ترک کردیا ہے اور سؤر الکلب کی طہارت کا قول کیا ہے۔

پس جب ان کے ہاں سؤر الکلب کی طہارت ثابت ہوگئی تو يُتَوَضَّأُ بِهٖ وَ يُؤْكَلُ وَيُشْرَبُ۔اس لیے کہ گویا یہ ماء مطلق ہے

وعند الزهری سؤر الکلب سے وضوتب کیا جائے گا جبکہ ماءِ آخر للوضوء موجود نہ ہو۔اور بعض سلف کے نزدیک اس کا حکم ماء مشکوک والا ہے کہ یتوضأ ویتیمم۔

جواب احناف للشوافع: احناف کی طرف سے تتریب وتسبیع کے جوابات (کیونکہ پوری حدیث کا احناف نے جواب نہیں دینا ہے۔ دھونے کے تو احناف بھی قائل ہیں) یعنی احناف کے ذمے جواب تام نہیں بلکہ بالخصوص اس حصے (سَبۡعَ مَرَّاتٍ الخ) کا جواب دینا ہے۔

الجواب الاوّل: یہ ہے کہ تتریب وتسبیع کے ذکر کرنے میں حدیث کے الفاظ مختلف ہیں۔بعض روایتوں میں ہے فاغسلوہُ سبع مرّات۔ یہاں تسبیع کا ذکر تو ہے لیکن تتریب کا ذکر نہیں۔ پھر جن میں تتریب کا ذکر ہے تو بعض میں وَعَفِّرُوۡهُ الثَّامِنَةَ بِالتُّرَابِ جیسے روایت عبداللہ بن مغفل میں ہے۔اور بعض روایتوں میں اس کا ذکر نہیں ہے۔

پھر جن میں یہ لفظ ہے تو ان میں سے بعض میں ہے أُولٰهُنَّ بِالتُّرَابِ أَوۡ إِحۡدٰى هُنَّ بِالتُّرَابِ اور بعض میں ہے أُخۡرٰى هُنَّ بِالتُّرَابِ اور بعض میں ہے أُوۡلٰهُنَّ أَوۡ أُخۡرٰى هُنَّ بِالتُّرَابِ (وَالتَّفۡصِيۡلُ فِي التِّرۡمِذِيِّ فِيۡ بَابِ سُوۡرِ الۡكَلۡبِ فِيۡ صفحہ ۲۷، وَكَذَا فِي الۡمُسۡلِمِ فِيۡ بَابِ حُكۡمِ وُلُوۡغِ الۡكَلۡبِ ج ۱ ص ۱۳۷، وَزِيَادَةُ التَّفۡصِيۡلِ فِيۡ شَرۡحِهٖ لِلۡإِمَامِ النَّوَاوِيِّ، وَكَذَا فِيۡ أَبِيۡ دَاؤُدَ فِيۡ بَابِ الۡوُضُوۡءِ بِسُوۡرِ الۡكَلۡبِ فِيۡ ص ۱۱ ص ۱۲۔ وکذا فی الطحاوی فی باب سور الکلب فی صفحة ۲۰، ۲۱) تو ایسی حالت میں کس کو انسان لے اور کس کو چھوڑے۔اس لیے تتریب وتسبیع ضروری نہیں ہے۔کیونکہ تتریب وتسبیع کے وجوب کو ثابت کرنے میں یہ حدیث قاصر ہے۔

تقریر حافظ: حافظ نے یہ تقریر کی ہے کہ میں مانتا ہوں کہ الفاظ مختلف ہیں لیکن شارع علیہ السلام کا مقصد یہ ہے کہ غسل سبع مرّات ہونا چاہیے اور ان میں سے ایک مرتبہ تتریب بھی ہو جانی چاہیے۔نظراً علی المقصد یہ حدیث معمول بہ ہو سکتی ہے۔(یہ احناف کے بہانے ہیں۔

انبساط القلب کے لیے: تیرا ہی دل نہ چاہے تو بہانے ہزار ہیں

الجواب الثانی: ابوھریرۃ رضی اللہ عنہ سے غسل اناء من ولوغ الکلب ثلثاً مروی ہے۔فعلاً، وقولاً، مرفوعاً و موقوفاً۔(ہر طرح سے غسل ثلاث مرّات مروی ہے) اگرچہ مرفوعاً کی سند کو دار قطنی نے ضعیف کہا ہے۔لیکن موقوفاً کی یہ دو سندیں پہاڑ سے بھی زیادہ مضبوط ہیں۔

(۱) أَخۡرَجَ الدَّارُ الۡقُطۡنِيُّ بِإِسۡنَادٍ صَحِيۡحٍ مِنۡ حَدِيۡثِ عَبۡدِالۡمَلِكِ بۡنِ سُلَيۡمَانَ عَنۡ عَطَاءٍ عَنۡ أَبِيۡ هُرَيۡرَةَ رضی اللہ عنہ قَالَ إِذَا وَلَغَ الۡكَلۡبُ فِي الۡإِنَاءِ فَأَهۡرِقۡهُ ثُمَّ اغۡسِلۡهُ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ یہ سند بالکل صحیح ہے۔

(۲) دوسری سند یہ ہے أَخۡرَجَ ابۡنُ عَدِيٍّ فِي الۡكَامِلِ عَنۡ حُسَيۡنِ بۡنِ عَلِيٍّ نِ الۡكَرَابِيۡسِيِّ الخ۔(أَيۡ عَنۡ عَطَاءٍ عَنۡ أَبِيۡ هُرَيۡرَةَ رضی اللہ عنہ الخ) اس حسین بن علی پر کوئی طعن نہیں ہے مگر احمدؒ نے اس پر جرح کی ہے لیکن اس جرح کا اعتبار نہیں اس لیے کہ اس جرح کا باعث یہ بنا کہ حسین بن علی خلق قرآن کے مسئلہ میں احمدؒ کی رائے کے موافق نہیں تھے۔

(نوٹ): یہ ہماری کمزوریاں ہیں قوت تو اللہ و نبی علیہ السلام کی ذات میں ہے میرا یہ دعوٰی ہے کہ بیس سال بھی اگر کسی شیخ کی

خدمت میں نفس کشی کرتے رہو لیکن کوئی نہ کوئی کمزوری پھر بھی رہ جاتی ہے۔ اگر چہ کچھ نہ کچھ دال دلیہ ہو جاتا ہے۔ ہم جانب عمل سے بھی ناقص ہیں اور جانب علم کے اعتبار سے بھی ناقص ہیں۔ ہر حال میں ہمیں اپنی کمزوریوں کا اعتراف ہونا چاہیے۔ کوئی بات بھی کسی مقام میں ایسی نہ کہو جس سے تمہارا ترفع نکلتا ہو۔

● جب سند صحیح کے ساتھ ابو ہریرہؓ کے تثلیث کا فتویٰ ثابت ہو گیا تو اب ہم کہتے ہیں کہ ایک صحابی کیلئے یہ کیسے جائز ہے کہ اس نے جو نبی ﷺ سے حدیث سنی ہے جو اس کے حق میں نص قطعی ہے۔ اس کی مخالفت کرے۔ اور اس کے خلاف فتویٰ دے۔ اس سے تو اس صحابی کی عدالت متاثر ہو جائے گی۔ پس لامحالہ یہ کہنا پڑے گا کہ اس صحابی کی وہ مروی احادیث معمول بہ نہیں ہیں بلکہ منسوخ ہیں اور اس کا نسخ اس صحابی کو کسی مضبوط دلیل سے معلوم ہو چکا ہے۔

مزید تائید: اس نسخ والے مؤقف کی مزید تائید یہ ہے کہ بعض احکام میں ابتدا میں تشدید ہوئی ہے اور بعد میں تخفیف ہوگئی۔ اور بعض میں اس کے برعکس ہوا ہے۔ روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ امرِ کلاب کے بارے میں ابتدا میں بڑی تشدید تھی جس کی وجہ سے قتل کلاب کا امر فرمادیا تھا۔ حتی کہ باہر سے کوئی عورت آتی اور اس کے ساتھ اس کا کلب ہوتا تو اس کو بھی قتل کر دیا جاتا پھر بعد میں اس میں تھوڑی سی نرمی کی گئی اور کلب اسود کے قتل کا امر کیا گیا اور باقی کلاب کا قتل روک دیا گیا۔

پس کوئی بعید نہیں کہ یہ تسبیع و تتریب کا عمل بھی اسی تشدید کے زمانہ کا ہو۔ پھر جب تشدید ختم ہوگئی تو یہ بھی منسوخ ہو گیا۔ پس یہ بات منسوخیت کا مزید قرینہ ہوگئی کہ تسبیع و تتریب والا حکم اب منسوخ ہو چکا ہے۔

اسپر شوافع کا سوال: اس حدیث کے راوی حضرت ابو ہریرۃؓ ہیں۔ اور حضرت ابو ہریرہؓ متاخر الاسلام ہیں ۷ھ میں اسلام لائے ہیں۔ پس اس کی حدیث کو ابتداء اسلام کی تشدید پر محمول کرنا حمل من غیر دلیل ہے؟

جواب: اس کے دو جواب ہیں۔

جواب (۱): یہ ہے کہ کوئی بعید نہیں کہ یہ تشدید ابو ہریرۃؓ کے زمانہ تک رہی ہو اور پھر یہ مُبَدَّل بالتسہیل ہوئی ہو۔

جواب (۲): یہ ہے کہ تشدید ابو ہریرۃؓ کے اسلام لانے سے قبل ختم ہوگئی تھی لیکن ابو ہریرۃؓ کی حدیث متاخر نہ ہو بلکہ مقدم ہو۔ وہ اس طرح کہ انہوں نے یہ حدیث کسی متقدم الاسلام صحابی سے سنی ہو پھر انہوں (ابو ہریرۃؓ) نے اس واسطے کو حذف کر دیا ہو (اور مرسل صحابی چلتی رہتی ہے) اور یہ کوئی ممنوع نہیں ہے۔ لِاَنَّ الصَّحَابَۃَ کُلُّھُمْ عُدُوْلٌ یہ اکابرین کا قول ہے

الحاصل: یہ مؤقف باقی رہا کہ تسبیع والا حکم منسوخ ہے۔

الجواب الثالث: سبع مرّات کا حکم تشریع پر محمول نہیں بلکہ تنظیف پر محمول ہے۔ کیونکہ سؤر الکلب میں دو چیزیں ہیں۔ (۱) نجاست اور (۲) خباثت۔ تسبیع کا امر تحصیل تطہیر کیلئے نہیں بلکہ ازالۂ خباثت کیلئے ہے۔

چنانچہ زمانۂ حال کے فلاسفہ نے جب اس پر ریسرچ اور تحقیق کی تو کہنے لگے کہ کلب کی لسان میں جراثیم ہوتے ہیں جو انسانی صحت کیلئے سخت مضر ہوتے ہیں وہ جراثیم سات مرتبہ دھونے اور ان میں سے ایک مرتبہ مٹی کے ساتھ دھونے سے زائل ہوتے ہیں۔

الحاصل: یہ حدیث اس طرح ہمارے نزدیک بھی معمول بہ ہوگئی ہے۔(واللہ اعلم)

بَابُ مَاجَاءَ فِيْ سُؤْرِ الْهِرَّةِ

﴿ص ۲۷﴾ حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ مُوْسَى الْأَنْصَارِيُّ ...... عَنْ كَبْشَةَ: قَالَتْ كَبْشَةُ فَرَأَنِي

أَنْظُرُ إِلَيْهِ أَيْ مُتَعَجِّبَةً:

یعنی انہوں نے مجھے دیکھا کہ میں ان کے اس فعل کو تعجب سے دیکھ رہی ہوں۔ وجہ تعجب کئی ہیں۔

(۱) ایک عام قاعدہ ہے کہ کسی جانور کو سؤر کی طہارت ونجاست کا مدار اس کے لحم کے حلال وحرام ہونے پر ہے اگر کسی جانور کا لحم حلال ہے تو اس کا سؤر بھی طاہر ہوتا ہے اگر لحم حرام ہے تو اس کا سؤر بھی نجس ہوتا ہے۔ اس قاعدے کی رو سے سؤر الھرۃ کو نجس ہونا چاہیے۔ جبکہ حضرت ابوقتادہؓ اس کے خلاف کر رہے تھے۔ پس اس سے تعجب ہوا۔

(۲) تعجب کی یہ وجہ بھی ہوسکتی ہے کہ کبشہ ؓ کو سؤر ھرّہ کی طہارت کا مسئلہ معلوم نہیں تھا۔ ابوقتادہ ﷺ تو اس کے طاہر ہونے کی وجہ سے ایسا کر رہے تھے اور ان کو اس مسئلہ کا علم نہ ہونے کی وجہ سے تعجب ہو رہا تھا۔

(۳) تعجب کی یہ وجہ بھی ہوسکتی ہے کہ گو سؤر ھرّہ کی طہارت کا مسئلہ تو معلوم تھا لیکن ھرّہ کی حرمت جو طبیعتوں میں راسخ ہے۔ یہ بھی باعث تعجب ہوسکتی ہے۔

يَا ابْنَةَ أَخِيْ:

(۱) یہ جریاً علی عادۃ العرب کہا۔ (کہ باوجود اخوۃ حقیقی کا رشتہ نہ ہونے کے إِبْنَةَ أَخِيْ وغیرہ کہہ دیا جاتا ہے)

(۲) یہ بھی ممکن ہے کہ اخوۃ سے اخوۃ اسلام مراد ہو بدلیل اِنَّمَا الْمُؤْمِنُوْنَ اِخْوَةٌ۔

قَالَ إِنَّهَا لَيْسَتْ بِنَجَسٍ:

اگر نجس جیم کی زبر کے ساتھ ہو تو یہ مصدر ہے اور عبارت میں حذف مضاف ہے ای لیست بذات نجس۔ تاکہ حمل درست ہوجائے۔ اور اگر یہ لفظ جیم کے کسرہ کے ساتھ ہو تو پھر یہ صفت کا صیغہ ہے۔ پھر تصحیح حمل کیلئے حذف مضاف ماننے کی ضرورت نہیں۔

اشکال: مگر پھر یہ سوال ہوگا کہ پھر تو انہیں یہاں بنجسة کہنا چاہیے تھا۔ کیونکہ ھرّہ تو مؤنث ہے اور یہاں نجس کو مذکر ذکر نہیں کیا، پس توافق نہیں؟

جواب: اس کے دو(۲) جواب ہیں۔

جواب(۱): یہ ہے کہ موضوع (مبتداء) کی جانب ھرّہ سے مراد سؤر ھرّہ ہے۔

جواب (۲): یہ کہ ھرّہ سے مراد جنس ھرّہ ہے۔

إِنَّمَا هِيَ مِنَ الطَّوَافِيْنَ عَلَيْكُمْ:

یا تو طوافین سے مراد خَدَمَة اور اطفال ہیں اور یہ ہرّہ بھی خَدَمَة میں سے ہے یہ بھی گھر والوں کی خدمت کرتی ہے کہ گھر میں چوہے کو نہیں چھوڑتی۔ یا طوافین سے مراد وہی اس کا حقیقی معنی ہے کہ کثرت سے گھر میں آنے جانے والی۔ مقصد یہ ہے کہ اللہ نے قرآن میں فرمایا يَآ يُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا لِيَسْتَاذِنْكُمُ الَّذِيْنَ مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ وَالَّذِيْنَ لَمْ يَبْلُغُ الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ (الآية)

یعنی خدام اور اطفال کا چونکہ تمہارے گھروں میں آنا جانا کثرت سے ہوتا ہے اس لیے بار بار اذن لینے میں اور ان سے حجاب کرنے میں حرج ظاہر ہے۔ اس لیے ہم اس میں یہ تخفیف کیے دیتے ہیں کہ فلاں فلاں وقت میں تو اذن ضروری ہے باقی اوقات میں ضروری نہیں۔ تو جیسے علة طواف کی وجہ سے استیذان کے حکم میں تخفیف ہوگئی ہے اس پر قیاس کرتے ہوئے سور ہرّہ کے حکم میں بھی تخفیف ہونی چاہیے کیونکہ طواف والی علت اس میں بھی موجود ہے۔

ملحاقات: ہرّہ ہی کے ساتھ ملحق ہے فارَة. سباع الطیر. الدجاجة المخلات (کہ علت مشترکہ کی وجہ سے ان کے حکم میں بھی تخفیف ہوگئی)

أو الطَّوَّافَاتِ:

یہ او یا تو شک کیلئے ہے یعنی راوی کو حتمی طور پر یہ معلوم نہیں کہ ان دولفظوں میں سے کونسا لفظ فرمایا۔ یا تنویع کیلئے ہے وہ اس طرح کہ پہلا لفظ (طوافین) ہرّہ ذکور کیلئے اور دوسرا (طوافات) ہرّہ اناث کیلئے ہے۔

مسئلة الباب (سورۂ ھرہ) کی تفصیل: عندالشیخینؒ: (امام ابوحنیفہ وقاضی ابویوسف) کے نزدیک اگر ہرّہ نے نجاست کھائی اور آکر ولوغ کرلیا تو نجس ہے۔ اگر طاہر چیز کھائی اور ولوغ کرلیا تو طاہر ہے۔ لیکن یہ تب ہے جبکہ صورتِ حال دیکھنے والے کے سامنے پیش آئی ہو۔ اور اگر ہرّہ آئی اور معلوم نہیں کہ اس نے کوئی نجس چیز کھائی ہے یا طاہر اور آکر ولوغ کرلیا تو پھر یہ ماء مکروہ ہے۔

باقی مکروہ تحریمی ہوگا یا تنزیھی؟ دونوں طرح کے قول ہیں۔ امام طحاوی نے کراہت تحریمی کا قول کیا ہے۔ اور صاحب درمختار نے کراہت تنزیہی کا قول کیا ہے کہ اگر اس کے علاوہ اور ماء موجود نہ ہو تو پھر اس کے ساتھ وضو کرسکتا ہے۔

امام مالکؒ، شافعیؒ، احمدؒ، اسحاقؒ وجمھور رائمہ کے نزدیك: یہ طاہر بلا کراہت ہے۔ فقدانِ ماءِ آخر کی شرط کے بغیر اس کے ساتھ وضو کرے۔

دلیل جمھور: یہی حدیث کبشہؓ ہے۔ گویا یہ حدیث مسئلة الباب میں احناف کے خلاف ہوئی۔

جوابات من جانب الامام جواب (۱): اس حدیث کی سند میں حُمیدۃؓ اور کبشۃؓ دونوں مجہول ہیں۔ ہم نہیں

جانتے کہ من ہما؟ مگر یہ جواب درست نہیں۔

جواب (۲): مدلول حدیث خود ھرّہ کی عدم نجاست ہے۔ سؤر ھرّہ کی عدم نجاست مدلول حدیث نہیں (کہ سؤر ھرّہ نجس ہے یا نہیں۔ اس بارے میں حدیث ساکت ہے) باقی ابوقتادہ کا فہم اوران کا فعل امام صاحب کے خلاف کوئی حجت نہیں ہے۔ بالخصوص جبکہ ان کا استنباط وفعل (ان کا بلی کے لیے برتن کو ٹیڑھا کرنا) سؤر الکلب والی حدیث مذکور کے آخر میں جو واذا ولغت فیہ الھرۃ غسل مرۃ آیا ہوا ہے، اس کے معارض ہے (معلوم ہوا کہ ولوغ ھرہ کی وجہ سے نجاست آئی ہے تو غسل کا حکم دیا)۔

فریق مخالف اس پر یہ کہتا ہے کہ حدیث مذکور میں یہ لفظ مندرج من الراوی ہے۔ من الحدیث نہیں۔

جواب: اس کے جواب میں ہم یہ کہتے ہیں کہ درج کا دعویٰ بلا دلیل ہے۔ بلکہ یہ دونوں حدیث ہی کے حصے ہیں۔

جواب (۳): امام طحاویؒ نے اس حدیث کو ممـاسـة الثیاب پر محمول کیا ہے۔ کہ ھرّہ کپڑوں کو مس کر جائے تو کپڑے نجس نہیں ہوتے۔

جواب(٤): خود اس حدیث میں غور کیا جائے تو بھی اس سے نجاست ہی معلوم ہوتی ہے الاّ یہ کہ علتِ طواف کی بناپر (حکم میں) تخفیف ہوگئی جس کا مآل کراہت ہے نہ کہ طہارت۔ والکراھۃ ھو مذھبھم (ای مذھب الاحناف)۔

بَابُ الْمَسْحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ

چونکہ مسح علی الخفین بظاہر قرآن کے بھی مخالف ہے اور حدیث مشہور بلکہ حدیث متواتر کے بھی خلاف ہے۔ کیونکہ قرآن میں غسل أرْجُل کا حکم ہے اور حدیث میں آتا ہے کہ ایک موقع پر بعض صحابہ ﷺ نے کچھ پاؤں پر غسل کرلیا اور کچھ پر مسح۔ تو نبی ﷺ نے ان کو ڈانٹ اور وَيْلٌ لِلْأَعْقَابِ کی وعید سنائی۔ اس لیے بعض فرق مبتدعہ نے اس کے عدم جواز کا قول کیا ہے۔ مگر جمہور امت اہل السنۃ وا رعت اس کے جواز کی قائل ہے۔ امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں أَخَافُ الْكُفْرَ عَلَى مُنْكِرِ الْمَسْحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ۔ دیکھو العرف الشذی (ص ۲۸)۔ اسی طرح فقہ اکبر میں ہے ''تَفْضِيلُ الشَّيْخَيْنِ وَ حُبُّ الْخَتَنَيْنِ وَالْمَسْحُ عَلَى الْخُفَّيْنِ مِنْ أَمَارَاتِ أَهْلِ السُّنَّةِ''

ابن عبد البرؒ کہتے ہیں کہ مسح علی الخفین کے جواز کی مخالفت صحابہ میں سے کسی نے نہیں کی بجز حضرت عائشہؓ وحضرت ابوھریرۃؓ وابن عباسؓ کے۔ ابوھریرۃؓ وابن عباسؓ سے تو بعد میں اس قول سے رجوع کرنا بھی ثابت ہے۔

☆...... باقی عائشہؓ کے انکار کا جواب یہ ہے کہ وہ گھر میں رہتی تھیں اور مسح علی الخفین کا عمل عام طور پر سفر میں ہوتا رہا ہے۔ ان کے علم میں یہ نہیں آیا۔ تمام ازواج تو تمام سفروں میں ساتھ نہیں جاتی تھیں تا کہ ان کو سفر کے تمام واقعات کا علم ہو۔ اس لیے وہ انکار کرنے میں معذور ہیں۔

مسح علی الخفین: کوستر (۷۰) صحابہ روایت کرتے ہیں تو اس طرح اس کی روایت مشہور بلکہ متواتر بن جاتی ہے۔ جیسا کہ ترمذی ص ۲۸ پر العرف الشذی میں ہے، وَفِي الْبَابِ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ أَخَافُ الْكُفْرَ عَلَى مُنْكِرِ الْمَسْحِ عَلَى

الْخُفَّيْنِ ، وَعَنْهُ لَمْ أَقُلْ بِالْمَسْحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ حَتّٰى جَاءَ نِيْ مِثْلُ ضَوْءِ الصُّبْحِ ۔ وَقَدْ ثَبَتَ الْمَسْحُ عَنْ سَبْعِيْنَ صَحَابِيًا، كَمَا قَالَ الْمُحَدِّثُوْنَ (باقی رہا یہ سوال کہ یہ تو قرآن وحدیث کے خلاف ہے)۔

جواب(۱): یہ ہے کہ جب مسح علی الخفین کی روایت متواتر ومشہور ہوئی تو اس کے ساتھ کتاب اللہ کی تخصیص جائز ہوگئی أیْ فَاغْسِلُوْا أَرْجُلَكُمْ إِنْ لَمْ تَكُوْنُوْا مُتَخَفِّفِيْنَ.

یہ تخصیص بالخبر الواحد کے قبیل سے نہیں کہ لایجوز ہو بلکہ خبر مشہور کے ساتھ تخصیص کی گئی ہے۔ فلھٰذا مسح علی الخفین جائز ہے۔

جواب(۲): کتاب اللہ کے خلاف ہونے کا دوسرا حل یہ ہے کہ مسح علی الخفین کتاب اللہ کے خلاف نہیں بلکہ خود کتاب اللہ سے ثابت ہے۔ کیونکہ دو قرأتیں ہیں۔

(۱) نصب والی۔ جو عدم تخفف کی حالت پر محمول ہے۔

(۲) جر والی۔ جو تخفف والی حالت پر محمول ہے۔ لہٰذا مسح علی الخفین کا ثبوت قرآن ہی سے ہوگیا۔

مگر یہ جواب مخدوش ہے۔ اس لیے کہ ''الی الکعبین کی غایہ اس سے آبی ہے اس لیے کہ غایہ غسل کی ہوتی ہے مسح کی نہیں ہوتی۔ کیونکہ شریعت میں اس کی کوئی نظیر نہیں ہے۔

پس ان دونوں جوابوں میں الجواب القوی والراجح عندی ھو الاوّل۔ قالہ المؤلف شیخ محمد یاسین صاحب صابر۔

مصنفؒ نے اس باب میں جریر بن عبداللہؓ کی حدیث نقل کی ہے یہ جریر قبیلہ ''بجلیہ'' کے تھے۔ بہت حسین وجمیل تھے۔ اس امت کے یوسف کہلاتے تھے۔ حضور ﷺ کا معاملہ ان کے ساتھ بڑے پیار ومحبت کا تھا۔ انکی قوم نے یمن میں کعبۃ اللہ کے مقابلہ میں ایک کعبہ بنالیا تھا جس کا نام خلصۃ تھا۔ ایک موقع پر حضور ﷺ نے فرمایا أَتُرِيْحُنِيْ مِنَ الْخَلَصَةِ۔ تو جریرؓ گئے اور اس کو گرا کر آگئے۔ جس سے حضور ﷺ کو بڑی خوشی ہوئی۔ جریرؓ وفات النبی ﷺ سے کچھ مدت پہلے آکر مسلمان ہوئے ہیں۔ اور اس کے بارے میں مختلف اقوال ہیں لیکن کوئی قول چھ ماہ سے زائد کا نہیں ہے۔ انہوں نے حضور ﷺ کو مسح علی الخفین کرتے دیکھا۔ جبکہ نزول مائدہ پہلے ہو چکا تھا۔ پس اس سے معلوم ہوا کہ یہ حکم نزول مائدہ سے منسوخ نہیں ہوا ہے۔ اس لیے جریرؓ کی حدیث سے صحابہؓ کو بڑا اطمنان ہوا۔ تو مصنف اس کو کہتا ہے ھذا حدیث مُفَسِّرٌ۔

یہ لفظ مفسِّرٌ فا کے فتحہ اور سین کے کسرہ سے ہے یعنی اس حدیث نے مسح علی الخفین کی دوسری حدیثوں کی تفسیر کردی ہے۔ کہ ان میں احتمال تھا کہ قبل نزول المائدہ ہوں اور منسوخ ہوں یا بعد نزول المائدہ ہوں اور منسوخ نہ ہوں۔ تو اس حدیث نے بتلادیا کہ مسح علی الخفین منسوخ نہیں ہے۔

اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ لفظ مُفَسَّرٌ فاء وسین کے فتحہ سے ہو کہ راوی نے اس کی تفسیر کی ہے کہ یہ حدیث بعد نزول المائدہ کی ہے۔ بخلاف باقی حدیثوں کے کہ ان میں یہ کوئی وضاحت نہیں۔ اور مآل ایک ہے (یعنی دونوں احتمالوں کا حاصل ایک ہی ہے)

بَابُ الْمَسْحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ لِلْمُسَافِرِ وَالْمُقِيمِ

توقیت مسح میں نزاع:

وہ یہ ہے کہ مسح علی الخفین میں توقیت ہے یا نہیں۔

ابوحنیفہؒ، شافعیؒ، احمدؒ و اسحاقؒ وجمهور ائمه کے نزدیك: توقیت ہے۔ مسافر کیلئے تین دن اور تین راتیں، مقیم کیلئے ایک دن اور ایک رات ہے۔

عند المالك: مسح میں توقیت نہیں مبتلا بہ جتنی مدت چاہے مسح علی الخفین کر سکتا ہے۔

دلیل جمهور: توقیت مسح والی حدیثیں ہیں۔ جن میں سے:

(ا) اس باب کی پہلی حدیث ہے۔ سُئِلَ عَنِ الْمَسْحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ فَقَالَ لِلْمُسَافِرِ ثَلٰثٌ وَلِلْمُقِيمِ يَوْمٌ۔ اس طرح کی توقیت مسح کی دوسری احادیث دلیل ہیں۔ جیسا کہ اس باب میں دوسرے نمبر والی حدیث ہے۔

دلیل مالك: ابی بن عمارۃ والی حدیث ہے جو ابوداؤد بَابُ التَّوْقِيتِ فِي الْمَسْحِ ص ۲۴ پر ہے۔ یہ ابیؓ قدیم الاسلام صحابی ہیں۔ اپنے متعلق ذکر کرتے ہیں۔ أَنَّهُ قَالَ يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! أَمْسَحُ عَلَى الْخُفَّيْنِ؟ قَالَ ﷺ نَعَمْ. قَالَ يَوْمًا ! (قَالَ وَيَوْمًا) قَالَ وَيَوْمَيْنِ؟ (قَالَ ﷺ وَيَوْمَيْنِ). قَالَ وَثَلَاثَةً قَالَ نَعَمْ وَمَا شِئْتَ ۔ معلوم ہوا کہ تین دن کی توقیت نہیں ہے۔ بلکہ مسح میں عدمِ توقیت ہے۔

جوابات من جانب الجمهور: جواب (۱): یہ ہے کہ اس حدیث کی سند ضعیف ہے سند میں مجہول راوی پڑے ہوئے ہیں، عبدالرحمٰن بن رزین، محمد بن یزید، ایوب بن قطن سب مجہول ہیں لا نــدری مــن هــم ! پس ایسی حدیث کی وجہ سے توقیت مسح کی صحیح حدیثوں کو کیسے چھوڑا جاسکتا ہے۔

جواب (۲): یہ حدیث اَلتَّيَمُّمُ وُضُوْءُ الْمُسْلِمِ وَلَوْ إِلٰى عَشَرَ سِنِيْنَ کے قبیل سے ہے۔ أَیْ مَعَ شَرَائِطِهٖ۔ یعنی جیسے اس کا یہ مطلب نہیں کہ ایک ہی تیمم دس سال تک چل جائے گا بلکہ مطلب یہ ہے کہ ایک تیمم کیا۔ پھر اس کا نقض ہوا پھر دوبارہ کر لیا۔ پھر اس کا نقض ہو گیا پھر سہ بارہ کر لیا هکذا الی عشر سنین۔

اسی طرح یہاں بھی مراد ہے کہ توقیت پر عمل کیا پھر جب وہ وقت پورا ہو گیا پھر خفین کا نزع کر کے اور غسل رجلین کر کے پھر دوسری توقیت شروع کر دی وهکذا...... تو نَعَمْ وَ مَاشِئْتَ کا یہ معنی ہے۔

﴿ص ۲۷﴾ حَدَّثَنَا هَنَّادٌ ...... عَنْ صَفْوَانَ بْنِ عَسَّالٍ ﷛ قَالَ كَانَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ يَأْمُرُنَا إِذَا كُنَّا سَفْرًا أَنْ لَّا نَنْزِعَ خِفَافَنَا ثَلٰثَةَ أَيَّامٍ وَّ لَيَالِيْهِنَّ إِلَّا مِنْ جَنَابَةٍ وَلٰكِنْ مِنْ غَائِطٍ وَبَوْلٍ وَ نَوْمٍ:

یہاں دو اشکال ہیں۔

اشکال اول: یہ ہے کہ لکن وهم ناشی "عما سبق" کو چاہتا ہے تا کہ لکن کے ذریعے اس کا استدراک کیا جائے (وہم کو دور کیا جائے) وہ وہم یہاں کیا ہے؟

اشکال ثانی: یہ ہے کہ إِلَّا مِنْ جَنَابَةٍ میں جو إِلَّا ہے۔ منفی کلام کو مثبت بنا دیتا ہے اور اثبات کے بعد لکن کا کلمہ جملے پر داخل ہوتا ہے۔ اور یہاں تو بعد میں جملہ نہیں بلکہ غائط و بول وغیرہ مفرد ہے؟ ہاں منفی میں لکن مفرد پر بھی داخل ہو جاتا ہے؟

جوابات (۱): حدیث کا اصل متن اس طرح ہے جیسا کہ نسائی ص ۳۲ میں ذکر ہے۔ أَنْ نَمْسَحَ عَلَى خِفَافِنَا وَلَا نَنْزِعَهَا ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ مِنْ غَائِطٍ وَبَوْلٍ وَ نَوْمٍ إِلَّا مِنْ جَنَابَةٍ تو لٰكِنْ کا لفظ عبارت میں ہے ہی نہیں لہٰذا دونوں اشکال ہی ختم ہو گئے۔

جواب (۲): اس میں شک نہیں کہ "إِلَّا" نے ماقبل کو مثبت بنا دیا ہے۔ لیکن اس مثبت کی تعبیر منفی کے ساتھ کی جا سکتی ہے أَيْ لَايُمَسَّكُ الْخِفَافُ تِلْكَ الْمُدَّةَ مِنَ الْجَنَابَةِ۔

اب یہ منفی بن گیا (یعنی اتاریں گے)

پھر اس سے وہم ہوا کہ شاید باقی احداث کا حکم بھی جنابت والا ہوگا۔ تو لٰكِنْ مِنْ غَائِطٍ وَبَوْلٍ وَ نَوْمٍ لا کر اس وہم کا دفعیہ کر دیا۔ (کہ نہیں! دوسرے احداث کی وجہ سے خفاف نہیں اتارے جائیں گے) لہٰذا دونوں اشکال ہی ختم ہو گئے۔

جواب (۳): مثبت کے بعد لکن کے لفظ کا جملے پر داخل ہونا قاعدہ اکثری ہے کلی نہیں۔ بعض دفعہ مفرد پر بھی داخل ہوتا ہے۔

جواب (۴): بعض دفعہ ایسا ہوتا ہے کہ عبارت میں جملے کا ایک جز ذکر کر دیتے ہیں اور دوسرا جز حذف کر دیتے ہیں۔ یہاں ایسا ہی ہوا ہے لٰكِنْ مِنْ بَوْلٍ أَيْ لٰكِنْ لَا نَنْزِعُهَا مِنَ الْبَوْلِ وَ الْغَائِطِ۔ اور یہ واو بمعنی "أَوْ" ہے۔ واللہ اعلم۔

قَالَ زَائِدَةُ عَنْ مَنْصُوْرٍ كُنَّا فِي حُجْرَةِ إِبْرَاهِيْمَ التَّيْمِيِّ وَمَعَنَا إِبْرَاهِيْمُ النَّخْعِيُّ فَحَدَّثَنَا إِبْرَاهِيْمُ التَّيْمِيُّ عَنْ عَمْرِو بْنِ مَيْمُوْنٍ عَنْ أَبِي عَبْدِاللّٰهِ الْجَدَلِيِّ:

مصنف کی یہ اوپر والی کلام اگلی کلام لَمْ يَسْمَعْ إِبْرَاهِيْمُ النَّخْعِيُّ عَنْ أَبِي عَبْدِاللّٰهِ الخ کی دلیل ہے کہ ابراہیم نخعی کا عبداللہ جدلی سے سماع بلا وساطت نہیں بلکہ بالوساطت ہے اور وہ وساطت عمرو بن میمون کی ہے۔ مگر یہ دلیل تام نہیں اس لیے کہ ہو سکتا ہے کہ اس موقعہ پر تو ابراہیم نخعی کا سماع بوساطت عمرو بن میمون ہو۔ اور کسی اور مجلس میں اس وساطت کے بغیر (سماع) ہو۔ اور ابراہیم نخعی کا سماع عبداللہ جدلی سے بغیر وساطت کے ہو۔

بَابٌ فِي الْمَسْحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ أَعْلَاهُ وَ أَسْفَلِهُ

﴿ص ۲۸﴾ حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيْدِ الدِّمَشْقِيُّ ...... عَنِ الْمُغِيْرَةِ بْنِ شُعْبَةَ ﷺ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ مَسَحَ أَعْلَى الْخُفِّ وَ أَسْفَلَهُ:

امام مالک، شافعی، اسحاق کے نزدیک: جس طرح اعلی الخف محل المسح ہے اسی طرح اسفل الخف بھی محل المسح ہے۔ دونوں کا مسح ضروری ہے۔

دلیلھم: اس باب کی یہ حدیث انکی دلیل ہے۔

ابوحنیفه، احمد، ثوری کے نزدیك: صرف اعلی الخف محل المسح ہے۔ اسفل الخف پر مسح مشروع نہیں ہے۔
دلیل احناف: اگلے باب میں مغیرہ کی حدیث (قَالَ رَأَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَمْسَحُ عَلَى الْخُفَّيْنِ عَلَى ظَاهِرِهِمَا) ہے۔
مصنفؒ نے اس حدیث کو حسنٌ کہا ہے۔ اور اس کے متعلق مصنف نے یہ بھی کہا ہے کہ عروۃ عن المغیرۃ کے طریق سے سوائے عبدالرحمٰن بن ابی الزناد کے ظاهرهما کا لفظ اس حدیث میں کوئی بھی ذکر نہیں کرتا۔ اس لفظ کو یہی نقل کرتا ہے۔ باقی صرف يَمْسَحُ عَلَى الْخُفَّيْنِ کے لفظوں کو نقل کرتے ہیں۔ اور عبدالرحمٰن چونکہ ثقہ ہے۔ اور زیادۃ الثقۃ مقبولۃ۔ پس اس کی یہ زیادتی مقبول ہے۔
شبہ: اس پر اگر یہ شبہ کیا جائے کہ یہ تو متکلم فیہ ہے کیونکہ بعد میں مصنف نے خود نقل کر دیا ہے قَالَ مُحَمَّدٌ وَكَانَ مَالِكٌ يُشِيرُ بِعَبْدِالرَّحْمٰنِ بْنِ أَبِي الزِّنَادِ (يُشِيرُ أَيْ يُضَعِّفُهُ) تو پھر یہ زیادتی زیادۃ الثقہ کے قبیل سے کیسے ہوئی؟
جواب: یہ ہے کہ اس کے باوجود جب مصنف نے اس حدیث کو حسنٌ کہا ہے تو پھر مالک کی جرح یا تو سرے سے مؤثر نہیں۔ اور اگر مؤثر ہے تو پھر صرف اس حد تک مؤثر ہوئی ہے کہ اس جرح نے اس حدیث کو صحیح ہونے سے نکال دیا ہے۔ اور اس کا حسن ہونا اپنے حال پر برقرار ہے۔ والحدیث الحسنُ حجةٌ۔ لہٰذا علی ظاهر هما کا لفظ مستدل بن سکتا ہے۔
☆...... ابوداؤد کے صفحہ ۲۴ پر بَابٌ كَيْفَ الْمَسْحُ میں ہے حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الصَّبَّاحِ الْبَزَّازُ ٭ قَالَ حَدَّثَنَا عَنْ عَبْدِالرَّحْمٰنِ بْنِ أَبِي الزِّنَادِ قَالَ ذَكَرَهُ أَبِي عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَيْرِ عَنِ الْمُغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ أَنَّ رَسُولَ اللّٰهِ ﷺ كَانَ يَمْسَحُ عَلَى الْخُفَّيْنِ پھر اس کے بعد ابوداؤد کہتے ہیں۔ وَقَالَ غَيْرُ مُحَمَّدٍ (أَيْ غَيْرُ مُحَمَّدِ بْنِ الصَّبَّاحِ) عَلٰى ظَهْرِ الْخُفَّيْنِ تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عَلٰى ظَهْرِ الْخُفَّيْنِ کے لفظ کے ذکر کرنے میں عبدالرحمٰن بن ابی الزناد کے تلامذہ میں بھی اختلاف ہے۔
الحاصل: ترمذی کی کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ صرف عبدالرحمٰن کے درجے میں لفظوں کے نقل کرنے میں اختلاف ہے) اور ابوداؤد کی شروح (۱) بذل المجهود از مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوری (۲) عون المعبود از غیر مقلد سے معلوم ہوتا ہے کہ خود عبدالرحمٰن کے تلامذہ میں اس لفظ (عَلٰى ظَهْرِ الْخُفَّيْنِ) کے نقل کرنے میں اختلاف ہے کوئی تلمیذ اس لفظ کو نقل کرتا ہے اور کوئی نقل نہیں کرتا۔

احناف وغیرھم کی طرف سے حدیث اوّل (مَسَحَ أَعْلَى الْخُفِّ وَأَسْفَلَهُ) کے جوابات:۔

الجواب الاوّل: مصنفؒ نے خود اس حدیث (مَسَحَ أَعْلَى الْخُفِّ وَأَسْفَلَهُ) کو معلول کہا ہے۔ اس میں پانچ علتیں ہیں
(ا) ثور بن یزید کے تلامذہ میں سے صرف ولید بن مسلم اس کو مسند کر کے ذکر کرتا ہے۔ باقی تلامذہ اس کو مرسل ذکر کرتے ہیں (کاتب مغیرہ کا ذکر نہیں کرتے)
(ب) رجاء بن حیوٰۃ کا کاتب مغیرہ سے سماع ثابت نہیں جیسا کہ ابن المبارک کی (مصنف کی طرف سے ذکر کردہ) روایت سے معلوم ہوتا ہے۔ عَنْ رَجَاءٍ قَالَ حُدِّثْتُ عَنْ كَاتِبِ الْمُغِيرَةِ۔ معلوم ہوا خود اس کا کاتب مغیرہ سے سماع ثابت نہیں۔

(ج) ثور بن یزید کا رجاء سے سماع ثابت نہیں۔
(د) کاتب مغیرہ مجہول ہے۔ لا ندری من ھو!
(ظ) ولید بن مسلم مدلّس ہے۔

الجواب الثاني: علی تقدیر تسلیم الصحة ۔ یہ حدیث مؤول ہے اس تاویل کے ساتھ کہ مسح تو صرف اعلی الخف کا ہوا۔ اسفل الخف کا دوسرے ہاتھ سے امساک کیا تو راوی نے اس کو بھی مسح خیال کرلیا فروی حسب خیالہ۔

الحاصل: اسفل الخف کا مسح مشروع نہیں ہے۔

وھم: پھر یہاں اگر یہ وہم کیا جائے کہ اسفل الخف کا مسح اکمال الفرض کے قبیل سے ہے لہٰذا اس کو سنت ہونا چاہیے کما فی مسح الرأس.

جواب: یہ ہے کہ اکمال الفرض وہ سنت ہوتا ہے جو فی محلّہٖ ھو کما فی مسح الرأس۔ وہ اکمال الفرض سنت نہیں ہوتا جو لافی محلہٖ ہو۔ اور اسفل الخف تو محل مسح و محل فرض ہی نہیں۔ (ورنہ تو یہ بدعت بن جائے گا) یہاں تک دونوں بابوں کی تنقیح ہو چکی۔ فافھم

بَابُ مَاجَاءَ فِيْ الْمَسْحِ عَلَي الْجَوْرَ بَيْنِ وَالنَّعْلَيْنِ

﴿ص ۲۹﴾ حَدَّثَنَا هَنَّادٌ وَمَحْمُوْدُ بْنُ غَيْلَانَ ...... عَنِ الْمُغِيْرَةِ بْنِ شُعْبَةَ ﷺ قَالَ تَوَضَّأَ النَّبِيُّ ﷺ وَمَسَحَ عَلَي الْجَوْرَبَيْنِ وَالنَّعْلَيْنِ:

عندالامام الاعظم: ثخانت کے ساتھ تجلید بھی شرط ہے۔ کہ ثخینین بھی ہوں اور مجلدین و منعلین بھی ہوں۔ منعل اس جُراب کو کہتے ہیں جس کے نیچے چمڑا لگا ہوا ہو۔ اور مجلد اس کو کہتے ہیں جس کے نیچے بھی اور اوپر بھی چمڑا لگا ہوا ہو۔
اور اگر ان میں سے کوئی شرط نہیں ہے تو پھر جوربین پر مسح جائز نہیں۔

عندالشافعي والصاحبين: صرف ثخانت شرط ہے کہ اندر کا حصہ باہر سے نظر نہ آئے اور پانی بھی اس میں داخل نہ ہوسکے اور ان کے اندر جوتے پہنے بغیر چلنا بھی ممکن ہو۔ تجلید ان کے ہاں شرط نہیں۔
کہا جاتا ہے کہ امام صاحب نے بھی انکی طرف رجوع کرلیا تھا۔ مگر مشہور مذہب امام صاحب کا وہی ہے جو اوپر مذکور ہوا۔

عند اھل الظاھر: مسح علی الجوربین کیلئے ان کے ہاں نہ تجلید شرط ہے نہ ثخانت بلکہ جیسی بھی جوربین ہوں ان پر مسح جائز ہے۔ یہ عموم کے قائل ہیں (موجودہ دور کے غیر مقلدوں کا بھی یہی مذہب ہے)

دلیلھم: مغیرة بن شعبة کی یہی حدیث الباب ہے کہ اس میں واؤ اپنے حال پر ہے۔ ثخانت و تجلید کی کوئی قید یہاں نہیں ہے۔ پس اس سے عموم و اطلاق ثابت ہوا۔
صاحبین و شافعی کے نزدیک اس حدیث میں جوربین سے مراد ثخینین ہیں اور اس تقلید کی دلیل من یُعتدُبھم کا اجماع

علــی هــذا التقیید ہے اور واؤ بمعنی او ہے یا واؤ اپنے حال پر ہے یعنی عاطفہ ہے اور نعلین بمعنی منعلین ہے۔ اور شرط احد الشیئین ہے (یعنی یا تو ثخانت شرط ہے یا تجلید)۔

من جانب الامام مسح علي الجوربين کی حدیث الباب کے جوابات:

(۱): یہ حدیث سنداً ضعیف ہے کیونکہ ابوداؤد نے صفحہ ۲۴ پر باب المسح علی الجوربین میں اس پر (قَــالَ أَبُــوْدَاؤُدَ كَــانَ عَبْدُالرَّحْمٰنِ بْنِ مَهْدِيّ لَايُحَدِّثُ بِهٰذَا الْحَدِيْثِ (أَيْ بِحَدِيْثِ الْجَوْرَبَيْنِ) لِأَنَّ الْمَعْرُوْفَ عَنِ الْمُغِيْرَةِ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ مَسَحَ عَلَى الْخُفَّيْنِ کہہ کر) اعتراض کیا ہے وہ یہ کہ مَسَحَ عَلَى الْجَوْرَبَيْنِ والی روایت معروف کے مقابل ہونے کی وجہ سے شاذ ہے۔ لہٰذا صحیح نہ ہوئی۔ کیونکہ صحیح ہونے کی شرط من جملہ اور شرائط کے یہ بھی ہے کہ وہ حدیث شاذ نہ ہو۔ اسی لیے اس حدیث کو بخاری و مسلم نے تخریج نہیں کیا۔

☆...... اسی طرح اس کی سند میں هُــزَيْــلِ بْــنِ شُــرَحْبِيْــلَ بھی متکلم فیہ ہے۔ مگر اس کے باوجود مصنف نے اس کو حسنٌ صحيحٌ کہا ہے۔ یا تو مصنف نے بعض کی توثیق کالحاظ کرتے ہوئے حسن صحيحٌ کہا ہے۔ اور یا یہ خیال کرتے ہوئے کہ شذوذ خارج سے آکر اس کے ساتھ منضم ہوا ہے اس کی ذات میں کوئی شذوذ نہیں ہے۔

الحاصل: یہ حدیث سند کے اعتبار سے ضعیف ہے۔ (یہ تو ایک جواب ہو گیا)۔

(۲) دوسرا جواب علی تقدیر تسلیم الصحۃ یہ ہے کہ یہ حدیث کسی مناسب تاویل کے ساتھ مؤول ہے۔ اس کی تاویل کی حاجت اس لیے پڑ رہی ہے کہ یہ حدیث قرآن کے بھی مخالف ہے کہ قرآن میں تو صرف غسل رجلین کا حکم ہے۔ سنتِ مشہورہ کے بھی خلاف ہے۔ تمام مشہور حدیثوں میں مَسَحَ عَلَى الْخُفَّيْنِ کا تو ذکر آتا ہے لیکن مَسَحَ عَلَى الْجَوْرَبَيْنِ کا کہیں ذکر نہیں آتا۔ اسی طرح یہ حدیث تعامل الناس کے بھی خلاف ہے۔ اب اس کی مناسب تاویل نہ کی جائے تو کیا کیا جائے۔ وہ تاویلات مندرجہ ذیل ہیں۔

تاویل (۱): اس مَسَحَ عَلَى الْجَوْرَبَيْنِ میں الف لام عہد کیلئے ہے اور مراد اس سے مجلدین یا منعلین ہیں **فلا عموم**۔ اور **مجلد و منعل مع الثخانة** کی صورت میں ان کی سرحد خفین سے مل جاتی ہے **فحکمهما کحکمهما** ہوجاتا ہے۔

تاویل (۲): جوربین موصوف ہے اور نعلین بمعنی منعلین اس کی صفت ہے۔ اور درمیان میں واؤ عاطفہ ہے یہاں موصوف وصفت کے درمیان آنا ایسا ہی ہے جیسا کہ اس شعر میں الــقــرم و ابــن الهــمــام وغیرہ ملک کی صفات ہیں اور درمیان میں واؤ واقع ہے۔

شعر:

إِلَــى الْــمَــلِكِ الْــقَــرْمِ وَابْنِ الْهُمَّامِ ☆ وَلَيْــثِ الْــكَــتِيْبَةِ فِــى الْــمُــزْدَحَمِ

لہٰذا حدیث کا حاصل معنی ہوگا **المسح علي الجوربين المنعلين** ۔ **فلا اشکال**۔

تاویل (۳): واؤ حالیہ ہے اور مطلب یہ ہے کہ جورابوں پر مسح کیا اس حال میں کہ "کَانَا فِی النَّعْلَیْنِ" کہ وہ نعلین میں تھیں۔تو اب بھی انکی حیثیت منعلین ہی کی بن گئی اور عموم ختم ہو گیا۔

تاویل (٤): واؤ بمعنی مع ہے لہٰذا اب بھی انکی حیثیت مجلدین و منعلین کی سی ہوگئی اور عموم ختم ہو گیا۔

اور اگر یہ تسلیم کرلیا جائے کہ واؤ عاطفہ ہے اور نعلین بمعنی نعلین ہی ہے۔تو اب جوربین و نعلین پر مسح دو حال سے خالی نہیں ہوگا۔یا معاً ہوگا یا منفرداً۔اگر منفرداً ہو تو مَسَحَ عَلَی الْجَوْرَبَیْنِ کی تاویل تو اوپر سنادی ہے کہ الف لام عہدی ہے والمراد کذا و کذا۔ اور مسح علی النعلین کا چونکہ کوئی بھی قائل نہیں ہے۔لہٰذا یہ منسوخ ہے۔

دوسرا حل: مسح علی الجوربین ہی تھی۔نعلین کا امساک تھا۔راوی نے اس کو بھی مسح علی النعلین سمجھا۔ فروی حسب فهمه۔اور اگر مسح علی الجوربین و النعلین معاً ہو تو پھر مسح علی الجوربین قصداً تھا اور مسح علی النعلین تبعاً تھا۔اور جوربین وہی تھیں جنکی تاویل پہلے گذر چکی۔

مصنفؒ نے وَ فِی الْبَابِ عَنْ أَبِی مُوْسٰی کا جو حوالہ دیا تھا ابوداؤد نے اس کو بھی ضعیف و لیس بالقوی کہا ہے۔تو حاصل یہ نکلا کہ مسح علی الجوربین کے بارے میں کوئی صحیح حدیث موجود نہیں اور جو ہیں ان میں ضعف موجود ہے۔ کما بُیِّنَ۔ واللہ اعلم۔

بَابُ مَاجَاءَ فِی الْمَسْحِ عَلَی الْجَوْرَبَیْنِ وَالْعِمَامَةِ

﴿ص ۲۹﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ ...... عَنِ ابْنِ الْمُغِیْرَةِ بْنِ شُعْبَةَ عَنْ أَبِیْهِ ﷺ قَالَ تَوَضَّأَ النَّبِیُّ ﷺ وَمَسَحَ عَلَی الْخُفَّیْنِ وَالْعِمَامَةِ:

اشکال: یہ حدیث عنوان کے مطابق نہیں اس لیے کہ مصنف نے تو عنوان میں عمامہ کے ساتھ جوربین کا بھی ذکر کیا ہے۔ جبکہ حدیث میں جوربین کا ذکر نہیں تو حدیث عنوان کے مطابق نہ ہوئی۔اس کے دو جواب ہیں۔

الجواب الاوّل: ابوبکر بن عربی شارح ترمذی کے نسخہ میں عنوان میں جوربین کا ذکر نہیں۔معلوم ہوتا ہے کہ کسی کاتب کی غلطی سے عنوان میں جوربین کا لفظ ذکر ہو گیا ہے۔اور یہ لفظ ہونا بھی نہیں چاہیے اس لیے کہ مسح علی الجوربین کا مسئلہ تو اس سے قبل بیان ہو چکا ہے۔اب دوبارہ اس کو بیان کرنا یہ تو تکرار سا معلوم ہوتا ہے۔

الجواب الثانی: عام طور پر جو اس قسم کے سوال کو رفع کرنے کیلئے جواب دیا جاتا ہے وہ یہ ہے کہ مسح علی الجوربین کا استفادہ مسح علی العمامۃ والی حدیث سے بطور قیاس کے ہے۔جیسے عمامہ ساتر رأس ہوتا ہے اسی طرح جوربین بھی ظاہر الرجل کیلئے ساتر ہوتی ہیں۔اس لیے ایک کو دوسرے پر قیاس کرلیا گیا۔رأس قوت علمیہ کا معدن ہے اور رجل قوت عملیہ کا معدن ہے تو اس مناسبت سے ایک کو دوسرے پر قیاس کرنے کی بڑی گنجائش ہے۔

مسح علی العمامۃ کی تفصیل:۔

احمد و اصحاب ظواهر: کے نزدیک مسح علی العمامۃ فرض مسح (رأس) سے کفایت کر جاتا ہے مگر اس کے لیے شرط یہ ہے کہ عمامہ ایسا ہو جو وصولِ بلل الی الرأس کیلئے مانع نہ ہو۔ انکے ہاں اور بھی شرائط ہیں۔ مثلاً یہ کہ (۱) عمامہ مالِ حلال سے ہو۔ (۲) عمامہ عموماً جتنے سر پر باندھا جاتا ہے اتنے سر پر ہو کچھ تحت الحنک بھی ہو۔ اور یہ مسئلہ مسح علی العمامۃ رجل کیلئے ہے مرأۃ کیلئے نہیں ہے۔ ان شرائط میں سے کوئی شرط بھی اگر مفقود ہو گئی تو پھر یہ مسح ان کے ہاں بھی کافی نہیں ہوتا۔

شافعی ومالک کے نزدیک: جتنے حصے رأس (شعرۃ او شعرتین) پر مسح فرض ہوتا ہے اس فرض کو ادا کرنے کے بعد اگر علی العمامۃ بھی مسح کر لیا تو یہ جائز ہے ورنہ جائز نہیں۔

احناف کے نزدیک: مسح علی العمامۃ کیف ما کان غیر معتبر ہے۔

دلیل احمد وظواہر: (۱) اس باب کی پہلی حدیث ہے جس کا اوپر ذکر ہو چکا ہے۔

(۲) اس باب میں بلالؓ کی آخری حدیث ہے۔ عَنْ بِلَالٍ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ مَسَحَ عَلَى الْخُفَّيْنِ وَالْخِمَارِ۔ اس خمار سے مراد عمامہ ہی ہے۔ کیونکہ خمار کا معنی ہوتا ہے كُلُّ مَا يَسْتُرُ الرَّأْسَ فَهُوَ خِمَارٌ۔ اور عمامہ بھی چونکہ ساتر رأس ہوتا ہے۔ اس لیے خمار کے لفظ کا اطلاق کر کے عمامہ مراد لیا ہے۔

دلیل شوافع: اس باب کی عمار بن یاسرؓ کی حدیث ہے قَالَ سَأَلْتُ جَابِرَ بْنَ عَبْدِاللّٰهِؓ عَنِ الْمَسْحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ فَقَالَ اَلسُّنَّةُ يَا ابْنَ أَخِي وَ سَأَلْتُهُ عَنِ الْمَسْحِ عَلَى الْعِمَامَةِ فَقَالَ مَسِّ الشَّعْرَ۔ اس سے شافعی کا مسلک بالکل واضح ہے کہ مسّ الشعر کا ضروری ہونا معلوم ہوتا ہے۔ وھو مذھب الشافعی ایضاً۔

دلیل احناف: ''وَامْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ'' قرآن میں مسح الرأس کا امر ہے۔ مایَسْتُرُ الرَّأْسَ (یعنی العمامۃ) کے مسح کا امر تو نہیں ہے۔ پس مسح علی العمامۃ کی یہ حدیثیں قرآن کے خلاف ہیں اور ہیں بھی خبر واحد جن سے کتاب اللہ کے موجب پر زیادتی جائز نہیں ہوتی ہے پس اب یا تو یہ کہا جائے گا کہ مسح علی العمامۃ والی حدیث قرآن کے معارض ہونے کی وجہ سے متروک ہے یا اس کی کوئی مناسب تاویل کی جائے گی۔ وہ تاویلات مندرجہ ذیل ہیں۔

تاویل (۱): مسح علی العمامۃ والے قصے میں مسح علی الناصیہ اولاً ہوا (جس سے مسح والا فرض تو ادا ہو گیا اب مسح علی العمامۃ مضر نہیں) اور مسح علی العمامہ ثانیاً ہوا اور اس کی تائید دوسری روایت سے ہوتی ہے جس میں مَسَحَ عَلٰى نَاصِيَتِهٖ وَعِمَامَتِهٖ کے لفظ ہیں۔ پس اس سے معلوم ہوا کہ مسح علی الناصیہ کے بعد مسح علی العمامہ ہوا۔

اشکال: اس پر سوال ہوا کہ مسح علی العمامہ تو بظاہر لغو سا معلوم ہوتا ہے کیونکہ فرض تو مسح علی الناصیۃ سے ادا ہو گیا۔ مسح علی العمامہ جو ہوا اس کو سنت بھی نہیں کہہ سکتے کیونکہ سنت تو فی محلہٖ ہوتی ہے جبکہ عمامہ مسح کا محل ہی نہیں۔

جواب: یہ ہے کہ اللہ نے طاعات وعبادات اور انکی شروط وارکان میں کچھ آثار وبرکات رکھی ہیں جو انہی سے حاصل ہو سکتی

ہیں کوئی چیز ان کی اگر نائب بن جائے تو اس سے وہ آثار و برکات حاصل نہیں ہوسکتیں۔ جو کہ اصل سے حاصل ہوتی تھیں۔ مگر پھر بھی ان کے نائب کو لغو نہیں کہنا چاہیے کچھ نہ کچھ برکت تو اس پر عمل کرنے سے بھی حاصل ہو جاتی ہے اس کے بہت سارے نظائر ہیں فی الشرعیات بھی جیسے استیلام حجر اسود یہ اصل ہے۔ شریعت نے کہا کہ جب یہ ممکن نہ ہو تو اس پر لکڑی لگالو اور اس پر استیلام کرلو۔ اگر یہ بھی ممکن نہ ہو تو انگلی کا اشارہ کر دو اور اس کو چوم لو۔ تو استیلام کیلئے کفایت کر جائے گا۔ اور حسیات میں بھی اس کی نظیر موجود ہے مثلاً ایک شخص ننگے بدن ہے اس کو ڈنڈے لگاؤ تو جتنا درد اس کو ہوگا اتنا درد اس کو نہیں ہوگا جس نے کپڑے پہنے ہوئے ہیں۔ کوٹ، وجیکٹ پہنی ہوئی ہے لیکن اس کو بھی ڈنڈے لگنے سے کچھ نہ کچھ درد ضرور ہوگا۔

تاویل (۲): مسح علی الرأس ہوا اور اس کے بعد تسویہ عمامہ تھا۔ راوی نے اس کو مسح علی العمامہ سمجھا فَرَوٰی حَسْبَ فَهْمِهٖ۔

تاویل (۳): مسح علی العمامہ میں عمامہ سے مراد تحت العمامہ ہے مجاز اً ذکر الحال ارادہ محل ہے۔

تاویل (٤): مسح علی العمامہ عذرِ مرض کی وجہ سے ہوا ہے۔ سر میں کوئی زخم تھا جو کہ مسح علی الرأس کیلئے مانع تھا اس لیے مسح علی العمامہ کیا۔ گویا یہ مسح علی الجبیرۃ کی صورت بن گئی۔

تاویل (٥): حافظ فرماتے ہیں کہ مسح علی الرأس کی احادیث صحیحہ غیر محتملہ ہیں اور مسح علی العمامہ والی احادیث محتملہ ہیں۔ لہٰذا انکے مقابلے میں مسح علی العمامۃ والی احادیث مرجوح ہیں۔

تاویل (٦): امام محمدؒ نے موطا (مطبوعہ دار الحدیث ملتان، بَابُ الْمَسْحِ عَلَى الْعِمَامَةِ وَالْخِمَارِ کے ص ۱۷) میں یہ جواب ذکر کیا ہے قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهٰذَا نَأْخُذُ لَا يَمْسَحُ عَلَى الْخِمَارِ وَلَا الْعِمَامَةِ بَلَغَنَا أَنَّ الْمَسْحَ عَلَى الْعِمَامَةِ كَانَ فَتُرِكَ الخ۔ کہ مسح علی العمامۃ پہلے تھا پھر منسوخ کر دیا گیا۔

سَمِعْتُ أَحْمَدَ بْنَ الْحَسَنِ يَقُوْلُ سَمِعْتُ أَحْمَدَ بْنَ حَنْبَلَ يَقُوْلُ مَارَأَيْتُ بِعَيْنَيَّ مِثْلَ يَحْيَ بْنِ سَعِيْدِ نِ الْقَطَّانِ:

مصنف کا مقصد اس جملے سے یحی بن سعید کی توثیق کرنا ہے جو کہ مسح علی العمامہ والی روایت کا راوی ہے۔ اور یہ مسح علی الرأس والی حدیث کے خلاف ہے۔ جس سے اس کے سوءِ حفظ اور عدمِ اتقان کا ناظر کو وہم ہوسکتا تھا۔ تو توثیق کر کے اس وہم کو دفع کر دیا۔

بَابُ مَاجَاءَ فِي الْغُسْلِ مِنَ الْجَنَابَةِ

الغسل من الجنابة کا معنی: (۱) الغسل من بعد ھا، (۲) الغسل لرفعھا اب ذیل احادیث میں غسل کا طریقہ بتلایا جا رہا ہے۔

﴿ص ۲۹﴾ حَدَّثَنَا هَنَّادٌ ...... عَنْ خَالَتِهٖ مَيْمُوْنَةَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهَا وَضَعْتُ لِلنَّبِيِّ ﷺ غُسْلًا:

لفظِ غُسل بالضمة بمعنی الماءَ ۔غِسل بالکسر مایُستعانُ به فی الغسل کا لخطمی و الاشنان ۔
الغسل بالفتحة بمعنی دھونا، مصدر ہے۔

مٹی میں کھیلنے سے بچوں کی صحت اچھی ہوتی ہے:

ثُمَّ دَلکَ بیَدِہٖ الْحَائِطَ أوِ الْأَرْضَ:

دلك کی وجه: یا تو یہ ہوتی تھی کہ ایسا کرنے سے نجاست کا بالکلیہ ازالہ ہو جاتا ہے اور بو وغیرہ بھی ختم ہو جاتی ہے جیسا کہ ولوغ کلب والے مسئلہ میں اس کا ذکر ہوا ہے۔ اور یا اس دلک کی وجہ یہ ہوتی تھی کہ ایسا کرنا انسانی صحت کیلئے نفع بخش ہوتا ہے۔ جیسا کہ عام مشاہدہ ہوا ہے کہ جو بچے مٹی میں کھیلتے رہتے ہیں اور لت پت ہوتے رہتے ہیں وہ بنسبت ان بچوں کے زیادہ تندرست ہوتے ہیں جن کو اس سے بچایا جاتا ہے۔ (استدلال منهٗ)

اس دلک سے یہ بھی معلوم ہوا کہ منی نجس ہے۔ اگر یہ طاہر ہوتی تو پھر اس دلک کی کیا ضرورت تھی۔ باقی یہ مسئلہ اپنی تفصیل کے ساتھ آئے گا۔ ان شاءاللہ تعالیٰ۔

ثُمَّ مَضْمَضَ وَاسْتَنْشَقَ وَغَسَلَ وَجْهَهٗ وَ ذِرَاعَیْهِ:

عند الاحناف: مضمضہ واستنشاق غسل جنابت میں فرض ہے اور وضو میں سنت ہے۔ باقی اس کی تفصیل گذر چکی ہے۔

فَأَفَاضَ عَلٰی رَأْسِهٖ ثَلاثًا:

اس میں مسح رأس کا ذکر نہیں ہے؟ اس کے دو جواب ہیں۔

(۱) دوسری روایت میں مسح کا بھی ذکر ہے۔

(۲) دوسرا جواب یہ ہے کہ فَأَفَاضَ عَلٰی رَأْسِهٖ ثَلاثًا میں مسح بھی درج ہو گیا اور تداخل ہو گیا۔

ثُمَّ تنحّٰی فغسَلَ رِجْلَیْهِ:

اشکال: اس سے غسلِ رجل کی تاخیر معلوم ہوتی ہے اور اس کے بعد والی روایت وتوضأ وضوءہ للصلوٰۃ سے غسل رجل کی تعجیل معلوم ہوتی ہے؟ یہ ایک مشکل پیدا ہوگئی۔

حلِّ مشکل: احناف نے ان میں تطبیق اس طرح دی ہے کہ اگر مکانِ غُسل ایسی جگہ ہو کہ اس میں غسل کا پانی جمع ہو جاتا ہو تو پھر غسل رجلین کو مؤخر کرے اور اگر ایسا نہ ہو بلکہ غسل کا پانی بہہ جاتا ہو تو پھر غسل رجلین کی تقدیم کرے۔ یا اس طرح کیا جائے کہ غسل رجلین کی تقدیم افضل ہے والتاخیر ایضاً جائز. تاخیر بیان جواز پر محمول ہے۔

الحاصل: تقدیم غسل رجلین کوئی واجب وفرض نہیں ہے۔ وجوب وفرضیت تب ثابت ہوتی ہے جبکہ اس کے معارض کوئی حدیث نہ ہو۔ اور یہاں تو معارض حدیث (ثُمَّ تنحّٰی فغسَلَ رِجْلَیْهِ والی) موجود ہے۔

﴿ص۲۹﴾ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِیْ عُمَرَ ......عَنْ عَائِشَةَ رَضِیَ اللّٰهُ عَنْهَا: ثُمَّ یُشَرِّبُ شَعْرَهُ الْمَاءَ:

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ غسل جنابت میں بالوں کی جڑوں تک پانی پہنچانا رَجل پر بھی فرض ہے اور مرأہ پر بھی۔ البتہ سب بالوں کو تر کرنا اور کوئی بال خشک نہ رہے یہ مرد کیلئے فرض ہے۔ عورۃ کیلئے فرض نہیں ہے۔ جیسا کہ اس کی مزید تفصیل اگلے باب میں آرہی ہے۔

وَقَالُوْا إِنِ انْغَمَسَ الْجُنُبُ فِي الْمَاءِ وَلَمْ يَتَوَضَّأْ أَجْزَأَهُ:

یعنی یہ لوگ تداخل کے قائل ہو گئے۔ لیکن احناف کے نزدیک اس غمس وڈبکی لگانے سے غسل نہیں ہوگا کیونکہ مضمضہ و استنشاق جو فرض ہیں وہ چھوٹ گئے ہیں۔

احناف کا ایک الزام (علی الشوافع): احناف نے شوافع وغیرہم (جو وضو میں ترتیب وموالات کے وجوب کے قائل ہیں) کو اس مسئلے سے الزام دیا ہے کہ انغماس کی صورت میں تو سب کچھ معاً ہو گیا پھر ان امور کا وجوب کہاں گیا اور فرائض کے چھوٹنے سے وضو کیسے ہو گیا؟

جواب شوافع: یہ وضو ضمنی ہے اور ضمنی وضو مستثنیٰ ہے۔ واللّٰہ اعلم بحقیقۃ الحال۔

الحاصل: ابوداؤد کی ایک حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ غسل جنابت کے اندر ابتدا میں تشدید تھی غسل سبعہ مرّات فرض تھا پھر اس میں تخفیف ہو گئی مرّۃ فرض رہ گیا۔ اور ثلاثہ مرّات سنت رہ گیا۔

بَابٌ هَلْ تَنْقُضُ الْمَرْأَةُ شَعْرَهَا عِنْدَ الْغُسْلِ

﴿ص۲۹﴾ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عُمَرَ …… عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهَا: قَالَتْ يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ إِنِّي امْرَأَةٌ أَشُدُّ ضَفْرَ رَأْسِي:

ضفر کا لفظ یا تو مصدر ہے یا ضَفِیرۃٌ کی جمع ہے۔

أَفَأَنْقُضُهُ لِغُسْلِ الْجَنَابَةِ قَالَ لَا:۔

اس سوال کا باعث یہ ہوا کہ انہوں نے جب دیکھا اور سنا کہ اصولِ شعر تک پانی پہنچانا ضروری ہے۔ اور یہ ضفر کی صورت میں علی وجہ الاتم مشکل ہوتا ہے تو سوال کیا کہ کیا میں بالوں کا نقض کروں تو جواباً حضور ﷺ نے فرمایا لا اس لیے کہ دین یسر ہے عسر نہیں۔ اور وجوب نقض میں ظاہر ہے کہ مشقت ہوگی اس لیے ساقط ہو گیا۔

الحاصل: اس حدیث سے معلوم ہوا کہ عورت کیلئے صرف جڑوں تک پانی پہنچا دینا کافی ہے۔ ہر بال کو تر کرنا فرض نہیں، گویا یہ بعد میں آنے والی حدیث (قَالَ تَحْتَ كُلِّ شَعْرَةٍ جَنَابَةٌ) سے بمنزل استثناء کے ہے۔ یہی مذہب الاحناف ہے۔

دوسرا مذہب نقض ضَفیرہ کے وجوب کا بھی ہے اور تیسرا قول بالوں کو دبانا اور بھگونے کے فرض ہونے کا بھی ہے۔ مگر ان تینوں قولوں میں سے پہلا قول راجح ہے۔ اور مؤید بحدیث الباب ہے۔

پھر اختلاف ہوا ہے اور بحث چلی ہے کہ یہ سہولت صرف مرأہ کیلئے ہے یا مرآہ اور رجل دونوں کیلئے ہے۔

عند الامام: یہ سہولت صرف مراۃ کیلئے ہے۔رجل کیلئے نہیں ہے اس کے لیے تو نقضِ شعر فرض ہے۔دو(۲) وجوں سے۔

(۱) ایک یہ کہ مراۃ بقاء ضفائر پر مجبور ہے ورنہ اس کی نسوانیت متاثر ہوگی اور رجل اس پر مجبور نہیں ہے۔

(۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ حدیث الباب کے لفظ میں إِنَّمَا يَكْفِيكِ ۔اس میں خطاب مؤنث کو ہے پس اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ یہ حکم انہی کے ساتھ مختص ہے۔باقی ائمہ اس بات کے قائل ہیں کہ یہ حکم دونوں کیلئے ہے یعنی نقض شعر دونوں (مراۃ و رجل) پرواجب نہیں ہے۔مگر یہ قول مرجوح ہے۔اور اول قول راجح ہے کیونکہ وہ ابوداؤد کے صفحہ ۳۸ پر بَابٌ فِي الْمَرْأَةِ هَلْ تَنْقُضُ شَعْرَهَا عِنْدَ الْغُسْلِ میں حدیث ثوبان کے ساتھ مؤید ہے۔"أَنَّ ثَوْبَانَ حَدَّثَهُمْ "یعنی ثوبان نے جبیر وغیرہ اپنے تلامذہ کوتحدیث کی کہ أَنَّهُمْ اِسْتَفْتَوُا النَّبِيَّ ﷺ عَنْ ذَالِكَ ۔اس ضمیر "هُمْ" کا مرجع ثوبان رضی اللہ عنہ وغیرہ صحابہ ہیں۔ فَقَالَ أَمَّا الرَّجُلُ فَلْيَنْثُرْ رَأْسَهُ فَلْيَغْسِلْهُ حَتَّى يَبْلُغَ أُصُولَ الشَّعْرِ وَأَمَّا الْمَرْأَةُ فَلَا عَلَيْهَا أَنْ لَّا تَنْقُضَهُ لِتَغْرِفْ عَلَى رَأْسِهَا ثَلَاثَ غَرَفَاتٍ بِكَفَّيْهَا۔دیکھیے اس حدیث میں فرق بینهما کی تصریح وتنصیص ہے۔

اس حدیث کی سند میں اسماعیل بن عیاش ہے۔اور اسماعیل کے بارے میں محدثین نے ضابطہ بنایا کہ اس کی روایت اگر عن الحجازیین ہوتو مقبول نہیں ہوتی اور اگر عن الشامیین ہوتو مقبول ہوتی ہے۔اور یہ روایت عن الشامیین ہے۔

اس کو مقبول ہونا چاہیے۔لہٰذا اب کوئی یہ اعتراض نہیں کرسکتا کہ یہ حدیث معتبر نہیں کیونکہ اس کی سند میں اسماعیل راوی ضعیف ہے۔

بَابُ مَاجَاءَ أَنَّ تَحْتَ كُلِّ شَعْرَةٍ جَنَابَةٌ

﴿ص ۲۹﴾ حَدَّثَنَا نَصْرُ بْنُ عَلِيٍّ ...... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضی اللہ عنہ :۔فَاغْسِلُوا الشَّعْرَ:

یہ حدیث جمہور کے نزدیک بالاتفاق معمول بہ ہے۔

وَأَنْقُوا الْبَشَرَةَ :

امر بالانقاء: اس لیے فرمایا کہ بعض دفعہ وصولِ ماء کیلئے کوئی چیز مانع ہوجاتی ہے۔جیسے ناخنوں میں آٹا وغیرہ لگ جاتا ہے۔ اس لیے اس کو دور کر کے انقاء بشرہ کرنا بھی ضروری ہے۔

اشکال: مگر اس پر یہ سوال ہے کہ یہ حدیث حارث بن وجیہ کی وجہ سے ضعیف ہے؟

جواب یہ ہے کہ گو یہ ضعیف ہے مگر اس کا ضعف منجبر ہے کیونکہ یہ مؤید ہے بِمَا حَكَاهُ الشَّوْكَانِيُّ عَنِ الدَّارِ الْقُطْنِيِّ فِي الْعِلَلِ: وہ مؤیدات مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) يُرْوَى هٰذَا عَنْ مَالِكِ بْنِ دِينَارٍ عَنِ الْحَسَنِ مُرْسَلاً۔

(۲) رَوَاهُ سَعِيدُ بْنُ مَنْصُورٍ عَنْ هُشَيْمٍ عَنْ يُونُسَ عَنِ الْحَسَنِ قَالَ نُبِّئْتُ أَنَّ رَسُولَ اللّٰهِ ﷺ الخ۔

(۳) رَوَاهُ أَبَانُ بْنُ عَطَّارٍ عَنْ قَتَادَةَ عَنِ الْحَسَنِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ مِنْ قَوْلِهٖ۔یہ سب حدیث الباب کے مؤیدات

ومقویات ہیں۔

(۴) ابوداؤد کے بَابٌ فِي الْغُسْلِ مِنَ الْجَنَابَةِ میں صفحہ ۳۸ پر حدیث ہے عَنْ زَاذَانَ عَنْ عَلِيٍّ قَالَ إِنَّ رَسُولَ اللّٰهِ ﷺ قَالَ مَنْ تَرَكَ مَوْضِعَ شَعْرَةٍ مِنْ جَنَابَةٍ لَمْ يَغْسِلْهَا فُعِلَ بِهَا كَذَا وَكَذَا مِنَ النَّارِ. قَالَ عَلِيٌّ فَمِنْ ثَمَّ عَادَيْتُ رَأْسِي فَمِنْ ثَمَّ عَادَيْتُ رَأْسِي فَمِنْ ثَمَّ عَادَيْتُ رَأْسِي (أَيْ شَعْرَ رَأْسِي) وَكَانَ يَجُزُّ شَعْرَهُ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ (أَيْ يَحْلِقُ)

(۵) ابن عربی نے ترمذی کی شرح میں کہا ہے کہ صَحَّ مِنْ حَدِيثِ عَائِشَةَ فِي صِفَةِ غُسْلِهِ يَتَوَضَّأُ وُضُوْءَهُ لِلصَّلٰوةِ. ثُمَّ يُدْخِلُ يَدَهُ فِي الإِنَاءِ فَيُخَلِّلُ شَعْرَهُ. حَتّٰى إِذَا رَأٰى أَنَّهُ قَدْ أَصَابَ الْبَشْرَةَ وَأَنْقَى الْبَشْرَةَ أَفْرَغَ عَلٰى رَأْسِهِ ثَلاثًا. وَإِذَا بَقِيَتِ الْفُضْلَةُ صَبَّهَا عَلَيْهِ:

الحاصل: حدیث الباب کا ضعف ان مؤیدات کی تائیدات کی وجہ سے ختم ہو جاتا ہے۔ باقی نساء اس امر سے مستثنیٰ ہیں کما مرّ۔

وَهُوَ شَيْخٌ لَيْسَ بِذَالِكَ:

سوال: شیخ کا لفظ تعدیل کا لفظ ہے اور لَيْسَ بِذَالِكَ جرح کا لفظ ہے پس ایک ہی راوی کے بارے میں دونوں بولنا یہ تو جمع بین الضدین ہے۔ اس کے کئی جواب ہیں۔

الجواب الاول: یہاں شیخ بمعنی مصطلح نہیں بلکہ لغوی معنی میں مستعمل ہے أَيْ ضِدُّ الشَّابِّ۔ تو اب جرح ہی جرح ہوئی۔

الجواب الثانی: یہاں شیخ بمعنی عالم ہے۔ أَيْ عَالِمٌ لَيْسَ بِالْاِعْتِبَارِ۔

الجواب الثالث: راوی تب ثقہ ہوتا ہے جب اس میں عِدّۃِ امور کا تحقق ہو کالحفظ و العدالۃ۔ بعض دفعہ بعض وجوہ ہوتی ہیں اور بعض وجوہ نہیں ہوتیں تو ایسا راوی ثقہ ببعض الوجوہ اور مجروح ببعض الوجوہ ہوتا ہے۔ وَهٰذَا مَعْنٰى قَوْلِ الْمُصَنِّفِ "وَهُوَ شَيْخٌ لَيْسَ بِذَالِكَ"۔

الجواب الرابع: اس میں شک نہیں کہ یہ دونوں لفظ جرح وتعدیل کے ہیں مگر یہ دونوں انتہائی شدت کے لفظ نہیں بلکہ ہر ایک (جرح وتعدیل میں سے) درجہ ضعیفہ کے لفظ ہیں۔ اور درجہ ضعیفہ میں دونوں جمع ہو جاتے ہیں۔ (جو تضاد ہے وہ درجات شدیدہ میں ہوتا ہے)

الجواب الخامس: شیخ کا لفظ تعدیل کا لفظ ہے جو قریب الجرح ہے۔ جب اس کے بعد لَيْسَ بِذَالِكَ کا لفظ آ گیا تو یہ اس کا قرینہ ہوا کہ مراد تعدیل نہیں بلکہ جرح ہے۔ لہٰذا شَيْخٌ لَيْسَ بِذَالِكَ یہ پورا جملہ ہی جرح کیلئے ہے۔

فائدہ: وضو بعد الغسل والا باب واضح ہے۔ صرف ترجمہ کر لیا جائے۔

بَابُ مَاجَاءَ إِذَا الْتَقَى الْخِتَانَان وَجَبَ الْغُسْلُ

یہاں متعدد لفظ ہیں۔(۱) التقاء ،(۲) مجاوزت،(۳) مَسُّ الْخِتَانِ الْخِتَانَ ،(۴) أَلْزَقَ الْخِتَانُ الْخِتَانَ ، (۵) اِذَا قَعَدَ بَيْنَ شُعَبِهَا الْأَرْبَعِ۔

سب سے مراد محض التقاء ومس نہیں کیونکہ یہ موجب نہیں ہوتا بلکہ مراد دخول اور غیبوبۃ حشفہ ہے اور یہی موجب غسل ہے۔

صحابہ کرام کا اس بارے میں اختلاف ہوا کہ وجوب غسل کا مدار کیا ہے کیا نہیں؟ عمرؓ نے کبار صحابہؓ سے اس بارے میں مشورہ کیا اور حضرت ابو ہریرۃؓ کو عائشہؓ کے ہاں بھیجا۔انہوں نے جا کر پردے کے پیچھے سے حضرت عائشہؓ سے مسئلہ پوچھا تو انہوں بتایا کہ اِذَا جَاوَزَ الْخِتَانُ الْخِتَانَ وَجَبَ الْغُسْلُ۔اور اپنا عمل اور حضور ﷺ کا عمل بھی یہی بتلایا۔

حضرت ابوھریرہؓ نے آکر حضرت عمرؓ کو بتلایا تو انہوں نے اسی کو وجوبِ غسل کا مدار قرار دیا۔اس موقع پر سب صحابہ کا اتفاق ہو گیا اور کسی صحابی نے حضرت عمرؓ کی اس رائے سے اختلاف نہ کیا پس اجماع ہو گیا۔عمرؓ نے اس موقع پر اعلان کیا کہ اگر مجھے کسی کے بارے میں علم ہو گیا کہ کسی نے اس کے خلاف کیا ہے تو میں اس کی پٹائی (ٹھکائی) کروں گا۔

پھر غیبوبۃ حشفہ اور دخول عام ہے مجامعت مع زوجۃ کی صورت میں ہو یا لواطت کی صورت میں ہو۔یا وطئ بھیمہ کی صورت میں ہو۔تمام صورتوں میں غسل واجب ہو جائے گا۔فقہاء اسی طرح فرماتے ہیں۔

اشکال: وجوبِ غسل کا مدار نفسِ دخول کو قرار دینا تو بظاہر مناسب معلوم نہیں ہوتا؟

جواب: یہ ہے کہ شریعت نے آسانی پیدا کرنے کیلئے بعض مسائل میں اقامۃ الاسباب مقام المسببات کر دیا ہے۔ان میں سے ایک مسئلہ یہ بھی ہے۔کیونکہ دخول وخروج منی غالباً لازم وملزوم ہیں اور یہ دخول اس کا سبب بن جاتا ہے تو حکم کو بجائے مسبب پر دائر کرنے کے اس کے سبب پر دائر کر دیا گیا ہے۔

خروج منی کے موجب غسل ہونے اور نہ ہونے کی وجہ:

منی انسان جو غذا کھاتا ہے وہ انسان کے ہضم رابع یا ہضم خامس کا فضلہ ہوتی ہے۔تَجْتَمِعُ وَ تَخْرُجُ مِنْ أَعْمَاقِ الْأَعْضَاءِ كُلِّهَا۔اس لیے اس کے خروج کے بعد انسان کا پورا بدن متاثر ہوتا ہے۔وہ اثر لَايَزُوْلُ بِاِثْرِهٖ كُلِّهٖ إِلَّا بِغَسْلِهٖ۔یہی وجہ ہے دم حیض ونفاس میں بھی کہ ان کا اثر پورے بدن پر رہتا ہے۔اس لیے یہ بھی موجب غسل ہوئے ہیں۔

بَابُ مَاجَاءَ أَنَّ الْمَاءَ مِنَ الْمَاءِ

تعارض: الماء من الماء الخ یہ حدیث حدیث التقاء کے بظاہر معارض ہے۔کیونکہ حدیث التقاء سے معلوم ہوتا ہے کہ محض دخول موجب غسل ہے أنزل او لم ینزل۔اور اس حدیث سے وجوب غسل کیلئے انزال کا ضروری ہونا معلوم ہوتا ہے۔

رفعِ تعارض: اس اختلاف وتعارض کو رفع کرنے کی یہ چند صورتیں ہیں۔

(۱) بقول بعض صحابہ جیسے ابی بن کعبؓ یہ حدیث اَلْمَاءُ مِنَ الْمَاءِ ابتداء اسلام میں معمول بہ تھی پھر منسوخ ہو گئی۔اس کے

لیے ناسخ حدیث التقاء ہے۔ مگر اس کے منسوخ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ یہ منسوخ باحد الجزئین ہے یعنی إِنَّمَا الْمَاءُ مِنَ الْمَاءِ میں حصر ہے۔ اور حصر میں دو جز ہوتے ہیں۔ ایجابی اور سلبی تو یہ حدیث اپنے جزء سلبی کے لحاظ سے منسوخ ہے یعنی لا ماء عند عدم الماء۔

(۲) رفع تعارض کی دوسری تقریر ابن عباسؓ سے نقل کی جارہی ہے کہ إِنَّمَا الْمَاءُ مِنَ الْمَاءِ احتلام پر محمول ہے۔ (اور حدیث التقاء حالت یقظہ پر محمول ہے) یعنی احتلام کی حالت میں آدمی جو کچھ دیکھتا رہے، کرتا رہے غسل واجب نہیں ہوگا تاوقتیکہ انزال نہ ہو۔ اب تعارض رفع ہو گیا۔

سوال: مگر اس تقریر پر سوال ہے کہ یہ تقریر تو اس حدیث کے مورد کے خلاف ہے۔ کیونکہ مسلم شریف ج اول کے بَابُ بَيَانِ أَنَّ الْجِمَاعَ كَانَ فِيْ أَوَّلِ الْإِسْلَامِ الخ ص ۱۵۵ پر ابوسعید خدریؓ کی روایت میں اس حدیث کا مورد یہ بیان ہوا ہے عَنْ عَبْدِالرَّحْمٰنِ بْنِ أَبِيْ سَعِيْدِ نِ الْخُدْرِيِّ ؓ عَنْ أَبِيْهِ قَالَ خَرَجْتُ مَعَ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ يَوْمَ الْاِثْنَيْنِ إِلٰى قُبَاءَ حَتّٰى إِذَا كُنَّا فِيْ بَنِيْ سَالِمٍ وَقَفَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ عَلٰى بَابِ عِتْبَانَ فَصَرَخَ بِهٖ فَخَرَجَ يَجُرُّ إِزَارَهُ فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ أَعْجَلْنَا الرَّجُلَ فَقَالَ عِتْبَانُ يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ! أَرَأَيْتَ الرَّجُلَ يُعْجَلُ عَنْ امْرَأَتِهٖ وَلَمْ يُمْنِ مَاذَا عَلَيْهِ. قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ إِنَّمَا الْمَاءُ مِنَ الْمَاءِ کہ حضور ﷺ قباء میں عتبان بن مالک کے گھر تشریف لے گئے۔ اس کو آواز دی وہ اندر اپنی بیوی کے ساتھ مشغول تھے۔ نبی ﷺ کی آواز سن کر باہر نکل آئے۔ نبی ﷺ نے دیکھ کر فرمایا أَعْجَلْنَا الرَّجُلَ۔ اس پر عتبانؓ نے سوال کیا کہ ایسی صورت حال میں غسل واجب ہے یا نہیں؟ تو فرمایا إِنَّمَا الْمَاءُ مِنَ الْمَاءِ۔ دیکھیے اس حدیث کا مورد یقظہ ہے نہ کہ نوم. دوسرا ابن عباسؓ کی تقریر مذکوران صحابہ کے بھی مخالف ہے جو اس کے نسخ کا قول کر رہے ہیں۔

جواب: ابن عباسؓ کا مقصد یہ ہے کہ یہ حدیث عام ہے۔ یقظہ بھی اس کا فرد ہے اور نوم بھی اس کا فرد ہے۔ یہ منسوخ بحسب الافراد ہے۔ اور احتلام پر محمول ہے یعنی غیر منسوخ بحسب بعض الافراد ہے۔ پس اس سے اوپر والے دونوں خدشے ختم ہو گئے۔ (یعنی اب یہ حدیث مورد کے بھی خلاف نہ ہوئی اور جو صحابہ منسوخ کہہ رہے ہیں ان کے بھی خلاف نہ ہوئی)

(۳) رفع تعارض کی تیسری تقریر یہ ہے کہ سرے سے تعارض ہے ہی نہیں۔ اس لیے کہ اَلْمَاءُ مِنَ الْمَاءِ میں ماء ثانی میں تعمیم ہے۔ حقیقۃً ہو یا حکمًا۔ دخول چونکہ ماء کا سبب ہے۔ تو سبب کا وہی حکم ہے جو مسبب کا ہوتا ہے۔ یہ دخول حکمًا ماء ہے۔ فلا تعارض۔ مگر بعض ناظرین نے اس کو فقط حقیقت پر محمول کر لیا۔ تو حدیث التقاء کا ورود دفع ما فهموهٗ کیلئے ہے۔ (اس لیے حضور ﷺ نے فرما دیا إِذَا جَاوَزَ الْخِتَانُ الخ کہ بھائی اس میں تو تعمیم ہے) یہ بالکل ایسے ہی ہے جیسے حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ کہ بعض صحابہؓ نے اس کو حقیقت پر محمول کر لیا حالانکہ ایسا نہیں تھا۔ اس لیے اللہ تعالیٰ نے مِنَ الْفَجْرِ کا لفظ نازل کیا لدفع ما فهموهٗ فكذا ههنا۔

(۴) رفع تعارض کی چوتھی تقریر یہ ہے کہ اَلْمَاءُ مِنَ الْمَاءِ والی حدیث مباشرۃ فاحشہ پر محمول ہے۔ (اس کا محمل جماع نہیں

ہے) کہ مباشرۃ فاحشہ میں غسل نہیں اِلّا یہ کہ انزال ہو جائے اور یہ حکم اب بھی باقی ہے۔ اور وہ جو بعض صحابہ کی طرف سے اس کو منسوخ کہا جارہا ہے وہ لفھم مَنْ ینظر الی ظاھر الالفاظ کے قبیل سے ہے۔ (یعنی جو عامی لوگ ہوتے ہیں ان کو سمجھانے کیلئے کہہ دیا کہ یہ منسوخ ہوگیا۔ یہ منسوخ ہوگیا۔ انکو مطمئن کرنے کیلئے ایسا کہہ دیا) (واللہ اعلم)

بَابٌ فِيمَنْ يَسْتَيْقِظُ وَيَرٰى بَلَلًا وَلَا يَذْكُرُ اِحْتِلَامًا

﴿ص۳۱﴾ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَنِيعٍ .... عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهَا : قَالَتْ أُمُّ سَلَمَةَ يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ ! هَلْ عَلَى الْمَرْأَةِ تَرٰى ذٰلِكَ غُسْلٌ. قَالَ نَعَمْ إِنَّ النِّسَاءَ شَقَائِقُ الرِّجَالِ:

فرمایا ہاں! کیونکہ عورتیں بھی احکام شرعی میں رجال کی نظیریں ہیں۔ اور شرعی احکام دونوں کیلئے برابر ہیں۔

☆...... اور وہ جو بعض روایتوں میں آیا ہے کہ ام سلمۃؓ نے کہا کہ أَوَ تَحْتَلِمُ الْمَرْأَةُ يَارَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ! اس سوال کی کئی وجوہ ہیں؟۔

(۱) نساء میں بھی احتلام ہوتا ہے لیکن بنسبت رجال کے اقل قلیل ہے۔

(۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ وہ بھی عورتوں کا ابتلاء اس میں جانتی وسمجھتی تھیں مگر مقصد اس سے اخفاء حالھنّ تھا۔ (تا کہ مردوں کو اس ابتلاء کا پتہ نہ چلے) تو یہ بھی اسی قبیل سے تھا۔

(۳) اس تعجب کی وجہ یہ بھی ہوسکتی ہے کہ یہ اثر شیطانی ہوتا ہے اور ازواج مطہرات اس سے محفوظ ہوتی ہیں۔ (اس لیے انہیں علم نہیں کہ نساء میں یہ ابتلاء ہے یا نہیں؟) واللہ اعلم۔

إِذَا كَانَتِ الْبَلَّةُ بَلَّةَ نُطْفَةٍ:

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر تری مذی یا ودی کی ہو تو وہ موجب غسل نہیں ہوگی اور یہی امام شافعیؒ کا مذہب ہے۔ مگر یہ تقیید حدیث الباب سے معلوم نہیں ہوتی۔ حدیث الباب سے تو مطلق بلّہ پر وجوب غسل ذکر کیا گیا ہے۔ (نا معلوم شافعیہ یہ تقیید کہاں سے نکال رہے ہیں)؟

باقی احناف کے نزدیک اس میں چودہ (۱۴) صورتیں ہیں (۱) یقیناً معلوم ہو کہ منی ہے یا (۲) مذی ہے یا (۳) ودی ہے یا (۴) تینوں میں تردد ہے۔ (۵) منی، مذی میں تردد ہے۔ (۶) مذی وودی میں تردد ہے۔ (۷) منی وودی میں تردد ہے۔ یہ کل سات صورتیں ہوگئیں پھر ہر ایک میں احتلام یاد ہوگا یا نہیں۔ تو اس طرح کل چودہ (۱۴) صورتیں ہوگئیں۔

ان میں سے بعض صورتوں میں بالاتفاق غسل واجب ہے۔ بعض میں بالاتفاق واجب نہیں اور بعض میں اختلاف ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھو! العرف الشذی علی الترمذی ص۳۰۔

وجوبِ غسل کی چھ (۶) صورتیں:

یقیناً معلوم ہو کہ منی ہے۔ پھر (۱) احتلام یاد ہو (۲) احتلام یاد نہ ہو (۳) یقیناً معلوم ہو کہ مذی ہے اور احتلام یاد ہو

(۴) تینوں میں تردد ہو۔ (۵) منی و ودی میں تردد ہو۔ (۶) منی و مذی میں تردد ہو۔ اوران کے ساتھ احتلام یاد ہو۔ یہ قید تینوں صورتوں میں ملحوظ ہے۔

عدم وجوب غسل کی صورتیں:

(کل پانچ ہیں): یقیناً معلوم ہو کہ ودی ہے۔ احتلام یاد ہو یا نہ ہو۔ ودی، مذی میں تردد ہو، احتلام یاد ہو یا نہ ہو۔ یقیناً معلوم ہو کہ مذی ہے اور احتلام یاد نہ ہو۔ تو ان پانچ صورتوں میں غسل واجب نہیں (یہاں تک گیارہ صورتیں ہوگئیں)

جن صورتوں میں اختلاف ہے: وہ یہ ہیں۔

(۱) تینوں میں تردد ہو۔ (۲) منی، مذی میں تردد ہو (۳) منی، ودی میں تردد ہو اور احتلام یاد نہ ہو۔ ان میں طرفین کے نزدیک احتیاطاً غسل واجب ہے۔ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک واجب نہیں۔

جن روایتوں سے مذی، ودی میں غسل واجب نہ ہونے کا ذکر ہے وہ روایات تفصیل بالا پر محمول ہیں۔

بَابُ مَاجَاءَ فِي الْمَنِيِّ وَالْمَذِيِّ

﴿ص ۳۱﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَمْرِونِ السَّوَّاقِ الْبَلْخِيُّ .... عَنْ عَلِيٍّ ﷺ: قَالَ سَأَلْتُ النَّبِيَّ ﷺ عَنِ الْمَذِيِّ الخ:

بعض روایتوں میں ذکر ہے کہ مقدادؓ نے سوال کیا۔ بعض میں ہے کہ عمار بن یاسرؓ نے سوال کیا۔ ان میں تطبیق بوجوہ ہے

(۱) اصل سوال تو مقدادؓ اور عمارؓ نے کیا۔ حضرت علیؓ اس سوال کا سبب بنے تو سوال کی نسبت ان کی طرف حقیقۃً اور حضرت علیؓ کی طرف مجازاً ہے۔

(۲) سوال تو کسی ایک نے کیا لیکن مجلسِ سوال میں سب موجود تھے۔ فَنِسْبَتُ السوال الی الکل صحیحٌ۔

(۳) حضرت علیؓ نے مطلق مذی کا سوال کیا۔ زید ہو عمرو ہو یا بکر، جو اس عارضہ میں مبتلا ہو تو وہ ماذا یفعل؟ اور حضرت مقدادؓ و حضرت عمارؓ نے حضرت علیؓ کے ابتلاء کے بارے میں سوال کیا۔ فلا تعارض۔

بَابٌ فِي الْمَذِيِّ يُصِيبُ الثَّوْبَ

﴿ص ۳۱﴾ حَدَّثَنَا هَنَّادٌ ...... عَنْ سَهْلِ بْنِ حُنَيْفٍ ﷺ: ـقُلْتُ يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ كَيْفَ بِمَا يُصِيبُ ثَوْبِي مِنْهُ؟ قَالَ يَكْفِيكَ أَنْ تَأْخُذَ كَفًّا مِنْ مَّاءٍ (الحديث):.

مصنفؒ نے اس میں دو (۲) مذہب نقل کیے ہیں۔

(۱) مذہب اول امام شافعیؒ وامام اسحاق کے ہاں غسل ہے۔ گویا ان کے نزدیک یہاں نضح بمعنی غسل ہے۔ اس لیے کہ پہلے باب کی حدیث سے مذی کا نجس ہونا تو معلوم ہو چکا ہے۔ اگر نضح بمعنی رش لیا جائے تو اس سے نجاست زائل ہونے کی بجائے

اور پھیلے گی۔ اس لیے نضح بمعنی غسل ہے۔ اسی سے حنفیہ کہتے ہیں کہ یہاں نضح بمعنی غسل کو شافعیؒ نے تسلیم کرلیا ہے لیکن بول الغلام کے مسئلہ میں نضح بمعنی غسل تسلیم نہیں کرتے۔

مذہبِ ثانی: مصنفؒ نے احمدؒ کا ذکر کیا ہے کہ ان کے نزدیک نضح بمعنی نضح ہی ہے یعنی بمعنی رش، تو اس طرح غسل و نضح کے دونوں قولوں کا اختلاف حقیقی ہوجاتا ہے۔ احمدؒ کا ایک دوسرا قول نضح بمعنی غسل خفیف بھی ہے۔ تو اس تقدیر پر نضح و غسل کے دوقولوں میں اختلاف بظاہر تو معلوم نہیں ہوتا۔ لیکن پھر بھی اختلاف یوں موجہ ہوگا کہ یہ اختلاف اختلافِ احوال پر محمول ہے۔ کبھی مذی غلیظ ہوتی ہے تو اس میں غَسلُ ہے۔ اور کبھی خفیف ہوتی ہے تو اس میں نضح بمعنی غسلِ خفیف ہوگا۔

بَابٌ فِي الْمَنِيِّ يُصِيبُ الثَّوْبَ

امام شافعیؒ کے اس میں تین قول ہیں۔ (۱) طاهر مطلقاً (۲) نجس مطلقاً (۳) منی الرجل طاهرٌ دون المرأة. والمشهور هو الاوّل۔

امام احمدؒ کے بھی تین قول ہیں۔ (۱) طاهر مطلقاً (۲) نجس یعفٰی یسیرهٗ (۳) نجس لایعفٰی یسیرهٗ اور سب میں فرک کے قائل ہیں۔

امام مالکؒ کے نزدیک: مطلقاً نجس ہے اور اس سے طہارت حاصل کرنے کیلئے غسل واجب ہے۔ منی رطب ہو یا یابس۔ امام مالکؒ اس میں فرک کو کافی نہیں سمجھتے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک: مطلقاً نجس ہے لیکن امام ابوحنیفہؒ رطب و یابس میں فرق کرتے ہیں یابس میں تو فرک کو کافی سمجھتے ہیں اور رطب میں غسل کو واجب سمجھتے ہیں۔

دلائل شوافع: اس باب کی حدیث ہمام بن حارث ہے جو کہ حدیثِ فرک کے نام سے مشہور ہے کہ حضرت عائشہؓ کے ہاں ایک شخص مہمان ہوا۔ حضرت عائشہؓ نے اسکے لیے گھر سے ملحف صفراء (زرد چادر) بھیجی جس میں وہ سوگیا۔ اور اس کو احتلام ہوگیا جس سے وہ چادر خراب ہوگئی اس حال میں اس کو اندر بھیجنے سے شرم آئی تو اس نے چادر کو پانی میں ڈبو دیا پھر گھر بھیجا حضرت عائشہؓ نے اس کو دیکھ کر کہا اسکی کیا ضرورت تھی؟ اس کا فرک کر لیتا، اس کے لیے کافی ہوجاتا اور دلیل کے طور پر یہ ارشاد فرمایا وَرُبَّمَا فَرَكْتُهُ مِنْ ثَوْبِ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ بِأَصَابِعِيْ۔

وجہ استدلال: اس طرح ہے کہ فرک کرنے سے ظاہر ہے کہ منی بالکلیہ زائل تو نہیں ہوتی۔ اس کے کچھ نہ کچھ اجزاء پھر بھی باقی رہ جاتے ہونگے لیکن جب اس کو قابلِ استعمال سمجھا گیا تو یہ منی کی طہارت کی واضح دلیل ہے۔ اگر منی نجس ہوتی تو ایسی حالت میں اس کو قابلِ استعمال کیسے سمجھا جاتا۔

دلیل الشوافع (۲): قَالَ اِبْنُ عَبَّاسٍ رضـ الْمَنِيُّ بِمَنْزِلَةِ الْمُخَاطِ فَأَمِطْهُ عَنْکَ وَلَوْ بِإِذْخِرَةٍ، ترمذی بَابٌ فِي الْمَنِيِّ يُصِيبُ الثَّوْبَ ص۳۲ ج۱۔

دلیل الشوافع (۳): وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ ۔تمام مخلوق کواللہ نے منی سے پیدا کیااوراس میں انسان بھی ہیں بالخصوص انبیاء علیہم السلام بھی ہیں۔ان کو بھی اللہ تعالیٰ نے منی سے پیدا کیا ہے۔انسان احسن التقویم ہے، اشرف المخلوقات ہے۔پس عقل کا تقاضہ یہ ہے کہ اس کا مادۂ تخلیق طاہر ہونا چاہیے نجس نہیں ہونا چاہیے۔

تقریر اول للمالکیه: مالکیہؒ نے جب یہ دیکھا کہ اس میں دونوں طرح کی حدیثیں ہیں فـرک والی بھی اور (عَنْ عَائِشَةَ أَنَّهَا غَسَلَتْ مَنِيًّا مِنْ ثَوْبِهِ ﷺ) غسل والی حدیث بھی تو انہوں نے ان دونوں حدیثوں میں اس طرح تطبیق دی ہے کہ فرک والی حدیث میں حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں رُبَّمَا فَرَكْتُهُ مِنْ ثَوْبِ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ بِأَصَابِعِيْ اس کے بعد ایک لفظ اور بھی تھا ثُمَّ غَسَلْتُهُ جس پر قرینہ دوسری غسل والی حدیث ہے، راوی نے اختصاراً ثُمَّ غَسَلْتُهُ کے لفظ کو حذف کر دیا ہے۔اس لیے امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ میں (منی یابس ہو یا رطب) دونوں میں وجوب غسل کا قائل ہو گیا ہوں۔

تقریر ثانی للمالکیه: منی کے خروج کی صورت میں شریعت نے غسل کرنے کا امر کیا ہے اور دخول مسجد، قرأۃ القرآن سے منع کر دیا ہے۔اس سے واضح طور پر منی کا نجس ہونا ثابت ہوتا ہے۔اور نجاسات کے ازالہ کا طریقہ غسل ہے۔غسلِ منی والی روایات اس طریقے کے مطابق ہیں۔

خوش طبعی کے طور پر ایک شعر:

بے نیازی حد سے گذری بندہ پرور کب تلک ۔۔۔ ہم کہیں گے حالِ دل آپ فرمائیں گے کیا جی

اور فرکِ منی والی روایت اس طریقے سے ہٹی ہوئی ہے۔پس ایسی صورت میں جو روایت شریعت کے طے شدہ اصول وقواعد کے مطابق ہوگی وہ معمول بہ ہوگی اور اس کو ترجیح ہوگی اور جو روایت قواعد واصول کے خلاف ہوگی اس کو مرجوح قرار دیا جائے گا۔اس لیے امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ میں فرک والی روایت کو قابلِ التفات نہیں سمجھتا۔

عندالاحناف: دونوں حدیثیں معمول بہ ہیں۔اس طرح کہ غسل والی حدیث بیانِ افضلیت پر محمول ہے اور فرک والی حدیث بیان جواز و ادنی مایکتفی به پر محمول ہے۔باقی اس کا جواب (کہ فرک کرنے کی صورت میں اجزائے نجاست کچھ نہ کچھ باقی رہ جائیں گے) یہ ہے کہ فرک سے تخفیف (فی النجاسة) ہو جاتی ہے۔اور شریعت نے بعض مواضع میں نجاسات کے بالکلیہ ازالہ کی بجائے تخفیف کی سہولت دی ہے جیسے استنجاء بالاحجار کا مسئلہ ہے، پس منی میں فـرک سے طریقہ تطہیر کو **استنجاء بالاحجار** کی نظیر سمجھو۔

شوافع کے دلائلِ طہارت کے جوابات من جانب الاحناف:

حدیثِ فرک یعنی حدیث ہمام کا جواب یہ ہے کہ آپ کا اور ہمارا نزاع ایک دوسرے نزاع پر مبنی ہے۔وہ یہ ہے کہ احناف کے نزدیک **تلبس شیٔ من النجاسة فی الصلوٰة** متحمل ہے۔نجاست خفیفہ ہو تو ربع ثوب کا تحمل ہے۔غلیظہ ہو تو قدرِ درہم کا تحمل ہے۔پس فرک کرنے سے منی کے جو اجزاء باقی رہ گئے نجس ہونے کے قول پر وہ اسی اصول کی بناء پر متحمل ہیں۔ان کا بقاء صحت صلوٰۃ کیلئے مانع نہیں ہے۔

اور شوافع کے ہاں چونکہ تلبس الشئ من النجاسة فی الصلوٰة تحمّل نہیں ہے اس لیے وہ طہارت کا قول کرنے پر مجبور ہیں۔ان کے ہاں نجاست وصحتِ صلوٰۃ جمع نہیں ہوسکتے۔

حضرت ابنِ عباسؓ کے قول (اَلْمَنِیُّ بِمَنْزِلَةِ الْمُخَاطِ الخ) کا جواب: یہ ہے کہ جیسے یہ احتمال ہے کہ تشبیہ طہارت میں ہو ایسے ہی یہ بھی احتمال ہے کہ تشبیہ لزوجت میں ہو اور مُستکرہ اور مزال بالفرک ہونے میں تشبیہ ہو۔ **اذا جاء الاحتمال فلا استدلال۔**

دلیل ثالث کا جواب: یہ ہے کہ عقل کا تقاضہ یہ ہے کہ اشرف المخلوقات انسان بالخصوص انبیاء علیہم السلام کا مادۂ تخلیق طاہر ہونا چاہیے۔مگر اللہ پاک نے نکمی چیز سے انکی تخلیق فرمائی اس لیے کہ کسی چیز کا مادہ تخلیق جتنا ناقص ہوگا اس سے اللہ کے کمالِ قدرت کا ظہور اتنا ہی زیادہ ہوگا۔

علٰی تقدیر التسلیم: بطن مادر میں جنین کی غذا دمِ حیض ہے۔پھر اس کے متعلق بھی عقل کا تقاضہ طہارت کا ہونا چاہیے حالانکہ تم دم حیض کی طہارت کے قائل نہیں ہو۔**فالقول ماقال الامام ابو حنیفة علیه الرحمة۔**

نیز روایت فرک معمول بہ ہے **فی الثوب لافی البدن**۔جس کی یہ وجوہ ہیں۔

(۱) فرک والی روایات کا ورود فی الثوب ہے **لافی البدن۔**

(۲) بدن وثوب میں فرق ہے کیونکہ ثوب پر جب منی لگتی ہے تو اس کو وہ جذب نہیں کرتا خشک ہونے پر اس کا ایک جسم بن جاتا ہے۔اور بدن میں حرارت ہوتی ہے وہ منی کو اپنے اندر جذب کر لیتا ہے خشک ہونے کی صورت میں اس کا جسد نہیں بنتا۔اس لیے **الفرک یکفی فی الثوب لافی البدن۔**

بعض کے نزدیک فرک فی البدن بھی یکفی ہے جس کی یہ وجوہ ہیں۔(۱) لشدت البلوٰی (۲) بدن کا فرک دلالت النص کا مدلول ہے **فلھٰذا** ثابت. لیکن قوی یہی ہے کہ فرک فی الثوب ہی کافی ہے۔پھر فرک کی کفایت تب ہے جبکہ راسِ ذکر بول وغیرہ دوسری نجاسات کے ساتھ متلطخ نہ ہو۔اور اگر متلطخ ہو تو پھر **فرک لایکفی**۔اس لیے کہ فرک کا تطہیر کیلئے کافی ہونا خلافِ قیاس وارد ہے۔اور خلافِ قیاس اپنے مورد پر بند ہوتا ہے۔ **والمورد ھو المنی۔**

اشکال آخر: وہ اشکال یہ ہے کہ منی کا خروج مسبوق بخروج المذی ہوتا ہے۔حدیث پاک میں آتا ہے کہ **کُلُّ فَحْلٍ یَمْذِیْ ثُمَّ یَمْنِیْ** (الحدیث)۔یعنی منی و مذی میں تلازم ہے۔ایک دوسرے سے انفکاک ہے ہی نہیں۔اور مذی میں فرک لایکفی ہے۔پھر اس فرک کے طریقۂ تطہیر ورخصت کا کیا معنی ہوا۔جبکہ اس کا مصداق ہی کوئی نہیں ہے؟

جواب: یہ ہے کہ اِذَاثَبَتَ الشَّیْءُ ثَبَتَ بِلَوَازِمِهٖ کا اصول ہے۔جب شریعت نے منی میں فرک کی رخصت دی ہے تو اس سے سابق جو مذی خارج ہوئی ہے اس میں بھی رخصت ہے وہ مذکورہ بالا قاعدے سے مستثنیٰ ہے۔

الحاصل: منی رطب میں غسل واجب ہے۔اور یابس میں فرک یکفی ہے لیکن یابس جبکہ غلیظہ ہو۔اگر رقیق ہو تو اس میں فرک کافی نہیں۔کیونکہ اس میں تقلیل کا فائدہ حاصل نہیں ہوگا۔

﴿ص ۳۱﴾ حَدَّثَنَا هَنَّادٌ .... عَنْ هُمَامِ بْنِ الْحَارِثِ ﷺ:۔ وَحَدِيْثُ الْأَعْمَشِ أَصَحُّ:

ابو معشر کی حدیث میں ہمام بن حارث کی بجائے اسود کا ذکر ہے اور اعمش کی حدیث میں ہمام کا ذکر ہے۔ اس اختلاف میں مصنف اعمش کی حدیث کو ترجیح دے رہے ہیں۔

وجه أَصَحِّيَّتْ: بعض نے یہ ذکر کی ہے کہ اعمش کی حدیث کے کچھ متابعات ہیں مگر یہ وجہ کچھ نہیں کیونکہ متابعات تو ابو معشر کے بھی ہیں۔ پس یہ کہنا مناسب ہے کہ اعمش کی حدیث کی اصحیت کی مصنف کے علم میں کوئی وجہ ہوگی جس کا ہمیں علم نہیں ہے۔ واللہ اعلم۔

بَابٌ فِي الْجُنُبِ يَنَامُ قَبْلَ أَنْ يَّغْتَسِلَ

غرض المصنف بالباب: ایک دوسری حدیث میں آتا ہے کہ

لَاتَدْخُلُ الْمَلَائِكَةُ بَيْتًا فِيهِ كَلْبٌ أَوْ صُوْرَةٌ أَوْ جُنُبٌ ۔ جس سے نومِ جنبی قبل ان یغتسل کے عدمِ جواز کا وہم ہوتا ہے۔ تو مصنف اس وہم کو دفع کرنے کیلئے یہ عنوان لائے ہیں۔ حاصل یہ ہے کہ نومِ جنبی قبل ان یغتسل یجوز ہے۔ باقی اس حدیث بالا کے دو (۲) جواب ہیں۔

(۱): ایک یہ ہے کہ اس حدیث میں جنب سے مراد عام جنب نہیں ہے بلکہ وہ جنب مراد ہے جو متکاسل اور مُتفوّت للصلوٰۃ ہو۔ ایسا جنبی دخول ملائکہ کیلئے مانع ہو جاتا ہے۔

(۲): جواب ثانی یہ ہے کہ جنبی کی نوم قبل ان یغتسل کا جائز ہونا اور اس پر مواخذہ نہ ہونا یہ امر آخر ہے اور دخول ملائکہ کیلئے مانع بن جانا یہ امر آخر ہے۔ بعض دفعہ ایک جائز ہوتا ہے پھر بھی دخول ملائکہ کیلئے مانع بن جاتا ہے۔ جیسے کلب صید وکلب حِراست و ماشیہ کا پالنا جائز ہے۔ شریعت نے رخصت دی ہے اس پر مواخذہ نہیں ہے۔ لیکن اس کے باوجود بعض علماء کے نزدیک دخول ملائکہ کیلئے یہ مانع ہو جاتا ہے۔

حضرت عائشہؓ کی دو حدیثوں میں تعارض اور اس کا حل:

مصنف نے اس باب میں حضرت عائشہؓ کی دو حدیثیں ذکر کی ہیں ایک حدیث قَالَتْ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَنَامُ وَهُوَ جُنُبٌ وَلَا يَمَسُّ مَاءً ذکر کی ہے۔ اور دوسری حدیث كَانَ يَتَوَضَّأُ قَبْلَ أَنْ يَّنَامَ ذکر کی ہے۔ بظاہر ان دونوں حدیثوں میں تعارض ہے۔ ایک سے معلوم ہوتا ہے کہ بالکل ماء استعمال ہی نہیں کرتے تھے۔ اور دوسری حدیث سے وضو کرنا معلوم ہوتا ہے۔

رفع تعارض: بوجوہ ہے۔

وجه (۱): مصنفؒ نے توضّی والی حدیث کو دوسری حدیث پر ترجیح دی ہے اور دوسری کو مرجوح قرار دیا ہے۔ اور مرجوحیت وغلطی کی نسبت بجائے ابواسحاق کے تلامذہ کی طرف کرنے کے خود ابواسحاق کی طرف کی ہے۔ کیونکہ ابواسحاقؒ کے تلامذہ تو شعبہؒ وثوریؒ جیسے ثقات واثبات ہیں پس اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ غلطی خود ابواسحاقؒ سے ہوئی ہے۔ جس سے یہ حدیث، حدیثِ توضّی کے معارض ہوگئی ہے۔ (تو یہ رفع تعارض ترجیح کے طور پر ہوا)

وجه(۲): دونوں حدیثوں میں مختلف وقتوں کا عمل ذکر ہے۔ **یفعل مرّۃ کذا ۔ ویفعل مرّۃ کذا.** ایسا آپ ﷺ نے دونوں امروں کا جواز ظاہر کرنے کیلئے کیا۔ پس اب کسی کو راجح و مرجوح کہنے کی ضرورت باقی نہیں رہ جاتی ۔ یہ جواب پہلے سے بہتر ہے (قاضی شمس الدین صاحب مرحوم اس جواب کو (کہ یہ وہم راوی ہے۔ کہہ کر جان چھڑائی جائے) بہت پسند فرماتے تھے۔

وجه (۳): وَلَا یَمَسُّ مَاءً والی حدیث میں ماء سے مراد مطلق ماء نہیں ہے۔ بلکہ **ماء الغسل** مراد ہے۔ پس **فالتوضّی لایُنافیه** ۔نفی اور چیز کی ہے۔ اور اثبات اور چیز کا ہے۔ **فلا تعارض** ۔ پس جب نفی و اثبات کا مرجع جدا جدا ہوگیا تو تعارض رفع ہوگیا۔

الحاصل: جنب کیلئے افضل تو یہی ہے کہ غسل کے بعد نوم کرے۔ **بعدهٗ درجه توضّیٔ** کا ہے اس سے اگرچہ جنابت تو زائل نہیں ہوتی لیکن کچھ نہ کچھ تخفیف ہو جاتی ہے۔ تیسرا درجہ **لاغسل و لاتوضّی** کا ہے۔

جمهور کے نزدیك: **احدی الطهارتین** کا وجوب نہیں ہے۔

ظاهریه و ابن حبیب مالکیؒ کے نزدیك: **احدی الطهارتین** کا وجوب ہے (نامعلوم یہ لوگ وجوب کہاں سے نکالتے ہیں) **واللّٰه اعلم۔**

(نوٹ) اس تقریر سے اگلا بَابٌ فِی الْوُضُوْءِ لِلْجُنُبِ إِذَا أَرَادَ أَنْ يَّنَامَ بھی واضح ہو گیا۔ **فافهم۔**

بَابُ مَاجَاءَ فِیْ مُصَافَحَةِ الْجُنُبِ

اشکال: ہوتا ہے کہ واقعہ حدیث الباب (واقعہ ابوہریرہ ؓ) میں تو کوئی ایسا لفظ نہیں ہے کہ جس سے **مصافحة الجنب** کا جواز ثابت ہوتا ہو۔ لہٰذا حدیث عنوان مصافحہ کے موافق نہ ہوئی۔ اس کے دو جواب ہیں۔

جواب اوّل: حدیث الباب کا آخری لفظ إِنَّ الْمُسْلِمَ لَا يَنْجُسُ سے عنوان ثابت ہوتا ہے۔ اس لیے کہ جب مؤمن نجس نہ ہوا تو **فلاحرج فی مسّہٖ و مصافحتہٖ ۔ فحصل مطابقة الحدیث بالعنوان۔**

جواب ثانی: واقعہ حدیث الباب کو مصنف نے مختصر ذکر کیا ہے۔ بخاری ص ۴۲ پر بَابُ الْجُنُبِ يَخْرُجُ وَيَمْشِیْ فِی السُّوْقِ الخ میں یہ واقعہ مفصل ذکر ہے حضرت ابوہریرۃ ؓ کہتے ہیں لَقِيَنِیْ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ وَأَنَا جُنُبٌ فَأَخَذَ بِيَدِیْ إِلٰی آخِرِ الْقِصَّةِ. **یقول المصنف شیخ محمد یاسین صابرؔ فانظروا الی لفظ فَأَخَذَ بِيَدِیْ ۔ فیه مصافحة الجنب (وهو یجوز) فانطبق الحدیث بالباب۔**

اشکال آخر: إِذَا كَانَ الْمُسْلِمَ لَايَنْجُسُ فَلِمَ الْأَمْرُ بِالتَّطْهِيْرِ وَالْغُسْلِ ۔ جب مؤمن **لاینجس** ہے تو پھر اس کو امر بالغسل کیوں؟

جواب: یہ ہے کہ نبی ﷺ نے یہ ارشاد ابوہریرہ ؓ کے ظن کو رد کرنے کیلئے فرمایا۔ کیونکہ ابوہریرہ ؓ کو یہ خیال تھا کہ جنبی ہونے سے آدمی ایسا نجس ہو جاتا ہے کہ اس کی وہ نجاست **مانع عن المصافحة** بھی ہو جاتی ہے۔ **کما تمنع عن کذا**

و کذا۔ نبی ﷺ نے ان کے اس خیال کو رد فرمانے کیلئے یہ فرمایا کہ اِنَّ الْمُسْلِمَ لَا یَنْجُسُ۔ پس "نفی" نجاست مانعہ عن المصافحة کی طرف راجع ہے لا الی مطلق النجاسة۔ (مطلق نجاست ونفی نجاست مانع عن المضافحه دونوں جمع ہوسکتی ہیں) دوسرے لفظوں میں اس کو یوں کہہ دو کہ یہ حصر اضافی ہے حقیقی نہیں۔

کافر کے تنجس اور عدم تنجس میں اختلاف:

کافر نجس ہوتا ہے یا نہیں؟ حدیث الباب کے مفہوم مخالف سے معلوم ہوتا ہے کہ کافر نجس اور قرآن کی آیت کا منطوق اِنَّمَا الْمُشْرِكُوْنَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ حالانکہ

امام ابوحنیفہؒ کافر کے عدم تنجس کا قول کرتے ہیں تو گویا حدیث کا مفہوم اور آیت کا منطوق دونوں امام صاحبؒ کے خلاف ہیں۔

امام مالکؒ تو اسی کے قائل ہیں اس لیے ان کے نزدیک کافر کا کسی مسجد میں داخلہ جائز نہیں۔

امام شافعیؒ نے جب یہ دیکھا کہ ثمامة ﷺ کو مسجد میں باندھا گیا تھا اور کفار کے وفود آتے تھے اور مسجد میں ٹھہرتے تھے تو انہوں نے کہا کہ باقی مساجد میں تو کافر کا داخلہ ممنوع ہے واما فی المسجد الحرام فلا!

امام صاحبؒ کے نزدیک: یجوز فی جمیع المساجد۔

مفہوم حدیث کا جواب تو ظاہر ہے کہ عندالامام مفہوم مخالف معتبر نہیں ہے۔ اور منطوق آیت کریمہ کے تین جواب ہیں۔

جواب اوّل: اس میں نجاست اعتقادی مراد ہے۔

جواب ثانی: فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هٰذَا سے مراد دخول استیلاءً ہے۔

جواب ثالث: یہ ہے کہ دخول سے مراد دخول فی اجتماع الحج ہے۔ اس لیے کہ ظاہر آیت (کہ مشرک مسجد کے قریب بھی نہ آئے) پر تو کسی امام کا بھی عمل نہیں ہے۔ ہر امام نے صرف عن الظاهر کیا ہے۔ اور امام صاحب نے بھی صرف عن الظاهر کرلیا ہے وباب التاویل مفتوحٌ (لکلِّ واحدٍ) (واللہ اعلم)

بَابُ مَاجَاءَ فِي الْمَرْأَةِ تَرٰى فِي الْمَنَامِ مِثْلَ مَايَرَى الرَّجُلُ

اَلْمَرْأَةُ تَرٰى فِي الْمَنَامِ مِثْلَ مَا يَرَى الرَّجُلُ کا ذکر پچھلے صفحہ پر فِيْمَنْ يَسْتَيْقِظُ وَيَرٰى بَلَلًا الخ کے باب میں ہو چکا ہے مگر وہاں ذکر نساء تبعاً تھا قصداً نہیں تھا اب یہاں اس کو قصداً ذکر کیا ہے۔ لہٰذا اس کو تکرار نہیں سمجھنا چاہیے۔ باقی مصنف نے تبعاً اس کے ذکر ہونے پر اکتفا نہیں کیا اور قصداً اس کو ذکر کرنا ضروری خیال کیا۔ اس کی وجہ اس امر کا مخفی ہونا ہے۔ یعنی احتلام نساء کا عمل (امر) بوجوہ مخفی ہے۔

(۱) حیاء کی وجہ سے یہ اس کا انکار کردیتی ہیں۔

(۲) قلتِ حرارت کی بناء پر نساء کا اس (احتلام) میں ابتلاء کم ہے فلهٰذا خفی۔

(۳) عورت کے بدن کی کچھ تخلیق ہی ایسی ہے کہ باوجود مادہ خارج ہونے کے ظاہر نہیں ہوتا اس لیے بھی اس میں اکثر تساہل ہے۔

﴿ص۳۲﴾ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِیْ عُمَرَ ......عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ رضی الله عنها :۔ فَقَالَتْ يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ إِنَّ اللّٰهَ لَا يَسْتَحْيِیْ مِنَ الْحَقِّ:.

چونکہ حیاء کی نسبت اللہ کی طرف غیر صحیح ہے۔اس لیے یہاں کوئی مناسب تاویل کی جاتی ہے جیسے لَا يَأْمُرُ بِالْحَيَاءِ فِیْ بَيَانِ الْحَقِّ کہ اللہ مسئلہ دریافت کرنے میں حیاء کرنے کا امرنہیں فرماتے۔یا یہ تاویل کی جائے کہ اولیٰ بات یہ ہے کہ جس امر کو شریعت نے اللہ کی طرف منسوب کردیا ہے۔جیسے حیاء، ضحک، ید، غضب وغیرہ۔انکا تو قول کرلینا چاہیے۔اوراس کی کیفیت کی تفویض الی اللہ کرنی چاہیے۔تو اس طرح گویا دو مذہب ہو گئے۔سائلۃ کا یہ کلام سوال سے قبل آنے والے سوال کی تمہید ہے۔اور آنے والے سوال کے بارے میں ناظر کو عدم حیاء کا وہم پیدا ہونے کا اندفاع ہے۔

قَالَتْ أُمُّ سَلَمَةَ رضی الله عنها قُلْتُ لَهَا فَضَحْتِ النِّسَآءَ يَا أُمَّ سُلَيْمٍ:

امّ سلمہؓ کے اس استبعاد کی وجوہ پہلے ذکر ہو چکی ہیں۔(ستر النسآء، عدم ابتلاء بالاحتلام کی کثرت) ان میں سے ایک وجہ یہ بھی تھی کہ یہ اثر شیطان ہوتا ہے اور ازواج اس سے محفوظ ہوتی ہیں۔مگر محقق نوویؒ نے اس پر رد کیا ہے کہ ازواج حضور ﷺ کے نکاح میں آنے سے پہلے اور نکاحوں میں بھی تھیں۔پھر یہ بھی قابل تسلیم نہیں کہ یہ ہمیشہ اثر شیطانی ہوتا ہے بلکہ احتلام کے اور بھی اسباب ہوتے ہیں۔جیسے مرض ہے۔اور بعض دفعہ وعاء منی کے ضعف کی وجہ سے ہوتا ہے اور بعض دفعہ وعاء المنی کے اس مادے سے بھر جانے کی وجہ سے بھی احتلام ہوتا ہے۔پس موجھ نے اس کے سبب کا جو حصر کیا ہے وہ قابل التفات نہیں۔ پس اس سے معلوم ہوا کہ حضور ﷺ کو بھی احتلام ہوسکتا ہے ولکن لا لاثر الشیاطین بل لامتلاء وعاء المنی۔اسی طرح متکلمین نے کہا ہے۔نیز یہ کوئی شان نبوت کے خلاف بھی نہیں ہے۔

سوال: پچھلے صفحہ کی حدیث میں ذکر تھا کہ خود امّ سلمہؓ نے سوال کیا اور اس میں ہے کہ سائلہ پر امِ سلمہؓ نے رد کیا ہے بظاہر دونوں میں تخالف ہے اس کے دو (۲) جواب ہیں۔

جواب (۱): صحیح یہ ہے کہ سائلہ امّ سلیم ہیں۔امّ سلمہؓ کے سوال کرنے والی روایت ضعیف ہے۔مصنف نے بھی اس کو ضعیف کہا ہے۔ کما مرّ۔

جواب (۲): بعض دفعہ ایسا ہوتا ہے کہ ایک وقت میں انسان پر ایک صفت کا غلبہ ہوتا ہے مثلاً صفتِ حیاء کا غلبہ ہوا تو سائلہ پر رد کردیا۔دوسرے وقت میں مسائل شریعت کی جستجو کرنے والی صفت کا غلبہ ہوا تو خود سوال کرلیا۔

اشکال: ابوداؤد شریف صفحہ ۳۵ پر بَابٌ فِی الْمَرْأَةِ تَرٰی مَا يَرَی الرَّجُلُ میں ذکر ہے کہ جب امّ سلیمؓ نے یہ سوال کیا تو عائشہؓ نے کہا کہ اُفٍّ لَّكِ وَهَلْ تَرٰی ذٰلِكَ الْمَرْأَةُ فَأَقْبَلَ عَلَیَّ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ فَقَالَ تَرِبَتْ يَمِيْنُكِ يَا عَائِشَةُ وَمِنْ أَيْنَ أَنْ يَّكُوْنَ هٰذَا الشِّبْهُ ۔ تَرِبَتْ يَمِيْنُكِ کلمہ بددعائیہ ہے لیکن عرب لوگ اس کو جریًا علی العادۃ کہہ دیتے تھے۔بددعاء اس سے مقصود نہیں ہوتی تھی۔

اولاد کا ماں باپ میں سے کسی کے مشابہ ہو جانے کی وجوہات:

یعنی اولاد کی مشابہت کبھی باپ کے ساتھ اور کبھی ماں کے ساتھ ہوتی ہے یہ کہاں سے ہوتی ہے معلوم ہوا کہ ماں اور باپ دونوں کا مادہ خارج ہو کر ملتا ہے۔ علماء لکھتے ہیں کہ مشابہت کا مدار رحم میں مادے کا دخول ہے جس کے مادے کا دخول سابق ہوتا ہے اس کے ساتھ مشابہت ہو جاتی ہے۔ اور دوسرا قول یہ ہے کہ مدار مشابہت مادے کی کثرت اور اس کا غلبہ ہے کہ جو مادہ غالب اور زیادہ ہوگا اس کے ساتھ مشابہت ہو جاتی ہے۔ و اللہ اعلم۔

بہر حال مشکل یہاں یہ ہے کہ راوّہ یہاں عائشہؓ ہیں اور ترمذی کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ راوّہ ام سلمہؓ ہیں۔ تو تعارض ہو گیا۔

جواب: محقق نووی نے جمع وتطبیق کی صورت یہ دی ہے کہ دونوں (عائشہؓ وام سلمہؓ) راوّہ ہیں۔ اس لیے کہ ام سلمہؓ وعائشہؓ کا مجلس سوال میں مجتمع ہونا کوئی ناممکن امر نہیں ہے۔ (و اللہ اعلم)

باقی مسئلہ کی تفصیل اور اس کی چودہ صورتیں پہلے گذر چکی ہیں۔ فلینظر من یشاء۔

بَابٌ فِي الرَّجُلِ يَسْتَدْفِئُ بِالْمَرْأَةِ بَعْدَ الْغُسْلِ

﴿ص ۳۲﴾ حَدَّثَنَا هَنَّادٌ .... عَنْ عَائِشَةَ رضي الله عنها: . فَاسْتَدْفَأَ بِيْ:

میرے ساتھ گرمائش حاصل کی۔ کما قال الشاعر العربی المشیب

إِذَا جَاءَ الشِّتَاءُ فَادْفِئُوْنِيْ ☆ فَإِنَّ الشَّيْخَ يَقْتُلُهُ الشِّتَاءُ

فَضَمَمْتُهُ إِلَيَّ وَلَمْ أَغْتَسِلْ:

اس سے معلوم ہوا کہ جنبی کا بدن جو نجس ہوتا ہے یہ نجاست حکمی ہوتی ہے حقیقی نہیں ہوتی۔ نیز یہ بھی معلوم ہوا کہ جنبی کا پسینہ بھی طاہر ہے اور اس کا سؤر بھی طاہر ہے۔ اسی طرح حائضہ ونفساء کا بھی طاہر ہے۔

ماء مستعمل کی طہارت بھی اس سے معلوم ہوئی۔ اس لیے کہ حضور ﷺ کا بدن تو پانی سے تر ہوتا تھا جب آپ ﷺ کا بدن مبارک عائشہؓ کے بدن سے ملا تو پانی کے قطرات آپ ﷺ کے بدن سے منفصل ہوئے اور عائشہؓ کے بدن کو لگے تو وہ ماء مستعمل ہوا۔ پھر دوبارہ وہ قطرات آپ ﷺ کے بدن کو لگے۔ تو اس کا کہیں بھی ثبوت نہیں کہ آپ ﷺ نے دوبارہ غسل کیا ہو۔ پس اس سے ماء مستعمل کی طہارت معلوم ہوئی۔

بَابُ التَّيَمُّمِ لِلْجُنُبِ إِذَا لَمْ يَجِدِ الْمَاءَ

سوال: کچھ بے ربطی سے معلوم ہوتی ہے کیونکہ مصنف ابواب التیمم کو ابواب الطہارۃ کے آخر میں ذکر کرنے والے ہیں، پس تیمم للجنب کو یہاں ذکر کرنا مناسب معلوم نہیں ہوتا۔ اس کے دو جواب ہیں۔

جواب اوّل: یہ بے ربطی کسی ناسخ سے ہوئی ہے خود مصنف سے نہیں ہوئی۔

جواب ثانی: یہ ہے کہ اس باب کو یہاں ذکر کرنا کچھ مناسب بھی معلوم ہوتا ہے اس طرح کہ مصنف جنب کے ابواب ذکر کررہا تھا۔ تو اس کا تعلق بھی چونکہ جنب سے ہے۔ اس مناسبت سے اس کو یہاں ذکر کردیا۔ نیز جواز تیمم للجنب قرآن سے بھی معلوم ہوا جس کا (مسّ مراہ ناقض وضو ہے یا نہیں کی بحث میں) پہلے ذکر ہو چکا ہے۔ مگر چونکہ اس جواز کا قرآن سے استنباط مختلف فیہ تھا ظاہر ظہور نہیں تھا اس لیے مصنفؒ نے یہ عنوان اور یہ حدیث ذکر کرکے اس کے جواز کی تصریح کردی ہے۔

اشکال: پھر یہ اشکال ہوا کہ مصنف نے جو حدیث الباب ذکر کی ہے۔ إِنَّ الصَّعِيدَ الطَّيِّبَ طُهُوْرُ الْمُسْلِمِ وَإِنْ لَّمْ يَجِدِ الْمَاءَ عَشَرَ سِنِيْنَ ۔ اس سے بظاہر تیمم للجنب کا ظہور وثبوت نہیں ہوتا۔ فلا ینطبق الحدیث بالباب ۔ اس کے دو جواب ہیں۔

جواب (۱): مستبعد ہے کہ متزوج آدمی عشر سنین کا عرصہ زوجہ کے قریب نہ جائے اور مبتلائے جنابت نہ ہو۔ اور حدیث سے عموم اجازت تیمّم لکلّ واحد الی ھٰذہ المدۃ مفہوم ہوتی ہے۔ پس اس عموم میں جب بھی داخل ہے۔ پس جنبی کیلئے بھی تیمّم کی اجازت کا اس سے استفادہ ہو جائے گا۔ لہٰذا عنوان مذکور اس پر قائم کرنا درست ہوا۔

جواب (۲): مصنف نے عنوان کا استفادہ طہور کے لفظ سے کیا ہے کہ طہور کا لفظ عام ہے تطھیر من جمیع الاحداث کو شامل ہے، کیونکہ جیسے تطھیر من الحدث الاصغر ضروری ہے اسی طرح من الحدث الاکبر بھی ضروری ہے۔

﴿ص ۳۲﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ وَمَحْمُوْدُ بْنُ غَيْلَانَ ...... عَنْ أَبِيْ ذَرٍّ ؓ :۔ قَالَ إِنَّ الصَّعِيدَ الطَّيِّبَ طُهُوْرُ الْمُسْلِمِ وَإِنْ لَّمْ يَجِدِ الْمَاءَ عَشَرَ سِنِيْنَ:

إِنْ لَّمْ يَجِدِ الْمَاءَ: کا معنی یہ ہے کہ سرے سے ماء نہ ہو۔ یا ماء ہو لیکن اس کے استعمال کرنے سے ازدیادِ مرض کا خوف ہو۔ یا کنویں سے نکالنے کی ہمت نہ ہو۔ یا کنویں سے نکالنے کیلئے ڈول و رسّی نہ ہو۔ یہ تمام صورتیں إِذَا لَمْ يَجِدِ الْمَاءَ میں درج ہیں

قادر بقدرۃ الغیر کے بارے میں اختلاف ہوا ہے۔ صاحبین کے نزدیک وہ قادر سمجھا جاتا ہے جیسے تلامذہ خدام، ابناء وغیرہ۔ امام صاحب کے نزدیک وہ غیر قادر سمجھا جاتا ہے۔

صعید: کا معنی بعض کے نزدیک تراب ہے جس کی تائید بعض روایتوں میں تراب کے لفظوں کے وارد ہونے سے بھی ہوتی ہے۔ پس ان کے نزدیک تیمّم کے جواز کیلئے تراب اور غبار کا ہونا ضروری ہے۔ اگر پتھر ہو اور غبار نہ ہو تو ان کے نزدیک تیمّم لایجوز ہے۔ امام صاحب کے نزدیک صعید کا معنی ہے مَا كَانَ مِنْ جِنْسِ الْأَرْضِ ۔ ارض سے اُٹھی ہوئی چیز۔ اب امام صاحب کے نزدیک حجر، مدر. جص، نورہ سب کے ساتھ تیمّم جائز ہے۔ اسی طرح معنی طیب میں بھی اختلاف ہوا ہے۔ جمہور کے نزدیک طیب بمعنی طاہر ہے۔ اور بعض کے نزدیک طیب بمعنی الحلو ہے۔ لہٰذا ان کے نزدیک صعید مالح کے ساتھ تیمّم جائز نہیں ہوتا۔ لیکن پہلا یعنی جمہور والا قول راجح ہے۔

تیمم طہارت ضروریہ ہے یا مطلقہ:

عندالامام: یہ طہارت مطلقہ ہے مزیل نجاست ہے کالماء۔اس لیے ایک تیمم کے ساتھ کئی نمازیں پڑھ سکتا ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک: تیمم مزیل نجاست نہیں۔

بلکہ اس کا حکم معذور والا ہے۔اس لیے ایک تیمم سے ایک نماز پڑھ سکتا ہے۔

فَإِذَا وَجَدَ الْمَاءَ فَلْيُمِسَّهُ بَشَرَتَهُ:۔

اس یُمِسَّ کے لفظ میں کراہت اسراف (بالماء) کی طرف اشارہ ہے۔

فَإِنَّ ذٰلِكَ خَيْرٌ:۔

سوال: ذَالِکَ کا مشارٌ الیه تواماس ہے پس اس سے جوازِ تیمم عندوجود الماء کا وہم ہوتا ہے وھو کما ترىٰ۔(کہ خیر اسم تفضیل ہے مطلب یہ ہے کہ وجود ماء کے ہوتے ہوئے بھی تیمم جائز ہے۔اگرچہ افضل غسل ہے) اس کے کئی جواب ہیں جو مندرجہ ذیل ہیں۔

جواب اول: ذَالِکَ کا مشارٌ الیه اماس نہیں بلکہ الماء ہے۔فلا اشکال۔اور وجہ اس میں زیادت خیر کی (بنسبت تراب کے) یہ ہے کہ طہارت کے ساتھ ساتھ اس میں تلویث نہیں ہے۔بخلاف تراب کے کہ اس میں تلویث ہے۔

جواب ثانی: یہ خیر وہی خیر ہے جو قرآن میں ہے اَصْحَابُ الْجَنَّةِ خَيْرٌ مُّسْتَقَرًّا۔اور جیسے علماء کے اقوال میں ہے اَلصَّيْفُ أَحَرُّ مِنَ الشِّتَاءِ. اَلشِّتَاءُ أَبْرَدُ مِنَ الصَّيْفِ۔یعنی تفضیل کا صیغہ تفضیل والے معنی میں استعمال نہیں بلکہ نفس فعل والے معنی میں استعمال ہوا ہے۔

جواب ثالث: ذالک کا مشار الیه ماء ہے اور تفضیل کا صیغہ اپنے معنی میں ہے أَيِ الْمَاءُ أَفْضَلُ عِنْدَ وُجُودِهٖ مِنَ التُّرَابِ عِنْدَ فَقْدِهٖ۔اسی لیے فقہاء نے فرمایا کہ جب کسی کو ماء ملنے کی امید ہو تو اس کے لیے نماز کو مؤخر کرنا مستحب ہے تاکہ افضل پر عمل ہو جائے اور دوسری وجہ تاخیر کی یہ بھی ہے کہ ماء اصل ہے اور تراب خلیفہ۔اور خلیفہ کی طرف ذہاب تب ہوتا ہے جبکہ اصل پر قدرت نہ ہو۔

الحاصل: تیمم للجنب کے جواز کا مسئلہ شروع شروع میں صحابہ ﷺ میں مختلف فیہ ہوا پھر یہ اختلاف رفع ہو گیا۔ابن مسعود ﷺ کی طرف اس اختلاف کی نسبت کی جاتی ہے؟ اس کے دو جواب ہیں۔(۱): یہ ہے کہ روایتِ ابوداؤد سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کا انکار مصلحۃً تھا۔نہ کہ مسئلۃً۔(۲): اگر ان کا انکار مسئلۃً تھا تو یہ شروع میں تھا بعد میں رجوع کر لیا تھا اور اس کے جواز کے قائل ہو گئے تھے۔اور قائل کیوں نہ ہوں وہ بھی تو ملامست کی تفسیر باجماع کے ساتھ کرنے والوں میں سے ہیں۔

الحاصل اب یہ اجماعی مسئلہ ہے۔

بَابٌ فِي الْمُسْتَحَاضَةِ

قرآن نے حیض کے مسائل کو بیان کیا ہے لیکن استحاضہ کے مسائل کو بیان نہیں کیا۔ دم حیض یہ ہضم ثالث کا فضلہ ہوتا ہے جس کا کوئی مخزن ومخرج متعین نہیں۔ منی کی طرح یہ بھی بدنِ انسانی کے پورے اعضاء میں جاری وساری ہوتا ہے۔

دم حیض اور استحاضہ کی تعریف:

الحیض . هُوَ دَمٌ يَنْفُضُهُ رَحْمُ إِمْرَأَةٍ بَالِغَةٍ خَالٍ عَنِ الْجَنِيْنِ۔

و الاستحاضة: هِيَ دَمٌ تَخْرُجُ مِنْ فَمِ رَحْمِ اِمْرَأَةٍ بَالِغَةٍ وَلٰكِنْ لَّايَكُوْنُ مِنَ الرَّحْمِ۔ بلکہ رحم میں ایک رگ ہوتی ہے جس کو عاذل کہا جاتا ہے وہ اس کا منبع بنتی ہے۔

دم استحاضہ کی تحدید:

یہ ہے کہ اقل الحیض سے اقل اور اکثر الحیض سے اکثر۔ اسی طرح اکثر علی العادت، اسی طرح حالت حمل میں جو دم خارج ہو۔ یہ تمام استحاضہ کہلاتا ہے۔

دم استحاضہ اور دم حیض کا حکم:

دم استحاضہ اور دم حیض کا حکم جدا جدا ہے۔ دمِ حیض صوم وصلوٰۃ، وطی کیلئے مانع ہوتا ہے، دم استحاضہ مانع نہیں ہوتا۔ مصنف کا مقصد اس پہلے باب سے اسی بات کو بیان کرنا ہے۔ گو اس باب میں توضی لکل صلوٰۃ کا بھی ذکر ہوگیا ہے۔ لیکن اس کا ذکر تبعاً ہے۔ قصداً نہیں۔ (مصنفؒ نے اصل میں یہاں چار ابواب بالترتیب بیان کیے ہیں)

بَابُ مَاجَاءَ أَنَّ الْمُسْتَحَاضَةَ تَتَوَضَّأُ لِكُلِّ صَلٰوةٍ

مستحاضہ کے بارے میں اختلاف روایات:

اس کے بارے میں توضی لکل صلوٰۃ کی بھی روایت ہے جس کو مصنف نے اس باب میں بیان کیا ہے۔ اور **جمع بین الصلوٰتین بغسل** کی بھی روایت ہے جس کو اگلے باب میں ذکر کریں گے۔ اور غسل لکل صلوٰۃ کی بھی روایت ہے اس کے لیے بھی مصنف آخر میں باب لائے ہیں۔ ابوداؤد کے ص ۴۸ پر **بَابُ مَنْ قَالَ الْمُسْتَحَاضَةُ تَغْتَسِلُ مِنْ طُهْرٍ إِلٰى طُهْرٍ** میں **تَغْتَسِلُ مِنْ طُهْرٍ إِلٰى طُهْرٍ** کی بھی روایت ہے۔

روایات کے اختلاف کی وجہ سے ائمہ کا بھی اس بارے میں اختلاف ہوگیا کوئی امام کسی چیز کا قائل ہوگیا اور کوئی کسی چیز کا۔

مستحاضہ ہر نماز کے لیے وضو کرے یا غسل کرے یا جمع بین الصلوٰتین بغسلٍ کرے:

ائمہ اربعہ وجمہور: ایام حیض کے انقطاع پر ایک غسل کے وجوب کے قائل ہیں۔ ایک سے زائد غسل کے قائل نہیں ہیں۔ پھر اس کے بعد ائمہ اربعہ کا آپس میں اختلاف ہوا ہے۔

دلائل جمہور: اس میں جمہور کے دلائل یہ ہیں۔

دلیل (۱): پہلے باب "بَابٌ فِي الْمُسْتَحَاضَةِ" کی حدیث حدیث فاطمہ بنت ابی حبیش ﷞ ہے جس نے اپنی حالت اس انداز میں بیان کی۔ فَقَالَتْ يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ! إِنِّي امْرَأَةٌ أُسْتَحَاضُ فَلَا أَطْهُرُ أَفَأَدَعُ الصَّلٰوةَ قَالَ لَا إِنَّمَا ذَالِكَ عِرْقٌ (أَيْ دَمُ عِرْقٍ) وَلَيْسَتْ بِالْحَيْضَةِ فَإِذَا أَقْبَلَتِ الْحَيْضَةُ فَدَعِي الصَّلٰوةَ وَإِذَا أَدْبَرَتْ فَاغْسِلِي عَنْكِ الدَّمَ وَصَلِّيْ (وَفِيْ بَعْضِ الرِّوَايَاتِ مِنَ الْبُخَارِيْ فَاغْسِلِيْ عَنْكِ الدَّمَ وَاغْتَسِلِيْ وَصَلِّيْ ۔بحواله العرف الشذی علی الترمذی ص۳۴) قَالَ أَبُوْ مُعَاوِيَةَ فِيْ حَدِيْثِهٖ وَقَالَ تَوَضَّئِيْ لِكُلِّ صَلٰوةٍ حَتّٰى يَجِيْءَ لَكِ الْوَقْتُ۔ معلوم ہوا کہ ایک ہی غسل کرنا ہے پھر اس کے بعد وضو کرتے رہنا ہے۔

دلیل (۲): اس دوسرے باب کی حدیث ہے عَنْ عَدِيِّ بْنِ ثَابِتٍ عَنْ أَبِيْهِ عَنْ جَدِّهٖ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهٗ قَالَ فِي الْمُسْتَحَاضَةِ تَدَعُ الصَّلٰوةَ أَيَّامَ أَقْرَائِهَا الَّتِيْ كَانَتْ تَحِيْضُ فِيْهَا ثُمَّ تَغْتَسِلُ وَتَتَوَضَّأُ عِنْدَ كُلِّ صَلٰوةٍ وَ تَصُوْمُ وَتُصَلِّيْ ۔(معلوم ہوا استحاضہ پر ایک غسل ہے اور پھر باقی نمازوں کیلئے صرف وضو کفایت کر جائے گا) اس حدیث کے بارے میں مصنف نے کہا ہے کہ قَدْ تَفَرَّدَ بِهٖ شَرِيْكٌ عَنْ أَبِي الْيَقْظَانِ۔ مصنف یہ بھی کہہ رہے ہیں کہ میں نے اپنے استاذ امام بخاری سے جد ابیہ کا اسم پوچھا تو فَلَمْ يَعْرِفْ مُحَمَّدٌ اِسْمَهٗ ۔ پھر میں نے بخاری کے سامنے یحیٰی بن معین کا قول نقل کیا کہ وہ اس کا نام "دینار" بتلاتے ہیں فَلَمْ يَعْبَأْ بِهٖ۔ پس استاد نے انکار نہ کیا۔

مصنفؒ کی اس کلامِ بالا سے اس حدیث کا ضعف ظاہر ہوتا ہے مگر مستدل کیلئے مضر نہیں اس لیے کہ یہ حدیث اوپر والے باب کی حدیثِ صحیح سے مؤید ہے۔ بہر حال ان احادیث کی وجہ سے جمہور مستحاضہ پر صرف ایک غسل واجب کرتے ہیں۔ اور اس کے مخالف روایات کی توجیہات و جوابات ذکر کرتے ہیں۔

اختلاف: مستحاضہ پر دوسرا غسل نہ ہونے میں جمہور کے اتفاق کے بعد پھر اختلاف ہے کہ اس پر وضو ہے یا نہیں۔

امام مالکؒ کے نزدیک: وضو بھی نہیں ہے کیونکہ یہ معذور ہے۔ اور توضّی والی روایات استحباب پر محمول ہیں۔

امام ابوحنیفہؒ، شافعیؒ، احمدؒ کے نزدیک: دمِ استحاضہ موجب وضو ہے۔

پھر ان کا آپس میں اختلاف ہو گیا۔ عند الشافعیؒ "وضوء لکل صلوٰۃ" ہے اور **ابوحنیفہؒ و احمدؒ** کے نزدیک لوقتِ کل صلوٰۃ ہے جن لوگوں نے احمد کا مذہب شافعی کے موافق بتلایا ہے یہ انکا وہم ہے۔

دلیل شافعیؒ: حَدِيْثُ الْبَابِ وَتَتَوَضَّأُ عِنْدَ كُلِّ صَلٰوةٍ (وَ فِيْ رِوَايَةٍ لِكُلِّ صَلٰوةٍ۔ رَوَاهُ أَبُوْدَاؤُدَ فِيْ بَابِ مَا رُوِيَ أَنَّ الْمُسْتَحَاضَةَ تَغْتَسِلُ لِكُلِّ صَلٰوةٍ . عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهَا ص۴۶) ہے۔

معلوم ہوا وضو للوقت نہیں بلکہ للصلوٰۃ ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کا مستدل: ایک دوسری مفسّر روایت ہے جس کے راوی امام الائمہ خود امام ابوحنیفہ ہیں وہ اس طرح کہ "شرح مختصر الطحاوی" میں ہے رَوٰى أَبُوْ حَنِيْفَةَ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيْهِ عَنْ عَائِشَةَ ؓ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ

لِفَاطِمَةَ بِنْتِ أَبِیْ حُبَیْشٍ تَوَضَّئِیْ لِوَقْتِ کُلِّ صَلٰوۃٍ. ترمذی صفحہ۳۲باب فی المستحاضۃ حاشیہ نمبر۱۰،مؤطا امام مالک صفحہ۴۸ حاشیہ۳ بَابُ مَا جَاءَ فِی الْمُسْتَحَاضَۃِ وَلَہٗ مُتَابِعَاتٌ، اور جب متابعات ہوں تو حدیث کا ضعف ختم ہو جاتا ہے۔

لِکُلِّ صَلٰوۃٍ والی حدیث کا جواب من جانب الامام:

یہ ہے کہ لِکُلِّ صَلٰوۃٍ میں لام للوقت ہے۔اور لام کا للوقت استعمال ہونا شائع ذائع ہے۔جیسے اٰتِیْکَ لِصَلٰوۃِ الظُّھْرِ أَیْ لِوَقْتِ الظُّھْرِ اور جیسے اَقِمِ الصَّلٰوۃَ لِدُلُوْکِ الشَّمْسِ أَیْ لِوَقْتِ دُلُوْکِ الشَّمْسِ۔اب اس توجیہ کے بعد اس کا بھی اس مفسر روایت کی طرف رجع ہو گیا۔غرضیکہ ہر طبقہ ان مختلف روایات میں سے موافق روایات کو مستدل بناتا ہے اور مخالف روایات کی توجیہ کرتا ہے۔

اختلاف فی الاحناف: پھر احناف میں اختلاف ہو گیا کہ موجب، دخول وقت ہے یا خروجِ وقت؟

عندالزفرؒ: دخولِ وقت موجب ہے۔

عند الامام والصاحبین: خروجِ وقت موجب ہے۔

بَابٌ فِی الْمُسْتَحَاضَۃِ أَنَّھَا تَجْمَعُ بَیْنَ الصَّلٰوتَیْنِ بِغُسْلٍ وَاحِدٍ

﴿ص ۳۳﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ .... عَنْ اُمِّہٖ حَمْنَۃَ بِنْتِ جَحْشٍ رضی اللہ عنہا:

فَقَدْ مَنَعَتْنِی الصِّیَامَ وَالصَّلٰوۃَ:

ایک شبہ: استحاض تو صوم و صلوٰۃ کیلئے مانع نہیں ہوتا؟

جواب: یہ ہے کہ یہ اپنے زعم میں صوم و صلوٰۃ سے مانع سمجھتی رہی اور اپنے زعم کے مطابق کہتی رہی کچھ زمانے کے بعد آکے حضور ﷺ کے سامنے اپنا حال ظاہر کیا۔تو آپ ﷺ نے اس کو بتلایا کہ استحاض صوم و صلوٰۃ کیلئے مانع نہیں ہوتا۔

سَآمُرُکِ بِأَمْرَیْنِ:

حرف سین سے معلوم ہوتا ہے کہ اس سے قبل کچھ بیان ہو چکا ہے۔

امرین کی دوتقریریں: تقریر اول: امرین کی ایک تقریر تو وہ ہے جو مشہور ہے کہ امر اوّل تو غسل لکلّ صلوٰۃ ہے اور امر ثانی جمع بین الصلوٰتین بغسلٍ ہے۔حضور ﷺ نے پہلے اس عورۃ کو ماھو الفرض بتایا۔وہ تھا ایام حیض کے انقطاع پر ایک غسل۔پھر توضی لکل صلوٰۃ کا امر فرمایا۔پھر تقلیل دم کیلئے نبی ﷺ نے یہ امرین مذکورین ذکر کیے۔

أَیَّھُمَا صَنَعْتِ أَجْزَأَ عَنْکِ:

اب اس کا معنی یہ ہے کہ ان میں جس کو بھی تو کرلے گی وہ تجھے تقلیل دم میں کافی ہو جائے گا۔اب اس موقعہ پر مذکورہ جملہ امور کا ذکر ہونا چاہیے تھا۔لیکن راوی نے فَاِنْ قَوِیْتِ سے امرین میں سے صرف امر ثانی کو ذکر کیا اور باقی کو اختصاراً

حذف کردیا۔

تقریر ثانی: مولانا زکریاؒ کی تقریر یہ ہے کہ امر اوّل تَحَرِّیْ فِی الْأَیَّامِ ثُمَّ الْإِغْتِسَالُ وَالتَّوَضِّیْ بَعْدَ ذَالِکَ یعنی امر اوّل تو تَحَرِّیْ فِی الْأَیَّامِ وَالْغُسْلُ عِنْدَ اِنْقِطَاعِ الْأَیَّامِ اور اَلتَّوَضِّیْ لِکُلِّ صَلٰوۃٍ ہے۔اس امر اول کو مصنف نے فَتَحَیَّضِیْ سِتَّۃَ أَیَّامٍ سے لیکر فَاِنْ قَوِیْتِ تک بیان کیا ہے اور امر ثانی جمع بین الصلوتین بغسلٍ واحد ہے جس کو فَاِنْ قَوِیْتِ سے لیکر اِلٰی آخِرِ الْحَدِیْثِ بیان کیا ہے۔

اس تقریر کے بموجب امر ثانی کے اعجب ہونے کی دو وجہ ہیں۔

(۱) امر ثانی کے ذریعے براءۃ ذمّہ یقیناً ہے۔بخلاف امر اوّل کے کہ اس میں براءۃ ذمّہ یقیناً کی بجائے بالتحری ہے۔

(۲) دوسری وجہ امر ثانی کی آسان ہونا ہے (جس کی وجہ سے یہ اعجب ہے) اور سہل ہونا بھی ہے۔اور اس تقریر کے بموجب أَیُّهُمَا صَنَعْتِ أَجْزَأُ عَنْکِ کا معنی یہ ہے کہ ان میں سے جس امر کو تو کرے گی تجھے ادائے فرض میں کافی ہو جائے گا۔

مولاناؒ کی یہ تقریر اولیٰ معلوم ہوتی ہے۔اس لیے کہ اس حدیث کا قصہ حمنہ بنتِ جحشؓ سے متعلق ہے۔اور حمنہ بنتِ جحشؓ کے قصے میں مشہور ''امران'' کسی روایت میں بھی ذکر نہیں۔ہاں فاطمۃ بنتِ جحشؓ کے قصے میں امران مذکور ہیں۔مگر سوچنے کی بات یہ ہے کہ وہ الگ قصہ ہے اور یہ الگ قصہ ہے۔

فَقَالَ إِنَّمَا هِیَ رَکْضَةٌ مِّنَ الشَّیْطَانِ:

یہ حقیقت پر محمول ہے کیونکہ بہت ساری احادیث سے شیطان کا (بدن انسانی میں) اثر کرنا ثابت ہے حدیث میں آتا ہے۔حضور ﷺ نے فرمایا إِنَّ الشَّیْطَانَ یَجْرِیْ مِنَ الْإِنْسَانِ مَجْرَی الدَّمِ۔یا مجاز پر محمول ہے کہ شیطان اس سے خوش ہوتا ہے جیسے دابہ کسی کو لات مار دے تو وہ خوش ہوتی ہے۔باقی ھِیَ ضمیر کے مرجع کے بارے میں یہ احتمال ہے کہ رکضہ ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ وسوسہ ہو۔

فَتَحَیَّضِیْ سِتَّةَ أَیَّامٍ أَوْ سَبْعَةَ أَیَّامٍ:

یہ اَوْ شک کیلئے ہے یعنی حضور ﷺ نے یہ عدد ذکر کیا یا یہ! راوی کو کسی ایک عدد کا پورا یقین نہیں۔یا تنویع کیلئے ہے کیونکہ نساء کے مزاج مختلف ہوتے ہیں بعض کے مزاج پر یبوست غالب ہوتی ہے۔اس کا حیض تین (۳) دن ہوتا ہے اور بعض کے مزاج میں رطوبت غالب ہوتی ہے تو اس کا حیض دس (۱۰) دن ہوتا ہے۔اور بعض کے مزاج میں اعتدال ہوتا ہے اور اعتدال کی حالت میں حیض چھ (۶) یا سات (۷) دن اور اعتدال کی حالت میں چونکہ یہی دو عدد چلتے ہیں اس لیے ان کو ذکر فرما دیا۔

وَقَالَ أَحْمَدُ وَ إِسْحَاقُ فِی الْمُسْتَحَاضَةِ إِذَا کَانَتْ تَعْرِفُ حَیْضَهَا بِإِقْبَالِ الدَّمِ وَ إِدْبَارِهِ الخ:

اس سے پہلے بھی مصنفؒ احمد واسحاق کا قول اس صفحہ ۳۳ پر بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ الْمُسْتَحَاضَةَ تَتَوَضَّأُ لِکُلِّ صَلٰوۃٍ میں ذکر کر چکا ہے کہ امور ثلاثہ کا جواز لکلّ المستحاضۃ ہے۔پھر دوبارہ انہی کے قول کو نقل کر دیا ہے۔تو بظاہر عبارت

میں تکرار سا معلوم ہوتا ہے اور یہ تکرار بوجوہ مرتفع ہے۔

وجه (۱): پہلی عبارت میں مصنف کا مقصد انکے مذہب کو بیان کرنا تھا اور اس عبارت میں مقصد انکی طرف سے جمع بین روایات مختلفہ کی توجیہ کو ذکر کرنا ہے۔ وہ یہ کہ مستحاضہ مختلفۃ الاحوال ہوتی ہے اور اختلاف روایات محمول ہے اختلاف احوال پر۔

حاصل اس توجیہ کا یہ ہے کہ اگر مستحاضہ ممیزہ ہے۔ ذات تمیز ہے۔ پھر تو وہ فاطمہ بنت ابی حبیشؓ والی حدیث پر عمل کرے کہ ایک غسل انقطاع پر پھر اس کے بعد **توضی لکل صلوٰۃ**۔ اور اگر مستحاضہ معتادہ ہے تو وہ بھی ایام عادت کے مرور پر اسی حدیث پر عمل کرے۔ دونوں میں فرق **تمیزاً و عادتاً** ہوگا۔ اور اگر مستحاضہ متحیرہ ہے **لاعادۃ لھا و لاتمیز**۔ تو وہ حمنہ بنت جحش کی امرین والی حدیث پر عمل کرے۔

وجه (۲): پہلے **قَالَ أَحْمَدُ وَ إِسْحَاقُ** کا مقصد یہ تھا کہ جب مستحاضہ کے حال کی تعیین نہ ہو تو پھر اس کے لیے امورِ ثلاثہ کا جواز ہے اور جب مستحاضہ کے حال کی تعیین ہو جائے تو پھر ہر ایک کیلئے جدا جدا حکم ہے اور دوسری عبارت (**قَالَ أَحْمَدُ وَ إِسْحَاقُ**) اسی بات کو بیان کرنے کیلئے لائی گئی ہے۔

وجه (۳): پہلی عبارت (قَالَ اَحْمَدُ الخ) میں **ماھو الجائز للمستحاضۃ** کا بیان تھا۔ اور اس دوسری عبارت میں **ماھو الافضل لھا** کا بیان ہے کہ اس تفصیل پر عمل کرے۔ لہٰذا اب بھی تکرار رفع ہو گیا۔

وَقَالَ الشَّافِعِيُّ اَلْمُسْتَحَاضَةُ إِذَا اسْتَمَرَّ بِهَا الدَّمُ فِيْ أَوَّلِ مَارَأَتْ الخ:

یعنی اگر مستحاضہ مبتدعہ ہے اور ابتدائے بلوغ سے اس عارضہ میں مبتلا ہو گئی۔ نہ کوئی عادت ہے نہ کوئی تمیز ہے۔ تو اس کے ایام حیض کتنے ہوں گے اور کتنے نہیں ہوں گے اس بارے میں امام شافعیؒ کی تقریر کا حاصل یہ ہے کہ اگر اس کا دم پندرہ (۱۵) دن سے متجاوز ہو گیا تو پھر یہ ایک دن ایک رات ان پندرہ دنوں میں سے حیض سمجھے باقی استحاضہ۔ ان دنوں کی چھوٹی ہوئی نمازوں کی قضا کرے۔ اور پھر ہر مہینے میں ایک دن کو حیض سمجھے اور باقی کو استحاضہ۔ اور اگر پندرہ (۱۵) دن سے پہلے پہلے اس کا دم مخفوظ ہو گیا تو پھر اس کے تمام دن حیض کے ہوں گے۔

عندالاحناف: مبتدعہ مستحاضہ کیلئے ہر مہینے میں دس (۱۰) دن حیض کے ہوتے ہیں اور باقی استحاضہ ہوتا ہے۔

امام شافعیؒ کی تقریر بظاہر تو بڑی حسین معلوم ہوتی ہے کہ اس میں زیادہ سے زیادہ دن صوم وصلوٰۃ کیلئے میسر ہو جاتے ہیں۔ لیکن اس میں خلاف احتیاط کا پہلو موجود ہے اس طرح کہ دوسرے مہینے میں یوم ثانی یوم ثالث میں حیض اور استحاضہ کا تردد ہے اور یہ تردد پندرہ دن (۱۵) تک چلتا رہے گا باوجود اس کے کہ امام شافعی صوم وصلوٰۃ کا حکم کر رہے ہیں۔ ترک واجب اتنا مضر نہیں ہوتا جتنا ارتکاب حرام مضر ہوتا ہے۔ یعنی صوم وصلوٰۃ کو بالکل نہ کرنے کا نقصان کم ہے اور حیض کی حالت میں ان کو کرنے کا نقصان زیادہ ہے۔

بخلاف احناف کے ان کے نظریہ میں یہ سقم نہیں ہے کیونکہ مہینے کا پہلا دن شروع ہوا تو اس کا حیض شروع ہوا یقیناً وہ غیر طاہرہ ہے صوم وصلوٰۃ سے ممنوع رہے گی۔ دوسرے دن میں تردد ہے تیسرے میں بھی تردد ہے طہارت کوئی یقینی نہیں ہے۔

مشکوک ہے اور شک یقین کا معارض نہیں ہوتا یہ صوم وصلوٰۃ سے ممنوع ہے یہاں تک کہ جب عشرہ ایام کا مرور ہو جائے تو اب طہارت کا یقین ہو جائے گا۔ اب اس کو صوم وصلوٰۃ کی اجازت ہے کیوں کہ یقین یقین کے معارض ہے۔

قَالَ أَبُوْعِيْسٰى فَاخْتَلَفَ أَهْلُ الْعِلْمِ فِيْ أَقَلِّ الْحَيْضِ وَأَكْثَرِهٖ :

عند امام مالك : اقل الحيض کی کوئی حد نہیں اکثر الحیض میں قول ہیں (۱) سترہ (۱۷) دن ہے (۲) اٹھارہ (۱۸) دن ہے۔

عند الشافعیؒ: أَقَلُّ الْحَيْضِ يَوْمٌ وَلَيْلَةٌ۔ وَأَكْثَرُهٗ خَمْسَةَ عَشَرَ يَوْمًا ۔

عندابی حنیفه: أَقَلُّهٗ ثَلَاثَةُ أَيَّامٍ وَلَيَالِيْهَا وَأَكْثَرُهٗ عَشَرَةُ أَيَّامٍ وَلَيَالِيْهَا ۔

دلیل ابی حنیفه: سنن ابی داود، بَابٌ فِي الْمَرْأَةِ تُسْتَحَاضُ الخ ص ۴۱، پر ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے قَالَتْ إِنَّ امْرَأَةً كَانَتْ تُهْرَاقُ الدِّمَاءَ عَلٰى عَهْدِ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ فَاسْتَفْتَتْ لَهَا أُمُّ سَلَمَةَ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ فَقَالَ لِتَنْظُرْ عِدَّةَ اللَّيَالِيْ الَّتِيْ كَانَتْ تَحِيْضُهُنَّ مِنَ الشَّهْرِ قَبْلَ أَنْ يُّصِيْبَهَا الَّذِيْ أَصَابَهَا الخ ۔ نیز نسائی شریف ج ۱ ص ۴۴، اور ابن ماجہ شریف ص ۴۵ پر یہ حدیث موجود ہے۔

الایام واللّیالی کی تعبیر ثلثہ سے عشرہ تک چلتی ہے ثلثہ سے نیچے یوم، یومان کی تعبیر چلتی ہے۔ اور عشرہ سے اوپر احد عشر کی تعبیر چلتی ہے وہکذا۔ پس اس حدیث سے بڑی آسانی سے حنفیہ کا اقل اور اکثر والا مذہب ثابت ہو جاتا ہے۔

دوسری دلیل: ان لفظوں کی ایک حدیث بھی ہے أَقَلُّ الْحَيْضِ ثَلٰثَةُ أَيَّامٍ وَأَكْثَرُهٗ عَشَرَةُ أَيَّامٍ۔ تخریج زیلعی۔

مستدل امام شافعیؒ: ہدایہ ج اول، بَابُ الْحَيْضِ وَالْاِسْتِحَاضَةِ بِخَمْسَةَ عَشَرَ يَوْمًا کے تحت صاحبِ عنایہ رقمطراز ہیں، تَقْعُدُ إِحْدٰى هُنَّ شَطْرَ عُمْرِهَا لَاتُصَلِّيْ وَلَاتَصُوْمُ۔ اس میں شطر بمعنی نصف ہے تو خمسۃ عشر ثابت ہوا۔ اس کے دو جواب ہیں۔

جواب (۱): شطر جس طرح بمعنی نصف آتا ہے اسی طرح بمعنی جز بھی آتا ہے جز والا معنی لے لیں تو یہ مدت ما قال الاحناف پر بھی منطبق ہو جائے گی اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال۔

جواب (۲): اگر تسلیم کرلیا جائے کہ یہ بمعنی نصف ہے تو پھر بھی علی ما قال الاحناف منطبق ہے۔ اس طرح کہ زمانہ حیض کو زمانہ صغر کے ساتھ ضم کرلیا جائے تو یہ نصف کے قریب ہو جائے گا۔ واللہ اعلم۔

بَابُ مَاجَاءَ فِي الْمُسْتَحَاضَةِ أَنَّهَا تَغْتَسِلُ عِنْدَ كُلِّ صَلٰوةٍ

روایت باب کے بارے میں پہلے عرض کر چکا ہوں کہ وضو لکل صلوٰۃ کی بھی روایت ہے اور غُسل لکلّ صلوٰۃ کی بھی اور جمع بین الصلاتین بغسل کی بھی۔ اور جمہور کا مذہب بھی ذکر کر چکا ہوں کہ انقطاع ایام پر ایک غسل پھر وضو لکل صلوٰۃ ہے۔ وضو والی روایات تو انکے موافق ہوئیں باقی غسل یا جمع والی روایتیں انکے خلاف ہوئیں۔ ان کی طرف سے

مخالف روایات کی توجیہات اور جوابات:

توجیه (۱): یہ ہے کہ غسل انفراداً یا جمع والی روایات تشریع پر محمول نہیں ہیں بلکہ معالجہ پر محمول ہیں۔ قرینہ اور اس کی دلیل یہ ہے کہ پہلی حدیث میں لفظ ہیں فَإِنْ قَوِيْتِ عَلَيْهِمَا فَأَنْتِ أَعْلَمُ۔ یعنی نبی ﷺ نے غسل انفراداً اور غسل جمعاً میں اس مستحاضہ کو تخییر دی اور تخییر تشریع کے منافی ہوتی ہے۔ پس اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امرین کا بیان علاجاً تھا۔

سوال: ہوا کہ تخییر تشریع کے منافی نہیں ہوتی بلکہ یہ تو امور شرع میں موجود ہے۔ جیسے مسافر کو تخییر ہے بین الجمعة والظهر؟

جواب(۱): یہ ہے کہ جو تخییر تشریع کے ساتھ جمع ہوتی ہے اور معہود ہے وہ بین الاجناس المختلفة ہوتی ہے۔ جیسے قتل صید ہے اور جنس ہے۔ بین الانواع تخییر معہود نہیں ہے۔ باقی مسافر کیلئے کوئی تخییر نہیں ہے بلکہ اس پر تو ظهر بالتعیین فرض ہے۔ جمعہ کی کفایت کر جانا یہ تو اللہ کا فضل ہوا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ جمعہ اور صلوٰة ظهر جنسین نہیں بلکہ جنس واحد ہیں۔

جواب(۲): یہ ہے کہ جمعہ اور نماز ظہر کی شرائط میں اختلاف ہے شرائط کے اختلاف نے ان کو جنسین مختلفین بنادیا۔ جنسین کے قریب کردیا۔ بخلاف زیر بحث غسل انفراداً یا غسل جمعاً کے کہ یہ اجناس مختلفہ نہیں بلکہ یہ تو غسل کی دو نوعیں ہیں۔ یہ تخییر تشریع کے ساتھ جمع نہیں ہوتی۔ پس انمیں تخییر اس کا واضح قرینہ ہوگیا کہ ان کا حکم تشریعاً نہیں تھا علاجاً تھا۔

جواب (۳): اگر ان امرین میں سے کوئی اور لاعلی التعیین فرض واجب ہوتا تو اس کے بعد والی عبارت فَتَحَيَّضِيْ سِتَّةَ أَيَّامٍ أَوْ سَبْعَةَ أَيَّامٍ سے لے کر وَصُوْمِيْ وَصَلِّيْ تک میں بھی ان کا ذکر ہوتا لیکن ان کا ذکر نہیں ہے پس ان کے ذکر نہ ہونے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ فرض اور واجب نہیں فرض اور واجب ان کے ماوراء کوئی اور چیز ہے اور وہ غسل علی الانقطاع اور پھر توضی لکل صلوٰة ہے۔ پس معلوم ہوا کہ یہ تخییر فرض اور واجب میں نہیں بلکہ فرض اور واجب کے ماوراء میں ہے۔

توجیه(۲): غسل انفراداً یا جمعاً والی روایات استحباب پر محمول ہیں۔

توجیه(۳): یہ روایات منسوخ ہیں۔

توجیه(۴) یہ مستحاضہ متحیرہ کی بعض صورتوں پر محمول ہیں۔

توجیه(۵) روایاتِ وضو کو باقی روایاتِ باب پر ترجیح ہے۔

اقسام مستحاضہ:

مستحاضہ چار حال سے خالی نہیں ہوگی۔ (۱) یا تو ممیزہ ہوگی معتادہ نہیں ہوگی۔ (۲) یا معتادہ ہوگی ممیزہ نہیں ہوگی۔ (۳) یا ممیزہ بھی ہوگی اور معتادہ بھی۔ (۴) یا نہ معتادہ ہوگی نہ ممیزہ۔

(۱) اگر ممیزہ ہو یعنی وہ دم حیض و غیر حیض میں تمیز کر لیتی ہو تو جن کے ہاں تمیز بالالوان کا اعتبار ہے جیسے ائمہ ثلاثہ تو وہ اس تمیز پر عمل کرے ایام کے انقطاع پر غسل کرے اور اس کے بعد توضی لکل صلوٰة کرے۔ احناف کے نزدیک چونکہ

تمیز بالالوان کا اعتبار نہیں اس لیے یہ اس کو نوع رابع کی قسم ثانی میں ذکر کرتے ہیں جس کا ابھی ذکر آتا ہے۔

(۲) اور اگر معتادہ ہو ممیزہ نہ ہو تو امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک وہ اپنی عادت پر عمل کرے۔ جب ایام عادت آجائیں تو حائضہ ہو جائے اور جب وہ ایام چلے جائیں تو پھر مستحاضہ بن جائے۔ مالک کے نزدیک اس میں دو قول ہیں۔

(۱) ایام عادت گذرنے کے بعد تین دن اور گذرنے دے۔ پھر مستحاضہ بنے۔ اس کو کہتے ہیں "استحضار بثلاثة ایام"۔

(۲) قول یہ ہے کہ یہ خمسہ عشر ایام ٹھہری رہے اس کے بعد مستحاضہ ہے۔

(۳) اور اگر ممیزہ بھی ہو اور معتادہ بھی۔ اب اگر تمیز و عادت کا اتفاق ہو جائے تو فبھا اس پر عمل کرے اور اگر اختلاف ہو جائے تو امام صاحبؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک عادت کو ترجیح ہوگی۔ اور امام مالکؒ کے نزدیک تمیز کو ترجیح ہوگی۔ (یہ تو پہلی تین صورتوں کا حکم بیان ہوا)

(۴) اگر مستحاضہ ہو ممیزہ اور معتادہ نہ ہو تو پھر اس کی دو (۲) قسمیں ہیں۔ (۱) مبتدأہ۔ (۲) متحیرہ۔

☆...... مبتدأہ ہو تو پھر اس کے دو (۲) حال ہیں۔ کسی درجے کی تمیز پر قادر ہے یا نہیں اگر قادر ہے تو جن کے ہاں تمیز کا اعتبار ہے۔ وہ اسی تمیز پر عمل کرے۔ اور احناف کے نزدیک چونکہ تمیز کا اعتبار نہیں تو ان کے نزدیک اس کا حیض اکثر مدۃ الحیض ہے یعنی دس دن۔ اور اگر کسی درجے کی تمیز بھی اس کو نہ ہو تو اس کے بارے میں چار روایتیں ہیں۔

(۱) اکثر مدت الحیض اس کا حیض ہے یعنی دس دن۔

(۲) غالب مدت الحیض اس کا حیض ہے یعنی چھ دن یا سات دن۔

(۳) اقل مدت الحیض اس کا حیض ہے یعنی تین (۳) دن۔

(۴) عادت نساء یعنی اس کے قبیلے کی نساء کی عادت ہو تو اتنی مدت اس کا حیض ہے۔

☆...... اس نوع کی قسم ثانی متحیرہ ہے۔ احناف کی فروع میں اس کے متعلق یہ ذکر ہے کہ یہ تحری کرے۔ اگر تحری علی الحیض ہو تو حیض سمجھے اور اگر تحری علی الطھر ہو تو طہر سمجھے اس لیے کہ غلبہ ظن کو دلیل شرعی سمجھا گیا ہے۔ اور اگر تردد ہو اور کسی جانب کی تحری حاصل نہ ہو تو پھر دیکھا جائے گا کہ تردد طہر و دخول حیض میں ہے تو ہر نماز کے لیے وضو کرے۔ اور اگر تردد حیض و دخول طہر میں ہے تو پھر ہر نماز کے لیے غسل والا حکم ہے۔

عندالاحناف تمیز بالالوان بوجوہ معتبر نہیں

وجہ (۱): تمیز بالالوان کسی نص صحیح سے ثابت نہیں ہے۔ باقی اقبال وادبار والی حدیثوں میں جس طرح تمیز کا احتمال ہو سکتا ہے اسی طرح عادت کا بھی اعتبار ہو سکتا ہے۔ اذا جاء الاحتمال فلا استدلال بلکہ بعض لفظ تو عادت میں صریح ہیں۔ جیسے باب الاستحاضۃ میں صفحہ ۴۴ پر بخاری کی روایت ہے یہ لفظ فَإِذَا أَقْبَلَتِ الْحَيْضَةُ فَاتْرُكِي الصَّلٰوةَ فَإِذَا ذَهَبَ قَدْرُهَا فَاغْسِلِي عَنْكِ الدَّمَ وَصَلِّي۔ دیکھیے قدرھا کا لفظ صراحۃً عادت پر دلالت کر رہا ہے۔

باقی فاطمہ بنت ابی حبیش کی حدیث جو ابوداؤد باب من قال اِذَا أَقْبَلَتِ الْحَيْضَةُ تَدَعُ الصَّلٰوةَ میں ہے فَإِنَّه

دَمٌ أَسْوَدُ يُعْرَفُ '' ہے یہ ثابت نہیں۔نقایہ میں ہے کہ وہ موقوف علی عائشہؓ ہے۔شوکانی نے نقل کیا ہے إِنَّ أَبَا حَاتِمٍ أَنْكَرَهُ ۔ کہ یہ حدیث اگرچہ صریح ہے لیکن صحیح نہیں۔

وجه (۲): عادت کی دلالت قوی ہے تمیز کی دلالت ضعیف ہے۔اسی لیے اگر اکثر مدت حیض سے تمیز متجاوز ہونے لگے تو اس کی دلالت باطل ہو جاتی ہے۔لیکن عادت کی دلالت باطل نہیں ہوتی۔ فلھذا اعتبار قوی کا ہوگا۔

وجه (۳): نسائی شریف ،بَابُ الْمَرْأَةِ تَكُونُ لَهَا أَيَّامٌ مَعْلُومَةٌ الخ ص ۶۵ پر ہے کہ ام سلمہؓ نے ایک مستحاضہ کے متعلق حضور ﷺ سے سوال کیا۔تو آپ ﷺ نے اس کو عادت کی طرف رد فرمایا۔اس موقع پر یہ استفسار نہ کیا کہ یہ ذات التمیز ہے یا نہیں۔اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ عادت معتبر ہے نہ کہ تمیز۔

وجه (٤): بعض صورتوں میں عادت کا معتبر ہونا اتفاقی ہے۔بخلاف تمیز کے کہ اس کا معتبر ہونا اتفاقی نہیں ہے۔

وجه (٥): دم نفاس میں تمیز کا اعتبار نہیں تو حیض میں بھی اس کا اعتبار نہیں ہونا چاہیے۔

وجه (٦): تمیز کا معتبر ہونا یہ بہت ساری احادیث کے بھی خلاف ہے جیسے بخاری صفحہ ۴۶ پر بَابُ إِقْبَالِ الْمَحِيضِ وَإِدْبَارِهِ الخ میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے لَاتُعْجَلْنَ حَتّٰى تَرَيْنَ الْقَصَّةَ الْبَيْضَاءَ اور بیہقی میں حضرت عمرہ رضی اللہ نے سے اسی طرح کی روایت ہے۔ان وجوہ کی بناء پر احناف نے تمیز بالالوان کا اعتبار نہیں کیا۔

اشكال: وہ یہ ہے کہ بخاری ص ۴۷ پر بَابُ الصُّفْرَةِ وَالْكُدْرَةِ فِيْ غَيْرِ أَيَّامِ الْحَيْضِ میں ام عطیہؓ کی روایت ہے كُنَّا لَانَعُدُّ الْكُدْرَةَ وَالصُّفْرَةَ شَيْئًا دیکھیے بظاہر اس میں اور عائشہؓ کی حدیث مذکور میں تعارض سا معلوم ہوتا ہے؟ کہ رنگت کو حیض میں داخل نہیں کرتیں۔اور عائشہؓ اس کو حیض میں داخل کر رہی ہیں۔

جواب: یہ ہے کہ ام عطیہؓ کی روایت بعد مرور الایام پر محمول ہے،حضرت عائشہؓ کی حدیث ایام پر محمول ہے۔اور قرینہ اس کا یہ ہے کہ '' اُبَیؓ '' کے نسخے میں كُنَّا لَانَعُدُّ الْكُدْرَةَ وَالصُّفْرَةَ شَيْئًا بَعْدَ الطُّهْرِ کے لفظ ہیں فلا تعارض بینھما۔

فاطمہ بنت ابی حبیشؓ کا قصہ:

اس کے بارے میں روایتوں میں تعارض ہے۔بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ معتادہ تھیں اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ ممیّزہ تھیں۔

جواب اوّل: ابوداؤد نے اس کے معتادہ ہونے والی روایتوں کو راجح بتلایا ہے۔

جواب ثاني: یہ ہے کہ اس کے بارے میں تعارض ہے۔ اذا تعارضا تساقطا ۔بخلاف دوسری روایتوں کے جن سے تمیز کی نفی ہوتی ہے ان کا چونکہ کوئی معارض نہیں ہے لہٰذا وہ معتبر سمجھی جائیں گی۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْحَائِضِ أَنَّهَا لَا تَقْضِي الصَّلٰوةَ

﴿ص ۳۴﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ .... عَنْ مُعَاذَةَ رضی الله عنها: أَحَرُورِيَّةٌ أَنْتِ:

یہ حرورۃ کی طرف منسوب ہے۔ یمن میں کسی قریہ کا نام ہے جو ابتدائی دور میں خوارج کا مسکن تھا۔

خوارج کا نظریہ تھا کہ ایام حیض کی متروکہ صلوات کی قضاء لازم ہے۔ عائشہؓ کا مقصد اس سے خوارج کے اس نظریے پر رد کرنا ہے کہ یہ نظریہ صحیح نہیں۔ خوارج یہ خیال کرتے تھے کہ قرآن وحدیث میں صلوٰۃ کی بڑی تاکید ہے اور ترک صلوٰۃ پر بڑی وعیدیں ہیں فَقَالُوْا قَضَاءُ هُنَّ يَلْزَمُ۔

قَدْ كَانَتْ إِحْدَانَا تَحِيضُ فَلَا تُؤْمَرُ بِقَضَاءٍ:

وجہ اس کی یہ ہے کہ ہر مہینے میں عورت اس میں مبتلاء ہوتی ہے۔ متروکہ صلوات کی تعداد زیادہ ہو جاتی ہے۔ اگر ان کی قضاء لازم ہو تو یہ اس کے لیے عسر (تنگی) ہے۔ جب کہ والدین یُسرٌ۔ بخلاف الصیام۔

(۲) دوسرا فرق یہ ہے کہ تلبس بالدم طهارة ضروریه للصلوة کے منافی ہے فلا وجوب ولا قضاء۔ اور صوم کے بھی منافی ہے۔ لیکن حقیقتِ صوم کے منافی نہیں۔ کیونکہ حقیقت صوم "تَرْكُ الْأَكْلِ وَالشُّرْبِ وَالْجِمَاعِ" ہے۔ لیکن شارع نے اس کو منافی سمجھا ہے۔ اسی لیے حال الحیض صیام سے منع فرمادیا۔ اگر یہ خیال کرو تو قضا نہیں ہے اور اگر پہلی بات (حقیقت صیام) کا خیال کرو تو قضا لازم ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْجُنُبِ وَالْحَائِضِ أَنَّهُمَا لَا يَقْرَأٰنِ الْقُرْاٰنَ

عندالجمهور دونوں ہی ممنوع عن القرآن ہیں۔

عندالمالکؒ جنب تو ممنوع ہے۔ البتہ حائض کے بارے میں دو روایتیں ہیں۔ (ا) جنب کی طرح ایک منع کی ہے (۲) ایک عدم منع کی ہے۔ وجہ اس کی یہ ذکر کرتے ہیں کہ حیض امر اضطراری ہے اور ہر مہینے میں ابتلاء ہے اگر یہ ممنوع عن قرآت القرآن ہو جائے تو اس کو قرآن بھول جائے گا بخلاف جنابت کے کہ وہ غیر اختیاری امر ہے اس کا ازالہ بھی ممکن ہے (کہ غسل کرلے)۔

امام بخاریؒ کے متعلق بھی بخاری کے شراح بتلاتے ہیں کہ ان کا میلان بھی حائض کے قرآت قرآن کے جواز کی طرف ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِيْ مُبَاشَرَةِ الْحَائِضِ

☆...... قرآن کی آیت فَاعْتَزِلُوا النِّسَآءَ فِي الْمَحِيضِ (الاٰية) جب نازل ہوئی اور اس بارے میں لوگ آ کر حضور ﷺ سے استفسار کرنے لگے تو آپ ﷺ نے فرمایا اِصْنَعُوْا كُلَّ شَيْءٍ إِلَّا النِّكَاحَ (حاشیہ نمبرا ترمذی ص۳۵ ج ا۔ مرتب) وَفِي رِوَايَةٍ إِلَّا الْجِمَاعَ۔ یہود کے ہاں اس سلسلے میں چونکہ تنگی تھی انہوں نے جب یہ سنا تو کہنے لگے کہ یہ عجیب رسول ہے۔ ہر مسئلہ میں ہماری مخالفت کرتا جا رہا ہے۔ اس میں بھی ہماری مخالفت کردی ہے۔ ان کی ان باتوں کو اسید بن ہزیلؓ وابن بشرؓ دو صحابہ نے سنا اور آپ ﷺ کو بتلایا اور کہا أَفَلَا نُجَامِعُهُنَّ يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ! نساء (عورتوں) کے ساتھ جماع کی بھی اجازت ہو جائے

تا کہ یہود کی مخالفت پورے طور پر ہو جائے فَتَغَيَّرَ وَجْهُ رَسُوْلِ اللهِ ﷺ ۔ کیونکہ یہود کی مخالفت حدود شرع میں رہتے ہوئے ہے۔ اور یہ مخالفت تو حدودِ شرع سے نکل کر ہے۔ اس لیے آپ ﷺ کا چہرہ مبارک متغیر ہو گیا۔

الحاصل: حائضہ کے ساتھ مباشرت بمعنی وطی و جماع تو بالا جماع حرام ہے۔ اس کے علاوہ مباشرت اور حائضہ سے تحت الازار نفع حاصل کرنا مختلف فیہ ہے۔

حائضہ سے تحت الازار نفع حاصل کرنے کا مسئلہ:

عندالمالکؒ والشافعیؒ واحمدؒ والامامؒ: تحت الازار نفع حاصل کرنا حرام ہے۔

عندالصاحبینؒ نفع حاصل کرنا جائز ہے۔

دلیل صاحبین: حدیث اِصْنَعُوْا كُلَّ شَيْءٍ إِلَّا النِّكَاحَ أَيِ الْجِمَاعَ ہے۔

ائمہ اربعہ کی دلیل: حدیث عائشہؓ حدیث الباب ہے۔ قَالَتْ كَانَ رَسُوْلُ اللهِ ﷺ إِذَا حِضْتُ يَأْمُرُنِيْ أَنْ أَتَّزِرَ ثُمَّ يُبَاشِرُنِيْ۔ معلوم ہوا کہ تحت الازار نفع لا یجوز ہے۔ اس کا نام "حدیث اتزار" ہے۔

تقریر محقق نوویؒ: امام نوویؒ نے کہا ہے کہ صاحبین کا مذہب بوجوہ راجح معلوم ہوتا ہے۔

وجہ (۱): ان کا مستدل قولی حدیث ہے۔

وجہ (۲): حدیث اتّزار جو منع کی دلیل ہے اس میں جہاں حرمت کا احتمال ہے وہاں نظافت کا بھی احتمال ہے۔ **اذا جاء الاحتمال فلا استدلال۔**

وجہ (۳): اگر حرمت ہی اس کا محمل ہو تو پھر بھی یہ احتمال ہے کہ آپ ﷺ کی خصوصیت ہو۔

تقریر امام ابوحنیفہؒ: امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اس باب کو مسببات کا حکم دے دیا جاتا ہے۔ کیونکہ نفع تحت الازار سبب ہے وطی و مجامعت کا پس جب وطی و مجامعت حرام ہے تو اس کے دواعی و اسباب بھی حرام ہوں گے۔ **سدًا لباب الفساد** ۔ اس لیے کہ ظاہر ہے "مَنْ رَعٰى حَوْلَ الْحِمٰى فَقَدْ وَقَعَ فِيْهِ"۔ پس حرمت کو ترجیح ہے۔ حاصل یہ نکلا کہ تحت الازار مباشرۃ الحائض حرام ہے۔

اشکال: بعض احادیث کے عموم سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور ﷺ تحت الازار مباشرت فرماتے تھے۔

جواب: مسلم جلد اول، بَابُ مُبَاشَرَتِ الْحَائِضِ ص ۱۴۱، پر حضرت عائشہؓ خود ارشاد فرماتی ہیں کہ أَيُّكُمْ يَمْلِكُ إِرْبَهٗ كَمَا كَانَ رَسُوْلُ اللهِ ﷺ يَمْلِكُ إِرْبَهٗ ۔ نیز انہیں الفاظ کے قریب کی حدیث بخاری جلد اول ص ۴۴، اور ابن ماجہ ص ۴۶ پر موجود ہے۔ یعنی چاہیے تو یہ کہ مباشرت بلا حائل منع ہو۔ لیکن حضور ﷺ کا ایسا کرنا یہ آپ ﷺ کی خصوصیت پر محمول ہے۔

إِرْب اگر بکسر الہمزہ ہو تو بمعنی 'حاجت' اور اگر بالفتح ہو تو اس کا معنی 'عضو مخصوص' ہوتا ہے۔

﴿ص ۳۵﴾ حَدَّثَنَا بُنْدَارٌ .... عَنْ عَائِشَةَ رضی اللہ عنہا : **۔ يَأْمُرُنِيْ أَنْ أَتَّزِرَ:**

اس کا یہ معنی نہیں کہ حضرت عائشہؓ اس سے قبل ازار کے بغیر ہوتی تھیں بلکہ اس کا معنی ازار طاہر کی تبدیلی بازار الحیض ہے۔ یا اس کا معنی ''تَقْوِيَةُ الإِزَارِ الْمَشْدُوْدِ'' ہے کہ میں اس کو مضبوط کرلوں اور سنبھال لوں پھر آپ ﷺ میرے ساتھ مباشرت فرمائیں۔

اشکال: پھر اشکال ہوا کہ اتزر میں ہمزہ کو تا سے بدلا گیا اور تا کو تا میں ادغام کیا گیا ہے جبکہ یہ نحویوں کے نزدیک شاذ ہے۔ **کما قالو اباب اِتَّخَذَ يَتَّخِذُ شاذ۔**

جواب: احادیث کا استعمال صرفی ونحوی قواعد کا پابند نہیں ہے۔ یہ نحوی، صرفی قواعد اکثری ہیں کلی نہیں۔ اس کی ایک اور مثال ہے ''كَمَا فِي الْحَدِيثِ اَيُّكُمْ يَتَّجِرُ'' اس میں بھی ہمزہ کو تا کر کے تا کا تا میں ادغام کیا گیا ہے۔

بَابُ مَاجَاءَ فِي مُوَاكَلَةِ الْجُنُبِ وَالْحَائِضِ وَسُؤْرِهِمَا

﴿ص ۳۵﴾ حَدَّثَنَا عَبَّاسُ نِ الْعَنْبَرِيُّ وَ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِالْأَعْلٰي ...... عَنْ عَمِّهٖ عَنْ عَبْدِاللّٰهِ بْنِ سَعْدٍ ﷺ قال سألتُ النبيَّ ﷺ عَنْ مُوَاكَلَةِ الْحَائِضِ:

سوال کا منشاء وہی ہے جس کا پہلے ذکر ہوا کہ یہود کے ہاں سختی تھی جس کا اثر اور لوگوں پر بھی تھا۔

فَقَالَ وَاكِلْهَا:

تمام ائمہ کا اس کے جواز پر اجماع اور اتفاق ہے کہ اس حدیث میں اگر چہ جنب کا ذکر نہیں بلکہ صرف حائض کا ہے۔ مگر چونکہ دونوں کے متعلق مسئلہ یکساں ہے اس لیے مصنفؒ نے عنوان میں دونوں کو ذکر کیا ہے۔

بَابُ مَاجَاءَ فِي الْحَائِضِ تَتَنَاوَلُ الشَّيْءَ مِنَ الْمَسْجِدِ

﴿ص ۳۵﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ .... عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ ﷺ :۔ نَاوِلِيْنِي الْخُمْرَةَ مِنَ الْمَسْجِدِ (ای اٰخذةً من المسجد) قَالَتْ قُلْتُ إِنِّي حَائِضٌ قَالَ إِنَّ حَيْضَتَكِ لَيْسَتْ فِي يَدِكِ.

یعنی حائض کا اپنے کسی جز کو مسجد میں داخل کرنا منع نہیں بلکہ کل کو داخل کرنا منع ہے حضرت عائشہؓ یہ سمجھیں کہ اس حدث میں تجزی ہے۔ حضور ﷺ نے یہ جواب دیکر بتلایا کہ حدث میں تجزی نہیں ہے۔

سوال: اس فرق کی کیا وجہ ہے؟

جواب اور تقریر اول: یہ ہے کہ اس فرق کا مدار عرف پر ہے۔ اگر حائضہ اپنے ہاتھ کو مسجد میں داخل کردے اور باقی بدن کو داخل نہ کرے تو عرف میں اس کو دخول نہیں سمجھا جاتا۔ اور اگر پورے بدن کو داخل کردے صرف ہاتھ پاؤں باہر نکال لے تو عرف میں اس کو دخول سمجھا جاتا ہے۔ اور جز کو داخل کرنا حرام نہیں ہے۔

تقریر ثانی: حدث اور طہارت ایک دوسرے کی ضد ہیں اس لیے طہارت کے باب میں جس چیز کو استقلال حاصل ہوگا

اس کو حکم کا مدار بنالیا جائے گا۔ اس میں بھی اس کو اس حکم کا مدار بنالیا جائے گا۔ طہارت میں ہم دیکھتے ہیں کہ اگر بدن انسانی کامل نہ ہو لیکن اس کے بڑے مشہور اجزا ہوں تو شرعاً حکم ہے کہ اس کو غسل بھی دو اور اس پر نماز بھی پڑھو۔ اور اگر اس کا عکس ہو تو نہ غسل دیا جائے اور نہ نماز پڑھی جاوے ،فکذا ھھنا۔

سوال: پھر تو حائض کیلئے مس مصحف بالید بھی حرام نہیں ہونا چاہیے حالانکہ ھی ایضاً حرامٌ۔

جواب: یہ ہے کہ مس عام طور پر بجمیع البدن نہیں ہوتا بلکہ بالجز ہوتا ہے۔ اگر اس جز کو مستثنیٰ کر لیتے ہیں تو حرمت المس کا کوئی مصداق ہی باقی نہیں رہے گا۔ بخلاف دخول کے کہ اس میں کل و جز کا فرق چلتا ہے۔

اَخِذَةً مِّنَ الْمَسْجِدِ والامعنی میں نے اس لیے کیا کہ مصنف کے عنوان کے یہی مطابق ہے اور عائشہؓ کے سوال و حضور ﷺ کے جواب پر بھی یہی منطبق ہے۔ یعنی مِنَ الْمَسْجِدِ "خُمْرَةً" کے متعلق ہے۔

بعض شارحین نے اس کا اور معنی کیا ہے وہ یہ کہ مِنَ الْمَسْجِدِ کا تعلق قَالَ سے ہے أَیْ قَالَ لِیْ مِنَ الْمَسْجِدِ کہ حضور ﷺ مسجد میں اور عائشہؓ مسجد سے باہر تھیں لیکن یہ معنی مرجوح ہے اس لیے کہ یہ عنوان پر منطبق نہیں۔ اور بعد والے سوال و جواب پر بھی منطبق نہیں۔ کیونکہ حائضہ مسجد سے باہر کی کوئی چیز مسجد میں کھڑے ہوئے آدمی کے ہاتھ میں اپنا ہاتھ داخل کیے بغیر پکڑوا سکتی ہے۔ اس لیے مِنَ الْمَسْجِدِ کا تعلق خُمْرَةً ہی سے کرنا بہتر ہے۔ قال سے نہ کیا جائے۔

اشکال: حدیث الباب سے بظاہر مسجد کے سامان کو ذاتی استعمال میں لانے کی اباحت معلوم ہوتی ہے؟ حالانکہ مسئلہ ایسا نہیں ہے؟

جواب: یہ ہے کہ یہ خمرۃ حضور ﷺ کی ذاتی ملک تھا مسجد کی ملک نہیں تھا۔ اس لیے کہ اس زمانہ میں مسجدوں میں چٹائیاں ڈالنے کا رواج نہیں تھا۔ اور ذاتی ملک کا قرینہ اس کو معرّف باللام کر کے لانا ہے۔ اگر مسجد کی ملک ہوتا تو اس کو نکرہ ذکر کرتے۔ کہ نَاوِلِیْنِیْ خُمْرَةً مِّنَ الْمَسْجِدِ۔

سوال: اس پر کسی نے کہا کہ ہوسکتا ہے کہ یہ مسجد کی ملک ہو اور ایک ہی خمرۃ ہو اس لیے معرف باللام کر کے لائے؟

جواب: یہ ہے کہ مسجد میں ایک خمرۃ سے کیا کام چلتا ہے؟ اگر ایسا ہوتا تو یوں فرماتے نَاوِلِیْنِیْ خُمْرَةَ الْمَسْجِدِ ۔یعنی بغیر حرف جارہ "من" کے فرماتے۔

خُمْرَةٌ کا معنی: خمرۃ کا اصل معنی ہر وہ چیز ہے جو سجدہ میں انسان کے چہرے کو زمین کی گرمی سے بچائے۔ لیکن پھر اس کا اطلاق ایسی چٹائی پر ہوا جس پر ایک آدمی (کے کھڑے ہو کر نماز پڑھنے) کی گنجائش ہو۔

بَابُ مَاجَاءَ فِیْ کَرَاهِیَةِ إِتْیَانِ الْحَائِضِ

﴿ص ٣٥﴾ حَدَّثَنَا بُنْدَارٌ .... عَنْ أَبِیْ هُرَیْرَةَ ؓ عَنِ النَّبِیِّ ﷺ قَالَ مَنْ أَتٰی حَائِضًا أَوِ امْرَأَةً فِیْ دُبُرِهَا أَوْ كَاهِنًا:

بظاہر یہ تینوں ''اتی'' کے مفعول معلوم ہوتے ہیں بارادۃ معان کثیرۃ بلفظٍ واحد (وھو اتی) یعنی جب حَائِضًا کو أَتٰی کا مفعول بنائیں گے تو اس کا معنیٰ ''جَامَعَ'' ہوگا اور جب اِمْرَأَةً فِیْ دُبُرِھَا کو مفعول بنائیں گے تو اس کا معنیٰ ''لَاطَ'' ہوگا اور جب کَاھِنًا کو مفعول بنائیں گے تو اس کا معنیٰ ''صَدَّقَ'' ہوگا۔

اشکال: یہ تو عمومِ مشترک ہوگیا۔ وھو لایجوز۔

جواب(۱): یہ عَلَّفْتُھَا تِبْنًا وَمَاءً بَارِدًا کے قبیل سے ہے اَیْ أَشْرَبْتُھَا مَاءً بَارِدًا۔ اسی طرح یہاں بھی بالترتیب لَاطَ اور صَدَّقَ کا فعل محذوف ہے۔

جواب (۲): أَتٰی کا معنیٰ مجازی تَلَبَّسَ مراد لے لیا گیا ہے جس کے یہ معانی مذکورہ ثلاثہ افراد ہیں۔ تو یہ عموم مشترک کے قبیل سے نہیں بلکہ عموم مجاز کے قبیل سے ہے وھو یجوز۔

جواب(۳): متعلق محذوف ہے۔ أَیْ أَتٰی حَائِضًا بِالْجِمَاعِ أَوِ امْرَأَةً فِیْ دُبُرِھَا بِاللِّوَاطَةِ أَوْ کَاھِنًا بِالتَّصْدِیْقِ۔

جواب(٤): اگر عموم مشترک بھی تسلیم کرلیا جائے تو سیوطیؒ وصَاحِبِ اِیْضَاحْ اور ان کے اَتْبَاعْ کے نزدیک یہ بھی جائز ہے۔

کاھن: امورِ غائبہ کی خبر بوساطت الجن دینے والے کو کاہن کہتے ہیں۔ اور بوساطت حرکات النجوم خبر دینے والے کو منجم۔ اور بوساطت الخطوط خبر دینے والے کو رمال۔ اور بوساطت العلامات المخصوصة خبر دینے والے کو عرّاف کہتے ہیں۔

حدیث الباب میں کاہن سے مراد ''من یشمل الکلّ'' ہے۔

فَقَدْ کَفَرَ بِمَا أُنْزِلَ عَلٰی مُحَمَّدٍ:

چونکہ علم غیب تو اللہ کی ذات کا خاصہ ہے قرآن وحدیث کثرت سے اس پر دال ہیں۔

توجیہاتِ لفظِ کَفَرَ:

(۱) بعض کے نزدیک لفظ کَفَرَ اپنے حقیقی معنی اور استحلال پر محمول ہے۔ اگر استحلال نہ ہو تو پھر تکفیر نہیں ہوگی۔

(۲) بعض کے نزدیک تغلیظ وتشدید پر محمول ہے۔

(۳) کَفَرَ کا معنی ہے قَارَبَ الْکُفْرَ۔ جیسے مَنْ تَرَکَ الصَّلٰوةَ مُتَعَمِّدًا فَقَدْ کَفَرَ أَیْ قَارَبَ الْکُفْرَ۔

(۴) کَفَرَ سے کُفْرَانِ نِعْمَتِ الْقُرْآنْ ہے۔

(۵) کَفَرَ کا معنی ہے فَعَلَ فِعْلَ الْکَافِرِ أَیْ شَابَهَ الْکَافِرَ فِی الْفِعْلِ۔

(٦) بخاریؒ کے نزدیک کُفر کلی مشکک ہے جن حدیثوں میں معاصی پر کفر کا اطلاق ہوا ہے اس کفر سے مراد کفر دون کفر ہے۔ نہ کہ وہ کفر جو محبط اعمال ہوتا ہے (اعمال کو ضائع کرنے والا) جو ایمان کی ضد ہے۔

☆ یہ باتیں درس وتدریس کے مقام میں ہوتی ہیں جیسے ہم نے کردیں۔ وعظ وتبلیغ میں نہیں چلتیں۔ (ورنہ تبلیغ مؤثر نہیں ہوگی۔ واللہ اعلم)

بَابُ مَاجَاءَ فِي الْكَفَّارَةِ فِيُ ذَالِکَ

﴿ص۳۵﴾ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بُنُ حُجُرٍ ...... عَنِ ابُنِ عَبَّاسٍ ﷺ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ فِي الرَّجُلِ يَقَعُ عَلٰى اِمُرَأَتِهٖ وَهِيَ حَائِضٌ......قَالَ يَتَصَدَّقُ بِنِصُفِ دِيُنَارٍ:

اس حدیث کے بعد دوسری حدیث ذکر کی إِذَا کَانَ دَمًا أَحُمَرَ فَدِيُنَارٌ وَإِنُ کَانَ دَمًا أَصُفَرَ فَنِصُفُ دِيُنَارٍ۔ ابوداؤد ص۴۰، ج۱، بَابٌ فِيُ إِتُيَانِ الْحَائِضِ میں ہے عَنِ ابُنِ عَبَّاسٍ قَالَ إِذَا أَصَابَهَا فِيُ أَوَّلِ الدَّمِ فَدِيُنَارٌ وَإِذَا أَصَابَهَا فِيُ انُقِطَاعِ الدَّمِ فَنِصُفُ دِيُنَارٍ۔

وجه فرق: فرق کی وجہ شاید یہ ہے کہ اوّل دم میں جماع کرنے والا بڑا مجرم ہے کیونکہ طہر کا زمانہ قریب گذرا ہے۔اس لیے جرمانہ زیادہ ہے۔اور آخرِ دم میں جماع کرنے والا کچھ معذور ہے کیونکہ طہر کا زمانہ گذرے بہت وقت گذرا ہوا ہے اس لیے جرمانہ کم ہے۔

☆...... یا فرق کی وجہ یہ ہے کہ اوّل دم میں جماع کرنے سے ضرر زیادہ ہے۔اور آخر دم میں جماع کرنے سے ضرر قلیل ہے۔

☆...... کفارہ کی یہ حدیثیں ایسی نہیں ہیں جن سے کفارہ کا وجوب ثابت ہو سکے کیونکہ ان کی سند میں بھی خدشہ ہے وہ یہ کہ رفع ووقف میں اختلاف ہو رہا ہے۔دوسرا یہ کہ راوی کے سکوت وعدم سکوت کا مسئلہ چلا ہوا ہے۔اسی طرح متن میں بھی خدشہ ہے وہ یہ کہ کہیں متن نِصُفُ الدِّيُنَار بالتعیین ہے کہیں متن خُمُسُ دِيُنَارٍ ہے اور کہیں دِيُنَارٌ أَوُ نِصُفُ دِيُنَارٍ ہے۔ پھر او کے بارے میں شک ہے کہ للشک ہو یا للتنویع ہو۔پس مخلص اس کا یہی ہے کہ وجوب کفارہ کا قول نہ کیا جائے۔ وَلٰكِنُ يَتَصَدَّقُ لِأَنَّ الصَّدَقَةَ تُدُفِعُ غَضَبَ الرَّبِّ. کیونکہ ہر نشہ وقتی ہے جلد ختم ہو جاتا ہے لیکن سرخ اور سبز نوٹوں کا نشہ بہت ہوتا ہے ختم ہی نہیں ہوتا۔اس لیے صدقہ کا حکم ہے۔

حیض میں جماع پر کفارے کے وجوب میں اختلاف:۔

مصنفؒ اس میں اختلاف نقل کر رہے ہیں کہ بعض علماء کفارہ کے قائل ہیں اور بعض قائل نہیں۔تو حقیقت یہ ہے کہ یہ اختلاف تعبیر کا اختلاف ہے حقیقی اختلاف نہیں ہے۔ مَنُ قَالَ بِالْكَفَّارَةِ قَالَ اِسُتِحُبَابًا وَمَنُ لَّمُ يَقُلُ بِالْكَفَّارَةِ لَمُ يَقُلُ وُجُوُبًا۔ یا نزاع لفظی اس طرح ہے کہ مَنُ قَالَ بِالْكَفَّارَةِ قَالَ اِسُتِحُبَابًا وَمَنُ لَّمُ يَقُلُ بِالْكَفَّارَةِ لَمُ يَقُلُ وُجُوُبًا۔ بلکہ توبہ کرے۔مصنفؒ کو جیسے علماء کے اقوال ملے اس نے اسی طرح ان کو نقل کر دیا۔جس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے۔حالانکہ کفارہ کسی کے نزدیک واجب نہیں ہے۔اور نزاع لفظی ہے۔

بَابُ مَاجَاءَ فِيُ غَسُلِ دَمِ الْحَيُضِ مِنَ الثَّوُبِ

﴿ص۳۵﴾ حَدَّثَنَا ابُنُ أَبِيُ عُمَرَ .... عَنُ أَسُمَاءَ بِنُتِ أَبِيُ بَكُرٍ رضي الله عنها: أَنَّ

اِمْرَأَةٌ سَأَلَتِ النَّبِيَّ ﷺ عَنِ الثَّوْبِ يُصِيْبُهُ الدَّمُ مِنَ الْحَيْضَةِ. فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ حُتِّيْهِ ثُمَّ اقْرُصِيْهِ بِالْمَاءِ ثُمَّ رُشِّيْهِ وَصَلِّيْ فِيْهِ:

سائلہ کے خیال میں یہ بات آئی کہ جس طرح منی کپڑے کو لگ جائے اس میں شریعت کی طرف سے تخفیف ہے۔ کہ اگر منی یابس ہو تو فرک کرنے سے طہارت حاصل ہو جاتی ہے شاید اسی قسم کی تخفیف دمِ حیض کے بارے میں بھی ہو۔ اس لیے رسول اللہ ﷺ سے اس کے بارے میں استفسار کیا۔ تو رسول اللہ ﷺ نے سائلہ کے اس وہم کو دفع کیا کہ منی پر دمِ حیض کو قیاس نہیں کرنا بلکہ دمِ حیض میں (جو کپڑے کو لگ جائے) تخفیف کی بجائے تشدید ہے۔ حُتِّيْهِ (اِنْ كَانَ يَابِسًا) ثُمَّ اقْرُصِيْهِ بِالْمَاءِ۔ کہ اس پر پانی ڈال کر اس کو ملنے میں مبالغہ کرو۔ ثُمَّ رُشِّيْهِ (یعنی) پھر اس کا غسل کر ڈالو تا کہ اس کا ازالہ بالکلیہ ہو جائے۔

الحاصل: مرادِ حدیث ''دمِ حیض کا منی پر قیاس کرنے کو'' دفع کرنا ہے۔

اشکال: نجس ہونے میں تو دونوں (دم و منی) برابر ہیں پھر ایک کو دوسرے پر قیاس کرنے کو کیوں دفع کر دیا گیا ہے؟

جواب: یہ ہے کہ نجاست، نجاست میں فرق ہوتا ہے۔ کوئی نجاست غیر شدیدہ ہوتی ہے اور کوئی شدیدہ ہوتی ہے۔ دمِ حیض نجاست شدیدہ ہے۔ اور منی نجاست غیر شدیدہ ہے۔ اس فرق کا علم اس سے ہوتا ہے کہ دمِ حیض وجوبِ صلوٰۃ کیلئے مانع ہے۔ بخلاف منی کے کہ وہ وجوب کے مخالف نہیں ہے۔ اس لیے دمِ حیض کو منی پر قیاس کرنا صحیح نہ ہوا۔

دمِ حیض والے کپڑے میں عورت کیلئے جوازِ صلوٰۃ و عدمِ جواز میں ائمہ کا اختلاف:

اگر دمِ حیض عورت کے کپڑوں کو لگا ہوا ہو اور وہ نماز پڑھ لے تو اس کی یہ نماز جائز ہوگی یا نہیں؟ اس میں مصنفؒ نے اربعہ مذاہب ذکر کیے ہیں۔ استنجاء بالاحجار جس میں نجاست بالکلیہ زائل نہیں ہوتی اسی طرح رشاش البول کا معاف ہونا اسی طرح نجاست و گندگی کی مکھی کا قضائے حاجت کرنے والے کے کپڑوں پر بیٹھ جانا اور لگ جانا اور اس کا مانع صلوٰۃ نہ ہونا۔ اور مچھر کا کاٹنا اور اس کا خون کپڑوں کو لگ جانا اور صحتِ صلوٰۃ کیلئے مانع نہ ہونا۔ یہ تمام وہ امور ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ دمِ حیض کپڑوں کو لگا ہوا ہو اور نماز پڑھ لی جائے تو نماز ہو جائے گی۔ کیونکہ اس کے لیے کپڑوں کو دمِ حیض سے بچانا مشکل ہوتا ہے۔ جبکہ حدیث الباب حُتِّيْهِ ثُمَّ اقْرُصِيْهِ بِالْمَاءِ ثُمَّ رُشِّيْهِ وَصَلِّيْ فِيْهِ کے الفاظ سے عدمِ جواز معلوم ہوتا ہے۔ (یہ مشکل پیدا ہوگئی جس کی وجہ سے علماء کا اختلاف ہو گیا)

(۱) **ابوحنیفہؒ، ثوریؒ، ابن المبارکؒ ومالکؒ:** کے نزدیک اگر قدرِ درہم یا اس سے اقل ہو تو معاف ہے اور اگر اس سے زائد ہو تو معاف نہیں ہے۔

(۲) **حضرت سعید بن جبیرؒ، حضرت قتادہؒ، حضرت حمادؒ، امام اوزاعیؒ، امام نخعیؒ:** کے نزدیک قدرِ درہم بھی معاف نہیں بلکہ اقل معاف ہے۔

(۳)**امام احمدؒ و اسحاقؒ** کے نزدیک قدر درہم سے زائد بھی معاف ہے۔
(۴)**امام شافعیؒ** کا قول جدید یہ ہے کہ قدر درہم سے اقل بھی معاف نہیں۔ اس بارے میں انہوں نے تشدید کی ہے۔ لیکن شوافع کے نزدیک شافعی کا قول قدیم مفتی بہ ہے جو احناف کے موافق ہے۔

قدر درہم کے معاف ہونے کے دلائل:

(۱) تخریج زیلعی میں احادیث مذکور ہیں جن میں قدر درہم کے معاف ہونے کی تصریح ہے مگر وہ تمام احادیث صحت و اتصال میں ایسی قوی نہیں کہ وہ حجت بن سکیں۔
(۲) استنجاء بالاحجار کے محل سے بھی قدر درہم کے معاف ہونے کا استفادہ کیا جاتا ہے۔ یہ **دلالت النص** کے باب کے قبیل سے ہے۔
(۳) ابن ابی شیبہؒ نے ائمہ کے قدر درہم کے معاف ہونے کے کافی اقوال نقل کیے ہیں۔
(۴) بخاری جلد اول، بَابٌ هَلْ تُصَلِّي الْمَرْأَةُ فِيْ ثَوْبٍ حَاضَتْ فِيْهِ، ص ۴۵ پر حضرت عائشہؓ کی ایک حدیث ہے جس میں مذکور ہے کہ ازواجِ مطہرات میں سے ایک کی ایک ہی قمیض تھی حیض کا زمانہ بھی اسی میں گذارتی تھی، اور جب اس کو دم لگ جاتا تو اس کو ریق کے ذریعے دھولیتی۔ ظاہر ہے کہ وہ ایسا حضور ﷺ کے امر سے کرتی ہوں گی۔ اس سے بھی قدر درہم کے معاف ہونے کا استفادہ ہوتا ہے۔

الحاصل: احناف کے ہاں شدت نہیں ہے اگرچہ شوافع کے قول جدید میں تشدید ہے۔
اس لیے کچھ نہ کچھ نجاست معاف ہونی چاہیے کما یقال من جانب الاحناف وغیرھم۔ واللہ اعلم بعلم القوی۔

بَابُ مَاجَاءَ فِيْ كَمْ تَمْكُثُ النُّفَسَاءُ

تعریف نفاس: هُوَ دَمٌ يَنْفُضُهُ رَحْمُ امْرَأَةٍ قَدْ وَلَدَتْ وَلَداً.
عند الجمهور والاحناف: اس کی اقل مدت کی کوئی حد نہیں اور اکثر مدت اربعون یوماً ہے۔
امام شافعیؒ و مالکؒ کے ہاں ستون یوماً ہے۔
دلیل احناف: أُمّ سَلَمَةَ کی حدیث الباب قَالَتْ كَانَتِ النُّفَسَاءُ تَجْلِسُ عَلٰى عَهْدِ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ أَرْبَعِيْنَ يَوْمًا۔ اگر غور کیا جائے تو یہ حدیث اغلب (احوال) پر دال ہے زیادت علی الاربعین کی نفی کرنے میں صریح نہیں ہے۔
(اس لیے اثبات مدعیٰ میں یہ حدیث تام نہیں ہے) البتہ ابن ماجہ ص ۴۷ پر بَابُ النُّفَسَاءِ كَمْ تَجْلِسُ میں حضرت انسؓ کی جو حدیث ہے وہ اربعون یوماً کی تصریح میں تقریباً نص ہے۔ جس کے الفاظ یوں ہیں قَالَ كَانَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ وَقَّتَ لِلنُّفَسَاءِ أَرْبَعِيْنَ يَوْمًا إِلَّا أَنْ تَرَى الطُّهْرَ قَبْلَ ذَالِكَ۔ واللہ اعلم۔

بَابُ مَاجَاءَ فِي الرَّجُلِ يَطُوفُ عَلٰي نِسَائِهِ بغُسْلٍ وَاحِدٍ

﴿ص ۳۶﴾ حَدَّثَنَا بُنْدَارٌ .... عَنْ أَنَسٍ ﷺ أَنَّ رَسُولَ اللّٰهِ ﷺ كَانَ يَطُوفُ عَلٰى نِسَائِهِ فِيْ غُسْلٍ وَاحِدٍ:

یعنی حضور ﷺ متعدد جماعات کے بعد غسل فرمالیتے تھے پھراس میں دو(۲)احتمال ہیں (۱) ایک احتمال یہ ہے کہ جماعات کے دوران غسل تو نہ کرتے ہوں لیکن وضواوراستنجا کر لیتے ہوں۔فقہاء نے اس صورت کو مستحسن کہا ہے۔(۲) دوسرا یہ بھی احتمال ہے کہ غسل کی طرح وضو،استنجا بھی نہ کرتے ہوں بیاناً للجواز۔پھر یہ واقعہ کبھی کبھار کا ہے۔پس اب اس کا ایک دوسرے واقعہ سے تعارض نہیں ہوگا(جو ابوداؤد کے بَابُ الْوُضُوْءِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يَّعُوْدَ میں صفحہ ۳۳ پر ابورافع ﷺ سے مروی ہے) جس میں آتا ہے عَنْ أَبِيْ رَافِعٍ ﷺ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ طَافَ ذَاتَ يَوْمٍ عَلٰى نِسَآئِهٖ يَغْتَسِلُ عِنْدَ هٰذِهٖ وَعِنْدَ هٰذِهٖ الخ ۔اس لیے کہ یہ واقعات مختلف اوقات سے متعلق ہیں اور یہ تمام صور جائز ہیں۔دین میں بہت توسع ہے کوئی تنگی نہیں ہے۔

پھر بعض نے یہ کہا کہ اگر امرأۃ واحدۃ سے متعدد جماعات ہوں پھر تو بعد میں غسل کر لینا جائز ہے اور اگر متعدد نسآء کے ساتھ متعدد جماع ہوں تو پھر يَغْتَسِلُ عِنْدَ هٰذِهٖ وَ عِنْدَهٰذِهٖ کا امر ہے۔مگر یہ بات ضعیف ہے اس لیے کہ حدیث الباب سے یہ تفصیل اور وضاحت معلوم نہیں ہوتی بلکہ اطلاق ہے۔

اشکال: ہوتا ہے کہ عدل بَيْنَ الزَّوْجَاتِ فِي الْبَيْتُوْتَةِ وَالْكِسْوَةِ وَالطَّعَامِ واجب ہے۔میلان و جماع میں عدل واجب نہیں۔اور ادنی النوبة، لیلۃ ہے پھر یہ طواف علی نسآئہ والا واقعہ کیسے پیش آ گیا۔اس سے تو بظاہر صاحبۃ نو بہ کی حق تلفی معلوم ہوتی ہے؟ یہ تو شان نبوت کے منافی معلوم ہوتی ہے؟ اس کے کئی جواب ہیں۔

الجواب الاول: بعض علماء کی رائے یہ ہے کہ عدل بین الزوجات امت پر واجب ہے آپ ﷺ پر واجب نہیں تھا مگر پھر بھی آپ ﷺ اس کی پابندی فرماتے تھے عادتِ شریفہ تھی کہ بعض مستحبات کے ساتھ بھی معاملہ واجبات کا سا فرماتے تھے۔اس کی تائید قرآن کی اس آیت سے ہوتی ہے تُرْجِيْ مَنْ تَشَاءُ مِنْهُنَّ وَتُؤْوِيْ إِلَيْكَ یہ تخییر وجوب کے منافی ہے۔

بعض علماء کے نزدیک آپ ﷺ پر وجوب تھا۔اور اس آیت کا تعلق تخییر نکاح سے ہے۔تو اس رائے کے مطابق جوابات یہ ہیں۔

(۱) کہ یہ واقعہ صاحبہ نوبہ کی رضا سے ہوا۔

(۲) یہ واقعہ نوبات کے اختتام پر ہوا۔

(۳) یہ واقعہ حجۃ الوداع کے موقع پر قبیل الاحرام ہوا۔

(۴) ابن عربی شارح ترمذی لکھتے ہیں کہ اللہ نے جہاں حضور ﷺ کو کچھ اور خصوصیات عطا فرمائی ہیں ان میں ایک خصوصیت یہ بھی تھی کہ رات ودن میں ایک ساعت ایسی عطا فرمائی کہ جس کے ساتھ کسی کا حق متعلق نہیں تھا ممکن ہے کہ یہ واقعہ اسی ساعت

میں ہوا ہو۔

اشکال آخر: وہ یہ کہ طواف عَلٰی نِسَآئِہٖ بِغُسْلٍ وَاحِدٍ کا قصہ بظاہر مستبعد سا معلوم ہوتا ہے۔ (اتنی طاقت کیسے حاصل ہوگئی؟)

جواب: بخاری کے بَابُ تَفْرِیْقِ الْغُسْلِ وَ الْوُضُوْءِ الخ ص ۴۱، ج ۱، میں ہے عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِکٍ ﷺ قَالَ کَانَ النَّبِیُّ ﷺ یَدُوْرُ عَلٰی نِسَائِہٖ فِی السَّاعَةِ الْوَاحِدَةِ مِنَ اللَّیْلِ وَ النَّھَارِ وَھُنَّ إِحْدٰی عَشَرَةَ تو حضرت انس ﷺ کے تلمیذ نے حضرت انس ﷺ سے کہا أَوَکَانَ یُطِیْقُهٗ **جواباً** حضرت انس ﷺ نے فرمایا کُنَّا نَتَحَدَّثُ أَنَّهٗ أُعْطِیَ قُوَّةَ ثَلٰثِیْنَ (وفی حاشیۃ نمبر ۴ من البخاری ص ۴۱ وَفِی الصَّحِیْحِ الْإِسْمَاعِیْلِیِّ قُوَّةَ أَرْبَعِیْنَ . وَفِی الْحِلْیَةِ أَنَّهٗ أُعْطِیَ قُوَّةَ أَرْبَعِیْنَ . کُلُّ رَجُلٍ مِنْ رِجَالِ أَھْلِ الْجَنَّةِ وَ فِی التِّرْمِذِیِّ وَصَحَّحَهٗ أَنَّ قُوَّةَ رَجُلٍ مِنْ أَھْلِ الْجَنَّةِ کَمِائَةِ رَجُلٍ . وَقَدْ قِیْلَ مَنْ کَانَ اتَّقَی اللّٰہَ فَشَھْوَتُهٗ أَشَدُّ (مرتب)

اور حلیۃ الاولیاء کی روایت میں ہے کہ ایک جنتی رجل کی قوت مِائَةُ رَجُلٍ مِّنْ اَھْلِ الدُّنْیَا کی قوت کے برابر ہوتی ہے۔ تو اس طرح حضور ﷺ کی قوت اربعة الآف (چار ہزار) رجل من اهل الدنیا کی ہوگی۔ فانتفی الاستبعاد اور یہ اعطاءِ قوت منصبِ نبوت کے خلاف نہیں ہے۔

اشکال آخر: ایک مشہور اعتراض ہے جو ملحد و بے دین لوگ وقتاً فوقتاً کرتے رہتے ہیں کہ مسلمانوں کا نبی ﷺ شہوت پرست تھا۔ عورتوں کا بڑا دلدادہ تھا۔ کذا و کذا؟ اور کبھی کبھار اس قسم کے واقعات (جیسے کَانَ یَطُوْفُ عَلٰی نِسَائِہٖ بِغُسْلٍ وَاحِدٍ) کو یہ لوگ اپنی تائید میں پیش کرتے ہیں؟

جواب: یہ ہے کہ یہ الزام حضور ﷺ کی حیاتِ طیبہ پر منطبق نہیں ہوتا۔ آپ ﷺ کی حیات طیبہ کے چند نقوش یہ ہیں (۱) کہ پچیس سال کی عمر تک آپ ﷺ نے کوئی نکاح نہیں کیا۔ جبکہ شباب عروج پر تھا۔ اور نکاح سے پہلے کسی قسم کی کوئی منافی عفت بے احتیاطی آپ ﷺ سے سرزد ہونے کا دنیا کوئی ایک واقعہ بھی پیش نہیں کر سکتی (نہ کوئی قوی نہ کوئی ضعیف)

(۲): پچیس (۲۵) سال کی عمر کے بعد آپ ﷺ نے حضرت خدیجہؓ کے ساتھ (جنکی عمر اسوقت چالیس سال کی تھی اور جو پہلے کئی خاوندوں سے بیوہ ہو چکی تھیں) نکاح کیا اور پچیس (۲۵) سال کی زندگی خدیجہؓ کے ساتھ گذاری اور وہ آپ ﷺ سے صاحبۃ الاولاد ہوئیں۔ انکی وفات کے بعد حضرت سوداءؓ سے نکاح کیا۔ تو (۵۴ھ، ۵۵ھ) میں تعدد ازواج چلا ہے۔ ۵۵ھ میں حضرت عائشہؓ سے نکاح ہوا ہے۔ کیا یہ کوئی شہوت پرست کر سکتا ہے۔ اور آپ ﷺ نے جو دوسری بیویوں سے نکاح کیا ان میں سے بھی سب سوائے حضرت عائشہؓ کے پہلے خاوندوں سے بیوہ ہو چکی تھیں۔

(۳) پھر شہوت وقوت کا تقاضہ تو تب پورا ہوتا کہ آپ ﷺ کی بیویاں نو کی بجائے سولہ ہزار ہوتیں اس لیے کہ ایک رجل من اهل الدنیا کیلئے چار بیویوں سے نکاح جائز ہے اور آپ ﷺ میں چار ہزار انسانوں کی قوت تھی، جیسا کہ پہلے تفصیل گذر چکی ہے۔ لیکن اس کے باوجود نو بیویوں پر اکتفاء کرنا یہ شہوت پرستی نہیں بلکہ کسر شہوت ہے۔

(۴) بائبل میں لکھا ہوا ہے کہ حضرت سلیمان علیہ السلام کی تین سو بیویاں تھیں اور سات سو (۷۰۰) سراری تھیں۔ سراری سریۃ کی جمع ہے۔ اس لونڈی کو کہتے ہیں جس کو مولیٰ افتراش کیلئے حاصل کر لیتا ہے۔ مجموعہ ایک ہزار ہو گیا۔ پھر معترضین شہوت پرستی کا الزام واعتراض ان پر کیوں نہیں کرتے، نو (۹) بیویوں والے نبی پر کیوں کرتے ہیں۔

الحاصل: افتراشات کے تعدد سے آپ ﷺ کی ذات اور دوسرے انبیاء علیہم السلام پر شہوت پرستی کا الزام بے بنیاد وغلط ہے اس لیے کہ ان کی زندگیوں پر یہ منطبق ہی نہیں ہے۔

وجوہِ صحیحہ لتعدد ازدواج:

(۱) تعددِ ازدواج پر اس لیے عمل فرمایا تاکہ نساءِ امت کو مسائل شرعیہ کی تبلیغ ہو کیونکہ بعض مسائل ایسے حساس ہوتے ہیں کہ ان کو اپنی بیویوں کی وساطت سے تو تبلیغ کیا جا سکتا ہے بلا وساطت ان کو بیان نہیں کیا جا سکتا۔

☆ حضرت عائشہؓ سے حضور ﷺ کو اسی لیے محبت زیادہ تھی کہ ان کے ذریعے یہ مقصد زیادہ سے زیادہ پورا ہوا۔ (حظِ نفس نہیں تھا) آپ ﷺ نے فرمایا (خُذُوْا ثُلُثَیْ دِیْنِکُمْ عَنْ هٰذِهِ الْحُمَیْرَةِ ؓ)

(۲) تعددِ ازدواج کی وجہ یہ بھی تھی کہ اس طریق سے مختلف قبائل سے تعلقات ہو جائیں گے اور وہ دین کی تبلیغ کرنے میں معاون ومددگار ثابت ہوں گے۔ اور انکی طرف سے مخالفت وسرکشی کم ہو جائے گی۔

(۳) اس عمل سے حسنِ معاشرہ کی امت کو تعلیم دینا ہے اس لیے کہ تعدد واختلاف کی صورت میں حسن معاشرہ بڑا مشکل امر ہے۔ ایک بیوی کے ساتھ حسن معاشرہ کوئی اتنا بڑا کمال نہیں ہے۔ وھکذا

بعض روایات میں ہے کہ آپ ﷺ کی زوجات تسعۃ تھیں۔ بعض میں احدی عشرۃ کا ذکر ہے۔ دونوں میں تطبیق ظاہر ہے کہ دو سرائی تھیں۔ (۱) ماریہؓ (۲) ریحانہؓ اگر ان کو ملا لیا جائے تو احدی عشرۃ اور اگر ان کو نہ ملایا جائے تو تسعۃ تھیں۔ فلا تعارض۔

بَابُ مَاجَاءَ إِذَا أَرَادَ أَنْ يَّعُوْدَ تَوَضَّأَ

﴿ص ۳۶﴾ حَدَّثَنَا هَنَّادٌ .... عَنْ أَبِیْ سَعِيْدِ نِ الْخُدْرِیِّ ؓ عَنِ النَّبِیِّ ﷺ قَالَ إِذَا أَتٰی أَحَدُكُمْ أَهْلَهٗ ثُمَّ أَرَادَ أَنْ يَّعُوْدَ فَلْيَتَوَضَّأْ بَيْنَهُمَا وُضُوْءًا:

بعض نے کہا کہ اس وضو سے وضوءِ لغوی (استنجاء وغیرہ) مراد ہے لیکن صحیح ابن خزیمۃ کی روایت سے فَلْيَتَوَضَّأْ وُضُوْءَهٗ لِلصَّلٰوةِ معلوم ہوتا ہے کہ وضوءِ شرعی (نماز والا وضو) مراد ہے۔

پھر **اھل ظاھر** کے نزدیک یہ امر وجوب پر محمول ہے لیکن عند الجمھور استحباب پر محمول ہے اس کی تائید ابن خزیمہ کی روایت فَإِنَّهٗ أَطْهَرُ وَأَنْسَبُ سے ہوتی ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ إِذَا أُقِيمَتِ الصَّلٰوةُ وَوَجَدَ أَحَدُكُمُ الْخَلَاءَ فَلْيَبْدَأْ بِالْخَلَاءِ

﴿ص۳٦﴾ حَدَّثَنَا هَنَّادٌ .... عَنْ عَبْدِاللّٰهِ بْنِ الْأَرْقَمِ ؓ: إِذَا أُقِيمَتِ الصَّلٰوةُ وَوَجَدَ أَحَدُكُمُ الْخَلَاءَ فَلْيَبْدَأْ بِالْخَلَاءِ:

اگر مغلوبیت کی حالت پیدا ہو جائے اور اثناءِ صلوٰۃ ہو تو صلوٰۃ کو ترک کر دے۔ اور اگر ابتدائے صلوٰۃ ہو تو پھر بھی جماعت کو چھوڑ کر چلا جائے اور اگر صرف وہمہ ہو مغلوبیت پیدا نہ ہو تو پھر نماز اور جماعت نہ چھوڑے۔

حاصل یہ ہے کہ مغلوبیت کی حالت میں (چاہے اثناءِ صلوٰۃ ہو یا ابتداءِ صلوٰۃ) نماز کو جاری رکھنا بوجوہ منع ہے۔ (۱) شغل۔ کہ دل نماز میں نہیں لگے گا۔ (۲) ایسی حالت میں نجاست اپنے محل سے چل چکی ہوتی ہے گو اس کا ظہور نہیں ہوتا۔ (۳) جب نجاست نکلنا چاہتی ہے اور اس نے اس کو روکا ہوا ہے تو اس کی حالت حاملِ نجاست کی سی ہو جاتی ہے اور ایسی حالت میں نماز درست نہیں ہو گی۔ (بخلاف عدمِ مغلوبیت کی حالت کے کہ یہ وجوہِ منع وہاں نہیں ہوتیں)

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْوُضُوْءِ مِنَ الْمَوْطِيءِ

﴿ص۳٦﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ .... عَنْ أُمِّ وَلَدٍ لِعَبْدِ الرَّحْمٰنِ بْنِ عَوْفٍ ؓ: وَأَمْشِيْ فِي الْمَكَانِ الْقَذِرِ فَقَالَتْ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ يُطَهِّرُهُ مَا بَعْدَهُ:

اشکال: اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ نجاست رطبہ یا یابسہ کپڑے کو لگ جائے اور اس کا مکانِ طاہر پر جر (رگڑنا و گھسیٹنا) ہو جائے تو اس سے طاہر ہو جاتا ہے حالانکہ یہ کسی کا بھی مذہب نہیں۔ کوئی امام بھی اس کا قائل نہیں؟۔ یہ حدیث بظاہر اجماع کے خلاف ہے۔ (اسلیے کہ اجماع ہوا ہے کہ اگر کسی نجس کپڑے کا جر (گھسیٹنا ور گڑنا) کر دیا تو کپڑا پاک نہیں ہوتا)

جواب: اس لیے جمہور نے اس کو نجاست یابسہ پر محمول کیا ہے اور حضور ﷺ کا يُطَهِّرُهُ مَا بَعْدَهُ فرمانا یہ سائلہ کی تسکین قلب کیلئے تھا نہ یہ کہ شریعت میں یہ کوئی طریق تطہیر ہے۔ یہ ایسے ہی ہے جیسے ایک موقع پر صحابہ ؓ نے عرض کیا کہ لوگ ہمارے پاس ذبح شدہ گوشت لاتے ہیں وہ نئے نئے مسلمان ہوئے ہوتے ہیں ہمیں یقین نہیں ہوتا کہ انہوں نے بسم اللہ کہہ کر ذبح کیا ہے۔ تو حضور ﷺ نے فرمایا کہ سَمُّوْا أَنْتُمْ عَلَيْهَا وَكُلُوْهَا۔

تو جیسے یہ تسکیناً للقلب ولدفع الوساوس تھا اسی طرح يُطَهِّرُهُ مَا بَعْدَهُ کو سمجھنا چاہیے۔

اشکال: اس حدیث کی عنوان کے ساتھ مطابقت نہیں کیونکہ عنوان تو وضوء من الموطی کا ہے پاؤں کا نجاست کو روندنا اور یہاں حدیث ثوب والی لیکر آئے تو مطابقت کیسے ہوئی۔

جواب: یہ ہے کہ عنوان میں وضو سے مراد وضوءِ لغوی "غسل" مراد ہے اور رجل مقیس ہے ثوب پر۔ جب حدیث الباب کا ورود ثوب کے بارے میں ہے اور وہ رگڑنے سے پاک ہو جاتا ہے اس میں غسل کی ضرورت نہیں۔ اگر انسان اپنے رجل سے

کوئی نجاست روند دیتا ہے تو وہ بھی کسی پاک جگہ پر گزرنے سے پاک ہو جائے گا۔

بلکہ حدیث کا عنوان کے ساتھ انطباق اور عنوان کا واقعہ حدیث الباب سے استفادہ دلالۃ النص کے طور پر ہے۔ کیونکہ ثوب میں تخلخل ہوتا ہے نجاست یابسہ کے اجزاء اس میں گھس جاتے ہیں بخلاف رجل کے کہ اس میں تخلخل نہیں ہوتا پس جب ثوب میں غسل نہیں ہے تو رجل میں بھی بالطریق الاولی غسل نہیں ہوگا۔

اشکال: یہ ہے کہ أبُوْدَاوٗدْ بَابٌ فِي الْأَذٰى يُصِيْبُ الذَّيْلَ میں ص ۶۱ پر حدیث ہے عَنْ اِمْرَأَةٍ مِنْ بَنِيْ عَبْدِالْأَشْهَلِ قَالَتْ قُلْتُ يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ! إِنَّ لَنَا طَرِيْقًا إِلَى الْمَسْجِدِ مُنْتِنَةً فَكَيْفَ نَفْعَلُ إِذَا مُطِرْنَا قَالَ أَلَيْسَ بَعْدَهَا طَرِيْقٌ هِيَ أَطْيَبُ مِنْهَا قَالَتْ قُلْتُ بَلٰى قَالَ فَهٰذِهٖ بِهٰذِهٖ ۔یعنی مشی علی الطریق الثانی سے وہ نجاست زائل ہو جائے گی جس کا مشی علی الطریق الاوّل سے تلبس ہوا ہے۔ دیکھیے اس حدیث میں رطبہ کی تصریح ہے۔ فاین العمل علی النجاسة اليابسة؟

اسی مشکل کے پیش نظر شاہ ولی اللہؒ فرماتے ہیں کہ نجاست رطبہ ہو یا یابسہ، ثوب ہو یا رجل ہو یا خف ہو یہ تمام رگڑنے سے پاک ہو جاتے ہیں۔ بعض مالکیہ نے فرمایا کہ عموم بلوی کی بنا پر تلبس بطین الشارع معاف ہے۔ مگر ہم کہتے ہیں کہ شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ کا اور بعض مالکیہ کے یہ دونوں قول بعید ہیں (قابل تسلیم نہیں ہیں) لہٰذا اشکال برقرار رہا۔

جواب حدیث ابی داؤد: یہ ہے کہ سائلہ کے سوال کا منشاء معلوم کرنا چاہیے اور عام حالت پر نظر رکھنی چاہیے۔ دیہاتوں میں راستے درمیان سے گہرے ہوتے ہیں۔ اور انکی طرفیں اونچی ہوتی ہیں ان پر نجاسات پڑی رہتی ہیں۔ جب بارش ہوتی ہے تو وہاں نجاسات راستے کے درمیان میں آجاتی ہیں۔ جب خشک ہوتی ہیں تو پھر لوگ وہاں سے گذرتے ہیں اور لوگوں کے گذرنے کی وجہ سے وہ نجاسات ٹوٹ پھوٹ جاتی ہیں۔ اگرچہ وہاں سے گذرنے والا ہر انسان احتیاط سے گذرتا ہے۔ اپنے کپڑوں کو بچاتا ہے پھر بھی بعض دفعہ کچھ نہ کچھ لگنے کا وہم پیدا ہو جاتا ہے۔ تو ایسی صورت میں کیا کیا جائے فقال هٰذه بهٰذه۔ تو اس طرح یہ حدیث بھی نجاست یابسہ پر محمول ہوگئی حدیث کا یہ مطلب نہیں ہے کہ رطبہ نجاسات کے اندر سے گذرا جا رہا ہے۔ کوئی جانور بھی ایسا نہیں کرتا وہ بھی اپنے آپ کو رطبہ نجاسات سے بچا بچا کر چلتا ہے۔ ایک نمازی انسان سے ایسی توقع کیسے کی جاسکتی ہے کہ وہ رطبہ نجاست میں گذر جائے اور پرواہ نہ کرے۔

بَابُ مَاجَاءَ فِي التَّيَمُّمِ

ضربات تیمم اور مسح یدین میں اختلاف:

ضربات تیمم اور مسح یدین میں اختلاف ہے کہ تیمم ضربة واحدة ہے یا ضربتین ہے؟ اسی طرح مسح یدین الی المرفقین ہے یا الی الکفین۔

امام مالکؒ، شافعیؒ و ابوحنیفہؒ کے نزدیک: تیمم ضربتین ہے اور مسح الی المرفقین ہے۔

امام احمدؒ، اسحاقؒ، ترمذیؒ و بخاریؒ کے نزدیک: تیمم ضربۃ واحدۃ ہےاور مسح الی الکفین ہے دوقول ہوگئے۔

دلائل المذهب الثانی ومؤیداتهم:

دلیل (۱): حدیث الباب حدیث عمار ہے۔ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ أَمَرَهُ بِالتَّيَمُّمِ لِلْوَجْهِ وَالْكَفَّيْنِ (بعض اہل علم کا جرح کرنا مندرجہ ذیل ہے)

بعض اہل علم کی اس پر جرح:

حضرت عمارؓ کی یہ حدیث ضعیف ہے کیونکہ یہ حدیث "حضرت عمارؓ کی" ایک دوسری حدیث (جو ص ۳۸ پر وَقَدْ رُوِيَ عَنْ عَمَّارٍ أَنَّهُ قَالَ تَيَمَّمْنَا مَعَ النَّبِيِّ ﷺ إِلَى الْمَنَاكِبِ وَالْآبَاطِ کے الفاظ کے ساتھ مروی ہے) کے مخالف ہے۔

جواب جرح من المصنف: مصنف نے اسحاق بن ابراہیم سے اس کا یہ جواب نقل کیا ہے کہ یہ حدیث صحیح ہے کیونکہ حدیث یہی ہے۔ مناکب و آباط والی حدیث نہیں ہے بلکہ وہ صحابہؓ کا اپنا عمل ہے۔

اس پر دلیل: یہ ہے کہ عمارؓ فتویٰ بھی تیمم للوجه والکفین کا دیا کرتے تھے پس اس سے معلوم ہوا کہ حدیث یہی ہے، مناکب و آباط والی حدیث نہیں بلکہ عمل صحابہ ہے۔ لہٰذا حضرتِ عمارؓ کی یہ حدیثِ مذہب ثانی کی دلیل بن گئی۔

دلیل (۲): ترمذی ص ۳۸ پر ہے کہ ابن عباسؓ سے کسی نے سوال کیا کہ اللہ نے وضو میں الی المرفقین کا ذکر فرمایا مگر تیمم میں اس کا ذکر نہیں فرمایا۔ ہمیں تیمم میں کیا کرنا چاہیے؟ ابن عباسؓ نے جواباً فرمایا کہ تیمم میں مرفقین نہیں ہیں بلکہ کفین ہیں۔ اگر مرفقین ہوتیں تو اللہ اس کو ذکر فرماتے پس تیمم مقیس ہے قطع ید فی السرقة پر۔ اَلسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا الخ جیسے وہاں إِلَى الْكَفَّيْنِ ہے اسی طرح تیمم میں بھی إِلَى الْكَفَّيْنِ ہے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ تیمم میں مسح الی الکفین ہے۔ انتهی تقریر المصنف بمضمونہ۔

دلائل المذهب الاوّل:

دلیل (۱): تیمم وضو کا خلیفہ ہے اور وضو میں اللہ نے أعضاء اربعہ کو ذکر فرمایا۔ اور خلیفہ میں یعنی تیمم میں عضوین کو ذکر فرمایا ہے۔ پس اصل اور قاعدہ یہ ہے کہ جو ساقط ہوگئے وہ تو بالکل ساقط ہوگئے۔ اور جو خلیفہ میں رہ گئے ان کو بالکل رہنا چاہیے تا کہ خلافت کا معنی متحقق ہو۔ یعنی مسح الی المرفقین ہے۔

اشکال: مسح علی الخفین بھی تو غسل رجلین کا خلیفہ ہے وہاں بھی پھر یہی تقریر چلاؤ اور مسح الی الکعبین کے قائل ہو جاؤ؟

جواب: یہ ہے کہ مسح علی الخفین کا غسل رجلین کیلئے خلیفہ بننا مسلّم نہیں۔ اور اگر خلیفہ ہونا تسلیم بھی کر لیا جائے تو پھر نبی ﷺ کا اس میں قول و عمل صارف عن هذا الاصل ہے (اس اصل سے ہمیں قول و فعل نے ہٹا دیا ہے) اور اس قسم کا قول و فعل تیمم میں موجود نہیں۔ فبقی علی اصلہ المذکور۔

دلیل (۲): ابوداؤد ص ۵۳ پر حدیث ہے

حَتّٰی اِذَا کَادَ الرَّجُلُ اَنْ یَّتَوَارٰی فِی السِّکَّۃِ فَضَرَبَ بِیَدَیْہِ عَلَی الْحَائِطِ وَمَسَحَ بِھِمَا وَجْھَہٗ ثُمَّ ضَرَبَ بِھِمَا ضَرْبَۃً اُخْرٰی فَمَسَحَ ذِرَاعَیْہِ ثُمَّ رَدَّ عَلَی الرَّجُلِ السَّلَامَ الخ ۔ (مسح کف سے اوپر چلا گیا) یہ وہ حدیث ہے جس پر پہلے (بَابُ کَرَاھِیَۃِ رَدِّ السَّلَامِ) میں بمع اشکال وجواب کلام کر چکا ہوں۔

دلیل (۳): دارقطنی وبیہقی میں ابن عمرؓ وجابرؓ سے مرفوعاً وموقوفاً بھی روایت ہے۔ اَلتَّیَمُّمُ ضَرْبَتَانِ، ضَرْبَۃٌ لِلْوَجْہِ وَضَرْبَۃٌ لِلْیَدَیْنِ اِلَی الْمِرْفَقَیْنِ۔ اوراس حدیث کی تصحیح بھی کی گئی ہے۔

فریق اوّل کی طرف سے مصنف کے بیان کردہ دلائل کے جوابات:

حدیث عمارؓ کا جواب (۱): یہ ہے کہ حدیث حضرت عمارؓ میں شدید اضطراب ہے۔

(۱) کہیں اِلٰی نِصْفِ السَّاعِدِ کا ذکر ہے اور وَلَمْ یَبْلُغْ اِلَی الْمِرْفَقَیْنِ کا یہی مطلب ہے۔

(۲) کہیں اِلَی الْکَفَّیْنِ اَوْ اِلَی الْمِرْفَقَیْنِ کا ذکر ہے بالشک۔

(۳) کہیں اِلَی الْکَفَّیْنِ اَوِ الذِّرَاعَیْنِ کا ذکر ہے بالشک۔

(۴) کہیں اِلَی الْکَفَّیْنِ فقط کا ذکر ہے۔

(۵) کہیں آباط ومناکب کا ذکر ہے۔

(۶) پھر ایک اور اضطراب ہے بعض روایتوں میں ہے کہ حضور ﷺ نے حضرت عمارؓ کو تیمم کر کے دکھایا۔

(۷) اور بعض میں ہے کہ عمارؓ کو کہہ دیا اِنَّمَا کَانَ یَکْفِیْ اَنْ تَفْعَلَ ھٰکَذَا ۔ اتنے شدید اضطراب کے ہوتے ہوئے یہ حدیث اس مسئلے میں کیسے فیصلہ کن ہو سکتی ہے۔ پس اس سلسلے میں فیصلہ کن اوپر ذکر کی ہوئی کَادَ الرَّجُلُ اَنْ یَّتَوَارٰی فِی السِّکَّۃِ والی حدیث ہے کیونکہ اس میں کوئی اضطراب نہیں ہے۔

سوال: اس پر کوئی کہے کہ حضور ﷺ نے حضرت عمارؓ کو ایک صورت (کیفیت) بتلادی لیکن آگے نقل کرنے والے رواۃ نے اضطراب واختلاف پیدا کر دیا۔

جواب: یہ ہے کہ اس تقریر کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔ کیونکہ اضطراب تو بہر حال باقی رہے گا۔

حدیث عمارؓ کا جواب (۲): یہ ہے کہ کسی چیز کو کبھی تفصیل سے بیان کیا جاتا ہے اور کبھی اشارہ واجمال سے بیان کیا جاتا ہے۔ نبی ﷺ کا مقصد عمارؓ کو یہ فرمانے سے (اِنَّمَا کَانَ یَکْفِیْ اَنْ تَفْعَلَ ھٰکَذَا) سے تیمم کی ابتدائی تعلیم نہیں تھی بلکہ تیمم کی کیفیت معہودہ کی طرف اشارہ کرنا تھا اور انکے اس وہم کو دور کرنا تھا کہ شاید حدث اصغر وحدث اکبر کے تیمم کی کیفیت جدا جدا ہو۔ اسی لیے انہوں نے حدث اکبر میں تمرّغ (مٹی میں لوٹ پوٹ) پر عمل کیا۔ تو نبی ﷺ نے فرمایا نہیں حدث اکبر کے تیمم کی بھی وہی کیفیت ہے جو تم نے حدث اصغر کے تیمم کی جانی ہوئی ہے۔

قطع ید پر قیاس کرنے کا جواب: یہ ہے کہ یہ قیاس مع الفارق ہے کیونکہ قطع ید حدود وعقوبات سے ہے جن میں اقل مایمکن پر عمل کیا جاتا ہے اور تیمم باب تطہیر سے ہے جس میں ازید مایمکن پر عمل کیا جاتا ہے۔ جیسا کہ مسلم جلد

اول، بَابُ اِسۡتِحۡبَابِ اِطَالَةِ الۡغُرَّةِ وَالتَّحۡجِيۡلِ فِي الۡوُضُوۡءِ ص ۱۲۷ پر حضرت ابو ہریرہؓ سے ہے کہ انہوں نے وضو میں ہاتھوں کو بغلوں تک دھویا الخ۔

الحاصل: دونوں کے مبنٰی میں فرق ہے تو ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے بلکہ یہ قیاس مع الفارق ہے جو قابل توجہ نہیں۔

''بـــــــــــــاب''

یہ باب عنوان کے بغیر ہے اس موقع پر اس کا ذکر کرنا ایسے ہے جیسے فقہ کی کتابوں میں مسائل شتّٰی کا عنوان آتا ہے۔

﴿ص ۳۸﴾ **حَدَّثَنَا اَبُوۡ سَعِيۡدِ نِ الۡاَشَجّ .... عَنۡ عَلِيٍّ ؓ قَالَ كَانَ رَسُوۡلُ اللّٰهِ ﷺ يُقۡرِئُنَا الۡقُرۡآنَ عَلٰى كُلِّ حَالٍ مَالَمۡ يَكُنۡ جُنُبًا:**

اس سے معلوم ہوا کہ قرآن کا پڑھنا، پڑھانا حدث اصغر کی حالت میں جائز ہے اور حدث اکبر کی حالت میں منع ہے۔ حضور ﷺ کا اس پر عمل تھا۔

اشکال: دوسری حدیث میں ہے کہ يَذۡكُرُ اللّٰهَ عَلٰى كُلِّ اَحۡيَانِهٖ۔ اور قرآن میں بھی ذکر ہے جیسے آتا ہے صٓ وَالۡقُرۡآنِ ذِي الذِّكۡرِ۔ اِنۡ هُوَ اِلَّا ذِكۡرٌ لِّلۡعٰلَمِيۡنَ بظاہر اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ جنابت کی حالت میں بھی پڑھنا، پڑھانا ہوتا تھا جبکہ حدیث الباب میں اس کی نفی ہے۔ پس دونوں حدیثوں میں تعارض ہوا؟ اس کے کئی جواب ہیں۔

جواب(۱): اس حدیث میں ذکر سے مراد ذکرِ اسمہٖ تعالٰی ہے یہ ہر حال میں حتّٰی کہ جنابت کی حالت میں بھی ہوتا تھا۔ فلا تعارض (ذکر سے مراد قرآن کی تلاوت نہیں ہے)

جواب(۲): اس حدیث میں کل احیانہٖ سے احیانِ مناسبہ للذکر مراد ہیں تغوط، بول، براز، جماع کی حالتیں خارج ہو جائیں گی کیونکہ یہ غیر مناسبہ للذکر ہیں۔ لہٰذا اثبات احوال مناسبہ کا ہے۔ اور نفی احوال غیر مناسبہ کی ہے۔

جواب(۳) اس حدیث میں ذکر سے مراد ذکر قلبی ہے ذکر لسانی نہیں۔ اور ذکر قلبی اللہ کی طرف دھیان کرنا ہے۔ اسی کو صوفیا کی اصطلاح میں ''وصول'' کہتے ہیں یعنی انسان غیر اللہ کے مشاہدہ سے گذر جائے۔ فناء عن مشاهدة الغير۔ (غیر کا مشاہدہ نہ رہے) یہ وصول ہے۔

ابن عربی نے کہا ہے کہ مَنۡ شَهِدَ الۡخَلۡقَ لَا فِعۡلَ لَهُمۡ فَقَدۡ فَازَ وَمَنۡ شَهِدَ الۡخَلۡقَ لَاحَيَاةَ فَقَدۡ جَازَ وَمَنۡ شَهِدَ الۡخَلۡقَ عَيۡنَ الۡعَدَمِ فَقَدۡ وَصَلَ۔

(کسی نے تکلیف پہنچائی یہ نہ سمجھو کہ فلاں نے پہنچائی ہے بلکہ سمجھو کہ تکلیف اللہ کی طرف سے ہے یہ فقد فاز ہے)

اس پر آ کر سیر الی اللہ ختم ہو جاتی ہے اس کے بعد پھر سیر فی اللہ شروع ہوتی ہے۔ صوفیا یہی کہتے ہیں السفر، سفران، اور سیر فی اللہ غیر متناہی ہے۔ آگے بقاء کا مرحلہ شروع ہوتا ہے اور اس سے قبل قبل فنا ہے۔

الحاصل: حضور ﷺ کا دھیان ہر حال میں اللہ کی طرف ہوتا تھا حتی کہ حالت جنابت میں بھی۔ فلا اشکال۔

بَابُ مَاجَاءَ فِي الْبَوْلِ يُصِيبُ الْأَرْضَ

﴿ص ۳۸﴾ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عُمَرَ وَسَعِيْدُ بْنُ عَبْدِالرَّحْمٰنِ الْمَخْزُوْمِيّ ...... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ﷺ:

اَللّٰهُمَّ ارْحَمْنِيْ وَمُحَمَّدًا وَلَاتَرْحَمْ مَعَنَا أَحَدًا فَالْتَفَتَ إِلَيْهِ النَّبِيُّ ﷺ فَقَالَ لَقَدْ تَحَجَّرْتَ وَاسِعًا:

اس اعرابی نے اللہ کی رحمت کو دوسری حسی چیزوں پر قیاس کرلیا کہ جیسے دوسری چیزوں کو تقسیم ہونے سے حصص کم ہوجاتے ہیں شاید اسمیں بھی ایسے ہی ہو۔ فَقَالَ لَقَدْ تَحَجَّرْتَ وَاسِعًا الخ سے جناب ﷺ نے اسکی تردید فرمائی کہ اللہ کی رحمت کو دوسری تقسیم ہونے والی حسی چیزوں پر قیاس نہ کرو۔

أَهْرِيْقُوْا عَلَيْهِ سَجْلًا مِّنْ مَاءٍ أَوْ دَلْوًا مِّنْ مَاءٍ :

اگر ڈول پانی سے بھرا ہوا ہو تو ''سجل'' اور اگر بھرا ہوا نہ ہو تو ''دلو'' کہلاتا ہے۔

اگر ارض صلبہ (سخت) اور مرتفعہ ہو تو اس پر تین مرتبہ پانی بہادینے سے پاک ہوجاتی ہے۔ اور اگر ہموار ہو تو اس کی پاکی کا طریقہ یہ ہے کہ اس کا حفر کیا جائے اور جہاں تک نجاست کا اثر ہو اس کی مٹی حفر کرکے باہر پھینک دی جائے۔ اور اگر رخوہ (نرم) ہو کہ پانی اس میں جذب ہوجائے...... تو وہ بھی تین مرتبہ پانی بہانے سے پاک ہوجاتی ہے اور خشک ہوجانے سے بھی پاک ہوجاتی ہے۔

تو اس طرح تطہیر الارض کے تین طریقے ہوں گے (اراقۃ الماء سے۔ (۲) حفر سے (۳) یبوست سے۔ دلیل اس کی ابوداؤد کے بَابٌ فِيْ طُهُوْرِ الْأَرْضِ إِذَا يَبِسَتْ میں ص ۶۰ پر حدیث ہے قَالَ ابْنُ عُمَرَ ؓ كُنْتُ أَبِيْتُ فِي الْمَسْجِدِ فِيْ عَهْدِ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ وَكُنْتُ فَتًى شَابًّا عَزَبًا وَكَانَتِ الْكِلَابُ تَبُوْلُ وَتُقْبِلُ وَتُدْبِرُ فِي الْمَسْجِدِ فَلَمْ يَكُوْنُوْا يُرَشُّوْنَ شَيْئًا مِنْ ذَالِكَ۔

یعنی اس بول پر پانی نہیں بہاتے تھے۔ پس اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خشک ہونے سے بھی زمین پاک ہوجاتی ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک تطہیر الارض کا صرف ایک ہی طریقہ ہے وہ ہے ''اراقۃ الماء'' انکی دلیل واقعہ حدیث الباب أَهْرِيْقُوْا عَلَيْهِ سَجْلًا ہے (کہ اراقۃ الماء پر عمل کیا گیا)

اراقة الماء کی وجوه (۱): جب نجاست پر اراقۃ الماء کیا جاتا ہے تو وہ الماء الجاری ہوتا ہے۔ اور الماء الجاری تغیر اوصاف کے بغیر نجس نہیں ہوتا۔ اس واقعہ میں بھی تغیر اوصاف مستبعد ہے۔ کیونکہ ایک تو ویسے ہی انسان کا بول کم ہوتا ہے اور پھر کچھ زمین نے بھی جذب کرلیا ہوگا اس لیے اب یہ الماء الطاہر کی صورت میں جمع ہوگا۔ (اب اس گیلی جگہ پر بھی نماز جائز ہے۔ کپڑوں کو لگنے سے کپڑے نجس نہیں ہوں گے)

(۲) اراقۃ الماء اس لیے کیا گیا تا کہ رائحہ کریہہ بھی زائل ہوجائے۔

(۳) اراقۃ الماء اس لیے کیا گیا تا کہ انتشار ہوجائے اور کسی کو اس جگہ نماز پڑھنے میں وسوسہ پیدا نہ ہو کہ بول کی یہ جگہ تھی۔ بول

کی یہ جگہ تھی۔

(٤) یہ بول کا واقعہ مسجد کے کسی ناحیۃ (کونہ) میں تھا اس پر پانی بہایا تو بول بھی (آسانی سے) بہہ گیا۔ اس لیے اراقۃ الماء ہوا۔

پہلی و چوتھی وجہ میں تو جفاف و یبس کا انتظار کیے بغیر ارض کی طہارت کا حکم کر دیا جائے گا۔ بخلاف وسطین (درمیانی دو وجوں) کے کہ انکی رو سے طہارت ارض کا حکم یبس و جفاف کے بعد کیا جائے گا۔

ایک طریقۂ تطہیر پر عمل کرنے سے کسی دوسرے طریقۂ تطہیر کی نفی نہیں ہو جاتی۔

ثُمَّ قَالَ إِنَّمَا بُعِثْتُمْ مُيَسِّرِيْنَ وَلَمْ تُبْعَثُوْا مُعَسِّرِيْنَ:

بُعِثْتُمْ اصل میں بُعِثْتُ تھا پھر واحد کو جمع کے صیغہ سے تعبیر کر لیا گیا۔ کیونکہ بعثت صرف نبی ﷺ کی ہوئی ہے۔ یا بعثت سے مراد بعثتِ صحابہ ہے کیونکہ ان کا کی ث ہونا حضور ﷺ کا کی ث ہونا ہے (تبلیغ کی رو سے) باقی اس جملے کا متعلق یا تو صحابہ کی وہ سختی ہے جو اس کے ساتھ کرنے کا ارادہ کر رہے تھے۔ یا اس جملے کا متعلق بعض صحابہ کی وہ رائے ہے جو موضع البول کو ظاہر بنانے کیلئے دے رہے تھے کہ اس کا حفر کیا جائے اور اس کی مٹی نکال کر باہر پھینکی جائے اور دوسری مٹی لا کر اس پر ڈالی جائے۔ اس پر آپ ﷺ نے فرمایا إِنَّمَا بُعِثْتُمْ مُيَسِّرِيْنَ الخ۔

أَبْوَابُ الصَّلٰوةِ

شروع میں ذکر کیا تھا کہ حقوق اللہ میں زیادہ اہم صلوٰۃ ہے اور اس کی ضروریات سے یہ بات تھی کہ شروطِ طہارت کی تفصیلات سامنے آئیں۔ اس لیے مصنف نے ابواب الطہارۃ میں ان تفصیلات کو بیان کر دیا۔

ان کے بیان سے فارغ ہو کر اب صلوٰۃ کو شروع کرتے ہیں۔

☆...... علماء لکھتے ہیں کہ عبادات میں صوم و حج اللہ کی صفت جمال کے مقتضیات سے ہیں صوم میں ''ترک'' ہے۔ (یعنی ترک اکل، ترک شرب، ترک جماع) جس میں ترکِ اغیار کی طرف اشارہ ہے (کہ ہم سے جڑو اور اغیار کو چھوڑو!) اسی طرح حج بھی مقتضیاتِ جمال سے ہے کہ اس میں جذب الی المحبوب ہے۔

صلوٰۃ: ایسی عبادت ہے جو اللہ کی صفتِ کمال کے مقتضیات سے ہے۔

صلوٰۃ کا لغوی و شرعی معنیٰ:

لغۃً الصلوٰۃ ''الدعاء'' کما قال تعالٰی فَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلٰوتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ۔

عرف شرع میں صلوٰۃ بمعنی ارکان مخصوصہ ہے۔ چونکہ ارکان مخصوصہ میں بھی قولاً، فعلاً، صراحۃً، اشارۃً ''دعاء'' موجود ہے (تو ان دونوں معنوں میں مناسبت ہے)۔

فرضیت صلوٰۃ کی ابتداء:

شروع شروع میں صلوٰۃ التہجد ایک سال تک فرض رہی ہے۔ لِقَوْلِ اللّٰهِ عَزَّ وَجَلَّ قُمِ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيْلًا نِّصْفَهٗ

اَوِ انْقُصْ مِنْهُ (الآية) نصفهٗ "اَللَّيْلَ" سے بدل ہے۔اور مِنْهُ میں ضمیر کا مرجع نِصْفَ ہے۔ پھر اس وقت کی پابندی صحابہ کرامؓ کیلئے مشکل ہوگئی پھر اللہ پاک نے سورۃ مزمل کی آخری آیات اتار کر اس پابندی کو ختم کر دیا۔اور وجوب باقی رہا۔ پھر بعد میں خمسہ صلوات کی فرضیت کے ساتھ وجوب تہجد بھی منسوخ ہو گیا اب صرف استحباب باقی رہ گیا۔

معراج کی تاریخ:

اس پر تو اتفاق ہے کہ خمسہ صلوات کی فرضیت لیلۃ المعراج میں ہوئی ہے مگر اس میں مختلف اقوال ہیں کہ معراج کا واقعہ کب پیش آیا؟ ان میں اظہر الاقوال یہ قول ہے کہ ہجرۃ سے تین سال قبل اور نبوت کے دس سال بعد پیش آیا۔(کیونکہ مکی زندگی تیرہ سال ہے)

بَابُ مَاجَاءَ فِيْ مَوَاقِيْتِ الصَّلٰوةِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ

﴿ص ٣٨﴾ حَدَّثَنَا هَنَّادُ بْنُ السَّرِيِّ...... قَالَ أَخْبَرَنِيْ اِبْنُ عَبَّاسٍ ؓ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ أَمَّنِيْ جِبْرِيْلُ علیہ السلام عِنْدَ الْبَيْتِ مَرَّتَيْنِ فَصَلَّى الظُّهْرَ فِي الْأُوْلٰى مِنْهُمَا الخ:

اشکال: یہ اَلْأَعْلَمُ أَحَقُّ بِالْإِمَامَةِ والے قانون کے خلاف ہے؟اس کے دو(٢) جواب ہیں۔

جواب(١): یہ ہے کہ جب یہ واقعہ پیش آیا اس وقت آپ ﷺ أعلم نہیں تھے۔

جواب (٢): اس وقت أعلَمُ احق بالامامت کا حکم نہیں تھا۔

سوال (٢): اس میں جبرئیل علیہ السلام متنفل اور حضور ﷺ مفترض تھے یہ اقتداء المفترض خلف المتنفل ہوئی **وھو خلاف مذھبنا**؟اس کے کئی جواب ہیں۔

جواب(١): امامت کا معنی ارشاد وہدایت ہے کہ جبرئیل علیہ السلام پاس بیٹھ کر بتاتے جاتے تھے اور حضور ﷺ پڑھتے جاتے تھے۔جیسے کوئی معلم کسی صبی کو نماز کی تعلیم کرتا ہے۔

جواب (٢): چونکہ جبرئیل علیہ السلام کو بھی اس (صلوٰۃ) کا امر ہوا تو امر کی وجہ سے وہ بھی مکلف بن گئے پس **اقتداء المفترض خلف المفترض** ہی ہوئی۔ **فلا اشکال۔**

جواب (٣): یہ ابتدا کا واقعہ ہے جب امام وماٗموم کے اتحاد وعدم اتحاد کا ضابطہ نازل نہیں ہوا تھا۔

جواب (٤): نبی ﷺ نے جبرئیل علیہ السلام کے ساتھ پڑھی ہوئی نمازوں کا پھر اعادہ کیا۔

جواب(٥): اس وقت آپ ﷺ بھی متنفل تھے لعدم ورود التفصیلات۔مگر یہ آخری دونوں جواب بعید ہیں۔

عِنْدَ الْبَيْتِ:

ایک دوسری روایت میں الی البیت ہے۔اس کو اس پر محمول کریں گے۔اور اَلْبَيْتِ پر الف لام عہدی ہے۔ بیت سے مراد معہود بیت ہے یعنی بیت اللہ۔

مَرَّتَيْنِ:

اشکال: اس اجمال کے بعد جو تفصیل سے ذکر کیا گیا ہے اس میں نو (۹)، دس (۱۰) مرتبہ امامت کرانے کا ذکر ہے (پھر مرتین کیسے فرمایا؟) اس طرح تو تفصیل واجمال میں توافق نہیں ہے۔

جواب: مرتین سے مراد ''یومین'' ہے۔

اشکال: فرضیت صلوٰۃ تو لیلۃ المعراج میں ہوگئی تھی۔ اگلے دن کی صبح کو آپ ﷺ نے نمازِ فجر ادا فرمائی یا نہیں؟ اگر بنفسہ ادا فرمائی تو تکلیف مالا یطاق ہے اور اگر ادا نہیں فرمائی تو ترک واجب کا ارتکاب ہے؟ اس کی متعدد توجیہات ہیں۔

توجیہ (۱): صلوٰۃ الفجر آپ ﷺ نے معراج سے رجوع کے وقت امامتِ انبیاء علیہم السلام کی صورت میں ادا کرلی تھی کیونکہ بعض علماء کا قول ہے کہ امامتِ انبیاء علیہم السلام کا واقعہ جاتے ہوئے بھی پیش آیا اور واپسی میں بھی پیش آیا۔

توجیہ (۲): حضرت جبرئیل علیہ السلام کا نزول فجر میں ہوا۔ لیکن راوی نے اختصاراً اس کا ذکر چھوڑ دیا ہے اور ظہر سے تعلیم کا ذکر کرنا شروع کر دیا۔

توجیہ (۳): ایک ہے نفس وجوب اور ایک ہے وجوب ادا۔ اس میں شک نہیں کہ نفس وجوب ہو گیا تھا لیکن عدم ورود تفصیلات کی بنا پر وجوب ادا نہیں ہوا تھا۔

فَصَلَّى الظُّهْرَ فِي الْأُوْلٰى مِنْهُمَا حِيْنَ كَانَ الْفَيْءُ مِثْلَ الشِّرَاكِ:

فئی اور ظل میں فرق:۔

فئی مابعد الزوال کے ساتھ مختص ہے اور ظل قبل الزوال کے ساتھ۔ بعض کے نزدیک دونوں کا معنی ایک ہے، کوئی فرق نہیں ہے۔ حدیث میں سوافئی الزوال کا اعتبار ہے۔ گو اس کو اعتماداً علی الفہم ترک کر دیا گیا ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ حدیث میں اطلاق مراد ہے۔ سوافئی الزوال کی قید لگانے کی ضرورت نہیں۔ کیونکہ مکہ مکرّمہ (جہاں یہ واقعہ پیش آیا) بلاد استوائیہ میں سے ہے اور بلاد استوائیہ میں دائما فئی الزوال سرے سے ہوتا ہی نہیں۔ بلاد غیر استوائیہ جن میں عرض بلد جنوباً و شمالاً دون المیل ہو ان میں بھی نہیں ہوتا۔ اگر مکہ بلاد استوائیہ میں سے ہو تو پھر فئی الزوال کا نہ ہونا ظاہر ہے۔ اور اگر غیر استوائیہ بلاد میں سے ہو تو پھر یہ کہیں گے کہ واقعہ امامت اس وقت پیش آیا جب فئی الزوال نہیں ہوتا تھا۔

مثل الشراک کی قید بھی احترازی نہیں ہے۔ بلکہ اگر اس سے بھی اقل فئی ہو اور زوال کا ہو جانا یقینی ہو پھر بھی ظہر پڑھ سکتا ہے۔ مثل الشراک کی قید اس لیے ذکر کی ہے کہ عامۃ الناس زوال کو اسی شراک سے پہچانتے تھے نہ یہ کہ یہ مدار حکم ہے۔

الحاصل: مقصد یہ ہے کہ پہلے دن ظہر زوال کے فوراً بعد پڑھی گئی۔ اور ظہر کے وقت کا زوال سے شروع ہو جانے پر اجماع ہے

ظہر کے آخری وقت میں اختلاف:

مشہور اس میں دو (۲) مذہب ہیں

(۱) مذهب المثل: (کہ ظہر کا آخری وقت مثل اول پر پورا ہو جاتا ہے) **جمہور کا مذہب** ہے اور **صاحبین** بھی اسی کے قائل ہیں۔ **امام صاحب** سے بھی ایک روایت اسی طرح کی ہے جس کو حسن بن زیادؒ کی روایت کہا جاتا ہے۔

(۲) مذهب المثلين: وہ یہ ہے کہ ظہر کا وقت زوال سے شروع ہو کر دو مثل تک رہتا ہے اور امام صاحبؒ سے مشہور روایت مثلین کی ہے۔ نیز امام صاحبؒ سے ایک روایت **من المثل الی المثلین** کے مہمل ہونے کی بھی ہے۔ جس کو اسد بن عمرؒ روایت کرتے ہیں۔ یہ وقت نہ ظہر کا ہے نہ عصر کا بلکہ یہ فاصلہ ہے۔

مذهب المثل کی دلیل:

جمہور کی دلیل یہی حدیث امامت ہے ثُمَّ صَلَّى الْعَصْرَ حِيْنَ كَانَ كُلُّ شَيْءٍ مِثْلَ ظِلِّهِ۔

مذهب المثلين کے دلائل اور ان پر اعتراضات وجوابات:

دلیل (۱): حدیث ابراد ہے أَيْ أَبْرِدُوْا بِالظُّهْرِ فَإِنَّ شِدَّةَ الْحَرِّ مِنْ فَيْحِ جَهَنَّمَ۔

اشکال: دوسرا فریق اس دلیل پر سوال کرتا ہے کہ اگر ابراد سے مراد ابراد الشمس ہے تو وہ ایک مثل پر حاصل ہو جاتا ہے اور اگر ابراد سے مراد ابراد الارض ہے تو وہ مغرب تک بھی حاصل نہیں ہوتا؟ (بلکہ مغرب کے بعد بھی ارض گرم رہتی ہے)۔

جواب: یہ ہے کہ ابراد سے مراد ابراد الارض ہے۔ اور مراد اس سے معتد بہ ابراد ہے جو بعد المثل بھی حاصل ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ دیار عرب میں رہنے والے لوگوں کو اس کا مشاہدہ ہے۔

دلیل (۲): مؤطا امام مالکؒ کے ص ۵ کے آخر اور ص ۶ کے اول میں ابو ہریرہؓ سے ایک حدیث مروی ہے صَلِّ الظُّهْرَ إِذَا كَانَ ظِلُّكَ مِثْلَكَ وَالْعَصْرَ إِذَا كَانَ ظِلُّكَ مِثْلَيْكَ۔

اشکال: مثل اول والوں کی طرف سے اس دلیل پر خدشہ واعتراض یہ ہے کہ یہ دلیل تب تام ہو سکتی ہے جب سوائے فیئ الزوال ہو۔ اور یہ ثابت نہیں؟

جواب: یہ ہے کہ ابھی اوپر ذکر کیا گیا ہے اور علامہ زیلعیؒ نے بھی ذکر کیا ہے کہ مکہ، مدینہ، صنعاء میں فی الزوال ہوتا ہی نہیں۔ اب اگر ان علاقوں میں کوئی ایک ہی مثل پر ظہر پڑھنا شروع کرے تو لامحالہ اس کی ادا مثلین پر ہوگی۔ **وھو یخالف مذهب المثل۔**

دلیل (۳): بخاری جلد اول بَابُ مَنْ أَدْرَكَ مِنَ الْعَصْرِ قَبْلَ الْغُرُوْبِ میں ص ۷۹، پر حدیث ہے جس میں یہود و نصاریٰ اور اس امت کے اعمال واجور کو ایک اجارہ کی مثال کے ذریعے سمجھایا گیا ہے کہ ایک مزدور نے صبح سے لیکر ظہر تک مزدوری کی اس کو ایک قیراط ملا۔ دوسرے نے ظہر سے عصر تک کی تو ایک قیراط ملا۔ تیسرے نے عصر سے مغرب تک مزدوری کی تو اس کو دو (۲) قیراط ملے۔ پہلے دونوں مزدور ناراض ہو گئے کہ اس تیسرے مزدور کی محنت وعمل کم اور اجر زیادہ ہے۔

اب اگر مثل اوّل کولیا جائے تو من العصر الی المغرب کا وقت من الظهر الی العصر سے زیادہ ہو جائے گا اور مثال منطبق نہ ہو سکے گی۔ اور اگر مذہب المثلین لیا جائے تو پھر مثال کا انطباق آسانی سے ہو جائے گا۔

اعتراض: اس پر مذہب المثل والے کہتے ہیں کہ کچھ نہ کچھ زیادتی تو ہو ہی جاتی ہے فهو یکفینا۔

جواب (۱): یہ ہے کہ یہاں تدقیق فلسفی کا اعتبار نہیں بلکہ عرف کا اعتبار ہے۔

جواب (۲): نیز مثال تقاضہ کرتی ہے کہ پہلے طبقوں کے دونوں وقت مساوی ہوں۔ اور تدقیق فلسفی اس کے خلاف ہے۔

پھر کہتے ہیں کہ اجرت والی یہ حدیث و مثال قیام جماعت کے وقت سے معتبر ہے دخولِ وقتِ عصر سے معتبر نہیں۔ اس پر ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ بھی غلط ہے کیونکہ مذہب المثل والے تعجیل عصر کے قائل ہیں پس معلوم ہوا کہ یہ مثال مذہب المثلین کے مذہب کے مطابق ہی منطبق ہو سکتی ہے۔

دلیل (٤): اَقِمِ الصَّلٰوةَ طَرَفَيِ النَّهَارِ یہ بھی مذہب المثلین پر منطبق ہوگی۔ اس لیے کہ طرف کا معنی جزء قلیل ہے اور اگر مذہب المثل کو لیا جائے تو اس کے اعتبار سے ربع النهار باقی رہ جائے گا۔

دلیل (٥): فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّکَ قَبْلَ طُلُوْعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوْبِهَا (الآية)۔ قبلیت سے قبلیت قریبہ متبادر ہوتی ہے نہ کہ قبلیت بعیدہ۔

دلیل (٦): بخاری بَابُ اِسْتِحْبَابِ الإِبْرَادِ بِالظُّهْرِ فِيْ شِدَّةِ الْحَرّ الخ ص ٦٧، ج ۱، میں ایک حدیث ہے حضرت ابوذر غفاری رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ کے مؤذن نے ظہر کی اذان کہنی چاہی آپ ﷺ نے فرمایا اِنْتَظِرْ اِنْتَظِرْ حَتّٰى رَأَيْنَا فَيْءَ التُّلُوْلِ (ٹیلوں کے سایے) وَفِيْ رِوَايَةٍ سَاوٰى فَيْءُ التُّلُوْلِ التُّلُوْلَ۔ عام چیزوں کی بنسبت ٹیلوں کا سایہ دیر سے ظاہر ہوتا ہے کیونکہ یہ زمین پر بچھے ہوئے ہوتے ہیں۔ پھر ساوٰی (برابری) یہ تو قریب الغروب ہوگی جس کا کوئی بھی قائل نہیں۔ مگر اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ ظہر کا وقت مثل کے بعد ہے۔ وہ اس طرح کہ ظہر کی تاخیر ہوئی پھر بعد المثل ادا کی گئی۔

حافظؒ نے اس کا جواب (۱) یہ دیا کہ اس حدیث میں مساوات فی الوجود والظهور مراد ہے کہ جیسے تلول ظاہر ہوتے ہیں اسی طرح ان کا سایہ بھی ظاہر ہو گیا۔ اب یہ مذہب المثل پر بھی منطبق ہے، یہ ایسا جواب ہے جس کو سن کر بچہ بھی ہنستا ہے پھر تو کہنے والے کیلئے یہ کہنا بھی جائز ہونا چاہیے کہ زید ہاتھی کے مساوی ہے۔

پھر حافظؒ نے جواب (۲) یہ دیا کہ یہ واقعہ سفر کا ہے اور سفر میں شوافعؒ کے نزدیک ظہر و عصر کو جمع کرنا بھی جائز ہے۔ اس لیے تاخیر کی۔

حافظؒ کا یہ جواب انتہائی عمدہ جواب ہے اور سونے کے پانی سے لکھنے کے برابر ہے۔ مگر سوچنے کی بات یہ ہے کہ اگر ایسا تھا تو نبی ﷺ بلال رضی اللہ عنہ کو أَبْرِدْ، أَبْرِدْ نہ فرماتے بلکہ یہ فرماتے کہ کیا جلدی ہو رہی ہے؟ کیا ہم مسافر نہیں؟ ہم ظہر کو عصر کے وقت میں ادا کر کے جمع بین الصلوٰتین کریں گے۔ مگر حضور ﷺ کے یہ نہ فرمانے اور ابرد، ابرد بار بار فرمانے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس واقعہ میں ظہر اپنے وقت میں اتنی تاخیر سے پڑھی گئی ہے۔ کسی مذہب کی قوت وضعف کا فیصلہ اس مذہب کے دلائل کی بنا پر ہوتا ہے۔

مذہب المثلین کے دلائل کی قوت آپ نے دیکھ لی پس یہ مذہب بنسبت مذہب المثل کے زیادہ قوی ہے۔ مگر پھر بھی فقہاء کرام فرماتے ہیں کہ ظہر کو مثل اوّل پر پڑھ لیا جائے اور عصر مثلین کے بعد پڑھی جائے تا کہ دونوں نمازیں اپنے اپنے متفق علیہا وقت میں ہو جائیں اور اختلاف سے نکلنا آسان ہو جائے۔ واللہ اعلم بالصواب. والیہ المرجع والمآب۔

مذہب المثل والوں کی دلیل (حدیث امامت) کا جواب:

یہ ہے کہ یہ ظہر کے آخری وقت کے بارے میں منسوخ ہے۔ کیونکہ عصر، مغرب، عشاء، فجر کے آخری وقتوں کے بارے میں جب یہ حدیث امامت بالاجماع منسوخ ہے۔ تو ظہر کے آخری وقت کے بارے میں بھی اگر کہا جائے کہ یہ حدیث منسوخ ہے تو کوئی بے جابات نہیں۔

وَصَلَّى الْمَرَّةَ الثَّانِيَةَ الظُّهْرَ حِيْنَ كَانَ ظِلُّ كُلِّ شَيْءٍ مِثْلَهُ لِوَقْتِ الْعَصْرِ بِالْأَمْسِ :

اس سے بظاہر دوسرے دن کی ظہر اور پہلے دن کی عصر کے وقت واحد میں ادا کرنے کا وہم پیدا ہو رہا ہے۔ حالانکہ اشتراک وقت کے تو جمہور قائل نہیں ہیں۔ اس کے جوابات وتوجیہات مندرجہ ذیل ہیں۔

جواب (۱): کبھی فعل ذکر ہوتا ہے اور مراد اس سے شروع فی الفعل ہوتا ہے اور کبھی فعل ذکر ہوتا ہے اور مراد اس سے فراغ عن الفعل ہوتا ہے۔ پس صَلَّى الظُّهْرَ میں صَلَّى بمعنی فَرَغَ ہے اور صَلَّى الْعَصْرَ میں صَلَّى بمعنی شَرَعَ فِي الْعَصْرِ ہے۔ پس اس سے اشتراک اور اتحاد کی نفی ہوگئی۔

جواب (۲): صَلَّى الظُّهْرَ سے صَلَّى الظُّهْرَ مَعَ فَيْءِ الزَّوَالِ مراد ہے اور صَلَّى الْعَصْرَ سے سِوَا فَيْءِ الزَّوَالِ مراد ہے۔ اب بھی اشتراک کی نفی ہو جائے گی۔

جواب (۳): وہی منسوخ ہونے والا جواب (جاری کر لیا جائے) اور اس کے لیے ناسخ دوسری روایات ہیں جن سے اتحاد واشتراک کی نفی ہوتی ہے۔

جواب (٤): دونوں میں اتحاد تخمینی مراد ہے حقیقی اتحاد مراد نہیں ہے۔ (یعنی دونوں کا قریب قریب وقت تھا یہ مراد نہیں کہ دونوں نمازیں بعینہ ایک ہی وقت میں ادا کی گئی ہوں)۔ واللہ اعلم والیہ المرجع والمآب۔

ثُمَّ صَلَّى الْمَغْرِبَ لِوَقْتِهِ الْأَوَّلِ:

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مغرب کا وقت غیر ممتد ہے۔

وقت مغرب کے ممتد ہونے میں اختلاف:

امام مالکؒ کا ایک قول ہے کہ اس کا وقت اتنا ہے کہ صرف فرض پڑھے جا سکتے ہیں۔

(۲): قول یہ ہے کہ فرضوں کے ساتھ نفل بھی پڑھے جا سکتے ہیں۔

احنافؒ اور امام شافعیؒ کا قول جدید بھی یہی ہے قول قدیم امتداد الی غیوبۃ الشفق کا ہے۔

دلیلھم: احناف وشوافع کی دلیل امتداد والی احادیث ہیں جن کا اگلے ابواب میں ذکر آ رہا ہے۔

انکی طرف سے حدیث امامت کے جوابات:

جواب (۱): یہ حدیث وقت مستحب کے بیان پر محمول ہے کہ مستحب اس میں تعجیل ہے۔

جواب (۲): یہ حدیث ابتدائی اوقات کو بیان کرنے پر محمول ہے۔ انتہائی اوقات کا بیان اس کے علاوہ دوسری احادیث میں ہے۔ ان سے اس کا استفادہ کیا جائے گا۔

جواب (۳): یہ حدیث امامت منسوخ ہے اور امتداد والی دوسری احادیث اس کے لیے ناسخ ہیں۔

جواب (٤): امتداد الی غیبوبة الشفق والی دوسری احادیث اصح ہیں اور یہ حدیث صحیح ہے اور عند التعارض اصح حدیث کو ترجیح ہوگی۔ نوویؒ نے یہ چار جواب ذکر کیے ہیں۔

ثُمَّ صَلَّى الْعِشَاءَ الْآخِرَةَ حِيْنَ ذَهَبَ ثُلُثُ اللَّيْلِ:

بخاری شریف کی روایت میں نصف اللیل کا ذکر ہے۔ اور ایک روایت میں إِلٰى طُلُوْعِ الْفَجْرِ کا بھی ذکر ہے۔

ان میں تطبیق اس طرح ہے کہ ثلث اللیل والی روایت استحباب پر محمول ہے۔ اور نصف اللیل والی روایت جواز بلا کراہت پر محمول ہے۔ اور الی طلوع الفجر والی روایت جواز مع الکراہت پر محمول ہے۔ واللہ اعلم۔

ثُمَّ الْتَفَتَ إِلَيَّ جِبْرِيْلُ فَقَالَ يَا مُحَمَّدُ! هٰذَا وَقْتُ الْأَنْبِيَاءِ مِنْ قَبْلِكَ:

هٰذا کا مشار الیہ دو (۲) دن کی صلوات الخمس ہیں۔

اشکال: ہوتا ہے کہ صلوات الخمس کی فرضیت تو اس امت کی خصوصیت ہے پہلی کسی امت پر فرض نہیں تھیں۔ جبکہ اس حدیث سے اس خصوصیت کی نفی ہو رہی ہے؟

جواب (۱): هٰذا کا مشار الیہ قریبی اسفار فی الفجر ہے (اب زیادہ سے زیادہ فجر انبیاء من قبلک کی خصوصیت ہو سکتی ہے)

جواب (۲): هٰذا کا مشار الیہ وقت موسع ہے جس کا جبرئیل علیہ السلام کے دو دن نمازیں پڑھانے سے استفادہ ہو رہا ہے۔ أَيْ هُمْ مُكَلَّفُوْنَ بِوَقْتٍ مُّوَسَّعٍ لَا بِوَقْتٍ مُضَيَّقٍ۔

جواب (۳): چونکہ انبیاء سابقین سے نبی ﷺ کی نبوت کا عہد لیا گیا تھا تو اس اعتبار سے وہ بھی آپ ﷺ کے امتی ہیں پس ان پر بھی وہ واجب ہوگا جو امت پر واجب ہے۔ خصوصیت باعتبار انبیاء نہیں بلکہ خصوصیت باعتبار الامم ہے۔ (اور اس اعتبار سے یہاں اثبات ہے نفی نہیں ہو رہی)

جواب (٤): هٰذَا وَقْتُ الْأَنْبِيَاءِ مِنْ قَبْلِكَ یہ باعتبار الاکثر مراد ہے نہ کہ باعتبار الکل۔ (کہ خمس میں سے اکثر پہلے انبیاء علیہم السلام میں تھیں) مَا كَانَتِ الْعِشَاءُ فِيْهِمْ۔

جواب (۵): هٰذَا وَقْتُ الْأَنْبِيَاءِ مِنْ قَبْلِكَ یہ بِحَسْبِ الْمَجْمُوْعِ ہے۔ کسی امت میں خمس میں سے کوئی صلوٰۃ فرض تھی کسی میں کوئی صلوٰۃ فرض تھی. کلّ واحد کے اعتبار سے نہیں ہے (واللہ اعلم)

وَالْوَقْتُ فِيْمَا بَيْنَ هٰذَيْنِ الْوَقْتَيْنِ:

اشکال: پہلے دن اور دوسرے دن کی نمازوں کے وقت کے بین جب وقت ہوا تو پھر طرفین وقت سے خارج ہوئیں اور دو (۲) دن کی نمازیں ضائع ہوئیں۔

جواب (۱): یہ ہے کہ هٰذَيْنِ الْوَقْتَيْنِ سے مراد پہلے دن کی آنِ شروع ہے اور دوسرے دن کی آنِ فراغ ہے۔ فالطرفان داخلان (فی الوقت)

جواب (۲): بیّن کا وقت ہونا تو عبارتاً معلوم ہوا اور طرفان کا وقت ہونا دلالۃً معلوم ہوگیا۔ کہ جب بیّن میں ادا نہ ہونے کے باوجود وہ وقتِ صلوٰۃ بن گیا تو طرفوں کا وقت ہونا بطریق اولیٰ معلوم ہوگیا کیونکہ ان میں تو (نمازوں کی) ادائیگی ہوئی ہے۔ واللہ اعلم بحقیقۃ الحال۔

باب منهُ

﴿ص ۳۹﴾ حَدَّثَنَا هَنَّادٌ .... عَنْ أَبِيْ هُرَيْرَةَ ﷺ :۔ وَإِنَّ أَوَّلَ وَقْتِ صَلٰوةِ الظُّهْرِ:

اشکال: تفصیل واجمال میں مطابقت نہیں کیونکہ اجمال میں صلوٰۃ کا اوّل وآخر (ان للصلوٰۃ اولاً و آخراً) ذکر ہے۔ جبکہ تفصیل اس کے خلاف ہے کیونکہ صلوٰۃ کا اوّل تحریمہ اور اس کا آخر تسلیم ہے۔ جو یہاں ذکر نہیں۔ اور جو ذکر ہے وہ اوّل وآخر نہیں؟ اس کے جوابات مندرجہ ذیل ہیں۔

جواب (۱): للصلوٰۃ میں لام وقت کیلئے ہے جیسے أَقِمِ الصَّلٰوةَ لِدُلُوْكِ الشَّمْسِ میں وقت کے لیے ہے۔

جواب (۲): لِلصَّلٰوةِ میں حذفِ مضاف ہے أَیْ لِوَقْتِ الصَّلٰوةِ أَوَّلًا وَ آخِرًا جیسے وَاسْئَلِ الْقَرْيَةَ. أَیْ أَهْلَهَا۔ مآل دونوں جوابوں کا ایک ہی ہے صرف تعبیر میں فرق ہے۔

جواب (۳): صلوٰۃ کا اول وآخر بحسب الوقت بھی ہے اور بحسب الاداء بھی۔ یہاں پر مقصود اوّل وآخر بحسب الوقت کو بتلانا ہے اور تحریمہ وتسلیم کا اوّل وآخر ہونا بحسب الاداء ہے۔ اب بھی تفصیل اجمال کے موافق ہوجائے گی۔

وَاٰخِرُ وَقْتِهَا حِيْنَ يَدْخُلُ وَقْتُ الْعَصْرِ:

مسلم شریف کے بَابُ أَوْقَاتِ الصَّلَوَاتِ الْخَمْسِ ص ۲۲۳ پر حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت میں اس سے بھی زیادہ واضح لفظ ہیں جو ذیل میں ذکر کیے جارہے ہیں کہ وَقْتُ الظُّهْرِ إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ وَكَانَ ظِلُّ الرَّجُلِ كَطُوْلِهٖ مَالَمْ تَحْضُرِ الْعَصْرُ۔ ان لفظوں سے عصر وظہر کے اتحاد واشتراک وقت کی صراحت کے ساتھ نفی ہوتی ہے حدیث امامت سے جو اتحاد واشتراک کا وہم ہوتا تھا اس کے جوابات پہلے گذر چکے ہیں۔

وَإِنَّ اٰخِرَ وَقْتِهَا حِيْنَ تَصْفَرُّ الشَّمْسُ:

اشکال: عصر کا آخری وقت الی الغروب ہے؟ پھر اصفرار شمس آخر وقت کیسے ہوا؟

جواب: یہ ہے کہ اس حدیث میں آخری وقت سے مستحب وقت کا بیان مقصود ہے۔ عام ہے کہ بعدۂ وقت ہو جیسے اصفرار کے بعد الی الغروب وقت العصر ہے۔ اور اسی طرح نصف اللیل کے بعد الی طلوع الفجر عشاء کا وقت ہے۔ یا اس کے بعد وقت نہ ہو۔ جیسے ان کے علاوہ باقی تین نمازیں ہیں (کہ ان میں بعد میں نماز کا وقت نہیں ہے)

اشکال: یہ ہے کہ حدیث امامت سے بعض وقتوں کا غیر مستحب ہونا معلوم ہوا۔ جبکہ اس حدیث سے انکا مستحب ہونا معلوم ہو رہا ہے۔ جیسے عصر میں بعد المثلین الی الاصفرار کا وقت۔ اور عشاء میں ثلث اللیل سے نصف اللیل تک کا وقت (حدیث امامت سے معلوم ہوا کہ یہ اوقات غیر مستحبہ ہیں اور اس حدیث سے ان کا استحباب معلوم ہوتا ہے)

اس کے جوابات مندرجہ ذیل ہیں:

جواب (۱): استحباب کے کئی درجے ہیں بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ فلهذا الی المثلین اور الی الثلث کا وقت عصر و عشاء میں اعلیٰ درجے کا مستحب وقت ہے اور من المثلین الی الاصفرار اور من الثلث الی نصف اللیل کے وقت بھی عصر و عشاء میں اوقات مستحبہ ہیں لیکن ادنی درجے کے مستحب ہیں (اب تعارض ختم ہوا)

جواب (۲): ثلث اللیل میں "اللیل" سے من الغروب الی طلوع الفجر مراد ہے۔ اور نصف اللیل میں لیل سے مراد من الغروب الی طلوع الشمس ہے۔ اس طرح نصف اللیل وثلث اللیل قریب قریب ہو جائیں گے (ان میں زیادہ فرق نہیں ہوگا)

جواب (۳): ثلث اللیل میں آنِ شروع مراد ہے اور نصف اللیل میں آنِ فراغ مراد ہے۔ اب بھی (دونوں حدیثوں میں بیان کردہ اوقات) قریب قریب ہو جائیں گے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

﴿ص ۴۰﴾ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَنِيعٍ وَالْحَسَنُ بْنُ الصَّبَّاحِ الْبَزَّارُ ...... عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ بُرَيْدَةَ عَنْ أَبِيْهِ: فَقَالَ أَقِمْ مَعَنَا إِنْ شَاءَ اللّٰهُ الخ:

اس لیے کہ فعل بنسبت بیان کے دلالۃً واضح ہوتا ہے اور ابعد عن الالتباس ہوتا ہے۔ یہ رجل سائل کسی قوم کی طرف سے بھیجا گیا تھا۔

حِيْنَ وَقَعَ حَاجِبُ الشَّمْسِ:

حاجب الشمس سے مراد شمس کا اوپر والا کنارہ ہے جو غروب کے وقت دیکھنے والے کو حاجب کی طرح دکھائی دیتا ہے۔

بَابُ مَاجَاءَ فِي التَّغْلِيْسِ بِالْفَجْرِ

صلوۃ فجر کے اوقات مستحبہ میں اختلاف:

اس سے قبل اوقات جواز کا بیان تھا اب یہاں سے مصنف اوقات مستحبہ کو بیان کرتا ہے۔

امام مالکؒ، شافعیؒ، احمدؒ و اسحاقؒ کے نزدیک: فجر میں تغلیس افضل ہے انفراداً بھی اور جماعۃً بھی۔ تغلیس غلس سے ہے اس کا معنی ہے ظُلْمَةٌ يَخْتَلِطُ بِبَيَاضِ النَّهَارِ وَقَدْ يُقَالُ الْغَلَسُ ظُلْمَةُ آخِرِ اللَّيْلِ۔

عند ابی حنیفۃؒ: فجر میں اسفار افضل ہے جماعۃً۔ اگر کسی کو منفرداً فجر پڑھنی ہو تو اس کے لیے یہ حکم نہیں۔ اسی طرح ان عورتوں کیلئے بھی یہ حکم نہیں جو گھروں میں نماز پڑھتی ہیں۔ مسافروں کی جماعت کیلئے بھی یہ حکم نہیں۔ اور اہل الجن کیلئے بھی یہ حکم نہیں۔ کیونکہ ان کی جماعت میں کثرت حاصل ہونے کی امید نہیں ہوتی۔ اسفار سے مراد تاخیر ہے مگر اتنی تاخیر افضل ہے کہ اگر ادا کی ہوئی نماز میں کوئی فساد ظاہر ہو جائے تو پھر اس کا پہلی نماز کی طرح قبل الطلوع اعادہ کیا جا سکے۔ بہر حال دو (۲) مذہب ہو گئے۔

(۱) مُفضِل الغلس (۲) مُفضِل الاسفار۔

دلیل مفضل الغلس: حدیث الباب حدیث عائشہؓ ہے قَالَتْ إِنْ كَانَ رَسُوْلُ اللهِ ﷺ لَيُصَلِّي الصُّبْحَ فَيَنْصَرِفُ النِّسَاءُ قَالَ الْأَنْصَارِيُّ فَتَمُرُّ النِّسَاءُ مُتَلَفِّفَاتٌ بِمُرُوْطِهِنَّ مَا يُعْرَفْنَ مِنَ الْغَلَسِ وَقَالَ قُتَيْبَةُ مُتَلَفِّعَاتٌ۔

تلفف اور تلفع میں یہ فرق ہوتا ہے کہ تلفع خاص ہے جس میں تمام بدن کا ستر ہوتا ہے حتی الوجہ۔ اور تلفف عام ہے۔

دلیلُ مفضل الاسفار: اگلے باب کی حدیث رافع بن خدیجؓ ہے قَالَ سَمِعْتُ رَسُوْلَ اللهِ ﷺ يَقُوْلُ أَسْفِرُوْا بِالْفَجْرِ فَإِنَّهُ أَعْظَمُ لِلْأَجْرِ۔ یہ حدیث اسفار امام صاحبؒ و احناف کی دلیل ہے۔

☆:..... جب دونوں طرح کی حدیثیں موجود ہو گئیں اور تردد پیدا ہو گیا تو امام شافعیؒ وغیرہم نے حدیث غلس کو ترجیح دی ہے اور حدیث اسفار کی تاویل کی ہے۔

تاویل الشوافع: وہ یہ ہے کہ حدیث اسفار میں اسفار سے مراد تاخیر نہیں بلکہ اس سے مراد وضوح فجر ہے یعنی فجر کی نماز اس وقت ادا کرو جب فجر کا ہونا واضح و یقینی ہو جائے۔ فجر کے ہونے نہ ہونے میں تردد نہ ہو۔

مذہب احنافؒ کی ترجیحات و حدیث غلس کے جوابات: مذہب احنافؒ بوجوہ راجح معلوم ہوتا ہے۔

وجہ (۱): حدیث اسفار قولی ہے اور حدیث غلس فعلی ہے۔ عند التعارض ترجیح قول کو ہوتی ہے کیونکہ فعل میں مختلف قسم کے احتمالات ہوتے ہیں جیسے بیان جواز، عذر وغیرہ۔ بخلاف قول کے کہ اس میں کوئی احتمال نہیں ہوتا۔

وجہ (۲): حدیث اسفار اسفروا میں امت کو خطاب ہے اور دیکھنا یہ ہوتا ہے کہ ہمیں کس چیز کا حکم کیا گیا ہے۔ جس کا کرنا ہمارے لیے لازم ہے تو اس کو اختیار کیا جاتا ہے اور جس سے روکا جاتا ہے اس کو ترک کیا جاتا ہے۔

وجه (۳): اعظمیت اجر بھی مرجح ہے۔ ورنہ غلس پر تو یہ وعدہ نہیں کیا کہ فَإِنَّهُ أَعْظَمُ لِلْأَجْرِ۔

وجه (٤): حدیث غلس میں ہمیں یہ کلام ہے کہ ماتعرفن میں جس معرفت کی نفی کی گئی ہے یہ کونسی معرفت ہے معرفت شخصی ہوگی یعنی یہ نہیں معلوم ہوتا ہوگا کہ یہ منصرف ہونے والی زینب ہے یا فاطمۃ۔ یا معرفت نوعی ہوگی کہ یہ پتہ نہیں چلتا ہوگا کہ یہ مــارجل ہے یا مراۃ۔ اگر معرفت شخصی مراد ہو تو یہ درست نہیں۔ اس لیے کہ تلفف کی صورت میں دن کو بھی پتہ نہیں چلتا کہ یہ گذرنے والی کون ہے؟ پس طے ہوا کہ اس معرفت سے مراد معرفت نوعی ہے اور یہ اسفار پر بھی منطبق ہے کیونکہ اگر اسفار پر عمل کیا جائے اور مسجد میں کسی عارض کی وجہ سے غلس ہو تو یہ پہچان نہیں ہوتی کہ یہ مارر جل ہے یا مراۃ اور مسجد نبوی میں غلس ہوتا تھا کیونکہ حجرات شریفہ مسجد کے مشرقی جانب تھے اور فجر بھی مشرق سے پھوٹتی ہے اور اس وقت چراغ بھی نہیں ہوتے تھے۔

الحاصل: الغلس سے مراد غلس فی المسجد ہے نہ کہ غلس فی الفضاء۔ اور یہ بات محض ابدائے احتمال کی بناء پر نہیں کہہ رہا بلکہ حدیثوں میں جو فجر کی تفصیل آئی ہے اس پر اسی کا انطباق ہوسکتا ہے غــلــس فی الفضاء کا انطباق نہیں ہوسکتا۔ کہ حضرت بلال ﷜ اذان کہتے تھے اور حضور ﷺ فجر کی سنتیں ادا فرماتے تھے پھر آپ ﷺ تہجد کی تھکان اتارنے کیلئے کبھی لیٹ جاتے اور کبھی حضرت عائشہؓ کے ساتھ باتیں کرتے تھے۔ جب نمازی مسجد میں جمع ہوجاتے تو حضرت بلال ﷜ آکر خبر دیتے پھر مسجد میں تشریف لے جاتے اور فجر کی نماز پڑھاتے۔ قرآت طویل اور ترتیل کے ساتھ ہوتی تھی۔ تعدیل ارکان ہوتا تھا یہ امر نا قابل فہم ہے کہ یہ سارے امور ہوجانے کے بعد پھر بھی فضاء میں اتنا غلس ہو کہ یہ پتہ نہ چل سکے کہ مار رجل ہے یا مراۃ لہٰذا طے ہوا کہ اس غلس سے مراد غلس فی المسجد ہے غلس فی الفضاء مراد نہیں ہے۔

وجه (۵): حدیث غلس اس زمانے پر محمول ہے جس زمانہ میں نساء مسجد میں نماز پڑھنے کیلئے آتی تھیں۔ ستر وحجاب کی ضرورت کے پیش نظر اس زمانہ میں غلس میں نماز پڑھائی جاتی تھی جب مسجد میں عورتوں کا آنا بند ہوگیا تو پھر افضل اسفار ہوا۔ گویا غلس فی الفجر منسوخ ہے۔ اور حدیث اسفار اس کے لیے ناسخ ہے۔

وجه (٦): مسلم صفحہ نمبر ۴۱۷ پر بَابُ اسْتِحْبَابِ زِيَادَةِ التَّغْلِيسِ بِصَلوٰةِ الصُّبْحِ يَوْمَ النَّحْرِ بِالْمُزْدَلِفَةِ میں ابن مسعود ﷜ کی حدیث مَارَأَيْتُ رَسُوْلَ اللهِ ﷺ صَلّٰى صَلوٰةً إِلَّا لِمِيْقَاتِهَا إِلَّا صَلَاتَيْنِ صَلوٰةَ الْمَغْرِبِ وَالْعِشَاءِ بِجَمْعٍ وَصَلَّى الْفَجْرَ يَوْمَئِذٍ قَبْلَ مِيْقَاتِهَا، یہی حدیث بخاری شریف بَابُ مَتٰى يُصَلِّي الْفَجْرَ بِجَمْعٍ صفحہ ۲۲۸ پر قدرے تغیر کے ساتھ موجود ہے۔ اس کے بارے میں نوویؒ نے لکھا ہے کہ قَبْلَ مِيْقَاتِهَا کا یہ معنی نہیں کہ قَبْلَ وَقْتِهَا پڑھ لی بلکہ صَلّٰى قَبْلَ وَقْتِهَا الْمُعْتَادِ وَلٰكِنْ بَعْدَ تَحَقُّقِ طُلُوْعِ الْفَجْرِ. یعنی غلس میں پڑھ لی۔ پس اس سے معلوم ہوا کہ فجر میں عادت شریفہ اسفار پر عمل کرنے کی تھی۔ یہ حدیث مذہب اسفار کی زبردست مؤید ہے۔ والمعتاد هو الافضل والراجح۔

ایك جملـۂ معترضه: اگر تم اس بات کے منتظر ہو کہ طبیعت بالکل درست ہو کوئی پریشانی و مرض نہ ہو پھر سبق پڑھا، پڑھایا جائے یہ حَتّٰى يَلِجَ الْجَمَلُ فِيْ سَمِّ الْخِيَاطِ کے قبیل سے ہے۔ استاذ المکرم مدظلہٗ (حضرت مولانا محمد یاسین صابر صاحب)۔

طحاویؒ میں بَابُ الْوَقْتِ الَّذِيْ يُصَلّٰى فِيْهِ الْفَجْرُ أَيُّ وَقْتٍ هُوَ کے آخر میں صفحہ ۱۳۶ پر ابراہیم نخعیؒ سے ہے"

مَا اجْتَمَعَ أَصْحَابُ مُحَمَّدٍ ﷺ عَلٰى شَيْءٍ مَا اجْتَمَعُوْا عَلَى التَّنْوِيْرِ "۔جیسا صحابہ ؓ نے تنویر فی الفجر پر اجماع کیا ہے ویسا کسی چیز پر اجماع نہیں کیا۔اس سے بھی اسفار کی تائید ہوتی ہے۔

وجہ (۷): بعض دفعہ ایسا ہوتا ہے کہ ایک چیز میں ذاتی فضیلت ہوتی ہے اور دوسری میں عرضی فضیلت ہوتی ہے اور عرضی فضیلت ذاتی فضیلت پر غالب آجاتی ہے۔حدیث غلس کی وجہ سے یہ بات قابل تسلیم ہے کہ غلس افضل ہے اور اس میں ذاتی فضیلت ہے مگر اسفار پر عمل کرنے سے تکثیر جماعت کا فائدہ حاصل ہوتا ہے۔اس وجہ سے وہ بھی افضل بن گیا اور یہ فضیلت اس ذاتی فضیلت (غلس والی) پر غالب ہے۔اس جہت سے بھی اسفار راجح معلوم ہوتا ہے۔(پھر فجر کا وقت غفلت کا وقت ہے اس میں تاخیر ایک حدتک انتہائی عمدہ پہلو ہے)

وجہ (۸): امام طحاویؒ نے حدیث غلس وحدیث اسفار میں جمع وتطبیق کی کوشش کی ہے وہ یہ کہ ابتدا غلس میں ہوتی تھی اور اختتام وانتہا اسفار میں ہوتا تھا۔تو دونوں حدیثوں پر اس صورت میں عمل ہو جائے گا۔لیکن عمدہ ونفیس جواب ساتواں ہے۔

امام شافعیؒ کی تاویل مذکور کا جواب: محقق ابن ہمامؒ فرماتے ہیں کہ یہ (وضوح فجر والی) تاویل غلط ہے کیونکہ اس کی رو سے تو معنی یہ ہوگا کہ بعد الوضوح فجر پڑھو گے تو اجر زیادہ ملے گا اور اگر قبل الوضوح فجر ادا کرلو گے تو اس پر اجر کم ملے گا۔حالانکہ قبل الوضوح (تردد کی حالت میں) ادا کی ہوئی نماز پر اجر ملنا دور کی بات ہے وہ تو سرے سے صحیح ہی نہیں ہوتی۔اس کے صحیح ہونے کا دنیا میں کوئی بھی قائل نہیں۔واللہ اعلم۔

فائدہ: اسی تقریر بالا سے بَابُ مَا جَاءَ فِي الْإِسْفَارِ بِالْفَجْرِ کی تقریر بھی ہوگئی۔خوب ذہن نشین کرلی جائے۔ واللہ اعلم بالصواب. والیہ المرجع والمآب۔

بَابُ مَاجَاءَ فِي التَّعْجِيْلِ بِالظُّهْرِ

(۱) **امام شافعیؒ کے نزدیک:** تعجیل فی الظہر مطلقاً افضل ہے ظہر صیفی ہو یا شتائی۔

(۲) **جمہور و امام ابوحنیفہ کے نزدیک:** ظہر صیفی میں تاخیر افضل ہے اور شتائی میں تعجیل اور اس میں موسم کا اعتبار ہے کہ موسم حر کا ہو (حر کے واقع ہونے یا نہ ہونے کا اس میں اعتبار نہیں)۔

(۳) **وعند البعض** اس میں موسم کا اعتبار نہیں بلکہ حر (گرمی) کے واقع ہونے نہ ہونے کا اعتبار ہے۔

مصنفؒ نے بھی اس مسئلہ میں اپنے امام امام شافعیؒ کے مذہب کو چھوڑ دیا ہے اور ظہر صیفی کی تاخیر کو افضل بتلایا ہے۔

مفضّل تعجیل کی دلیل: اس باب کی پہلی حدیث ہے۔ عَنْ عَائِشَةَ ؓ قَالَتْ مَارَأَيْتُ أَحَدًا كَانَ أَشَدَّ تَعْجِيْلًا لِلظُّهْرِ مِنْ رَّسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ وَلَا مِنْ أَبِيْ بَكْرٍ ؓ وَ لَا مِنْ عُمَرَ ؓ. مصنف نے اس حدیث کو حسنٌ کہا۔صحیحٌ نہیں کہا۔جسکی وجہ یہ ہے کہ اسی سند میں حکیم بن جبیرؒ راوی ہیں اور اس حکیم پر شعبہ امیر المؤمنین فی الحدیث نے جرح اور کلام کیا ہے۔اس جرح کا منشاء اور سبب حکیم بن جبیرؒ کی وہ حدیث بنی ہے جو ترمذی بَابُ مَنْ تَحِلُّ لَهُ الزَّكٰوةُ میں ص ۱۴۱ پر منع عن

السوال کے بارے میں مروی ہے، وہ ہے مَنْ سَأَلَ النَّاسَ وَلَهُ مَا يُغْنِيهِ جَاءَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَمَسْئَلَتُهُ فِي وَجْهِهِ خُمُوشٌ أَوْ خُدُوشٌ أَوْ كُلُوحٌ. آگے ہے قِيلَ يَا رَسُولَ اللّٰهِ ﷺ! وَمَا يُغْنِيهِ قَالَ خَمْسُونَ دِرْهَماً۔ حدیث کا یہ وہ حصہ ہے جس کی وجہ سے شعبہ نے حکیم بن جبیر پر جرح کی ہے کہ یہ حکیم مَايُغْنِيهِ خَمْسُونَ دِرْهَمًا ذکر کرتا ہے حالانکہ خَمْسُونَ دِرْهَمًا کے تقریباً ساڑھے بارہ روپے بنتے ہیں یہ ایک عیال دار کیلئے کافی نہیں ہیں تو پھر اس کو زکواۃ کے سوال سے روکنا معرض ہلاکت میں ڈالنے والی بات ہے۔

اس کے جوابات: جواب اول: حکیم بن جبیرؒ کا مَايُغْنِيهِ کی تفسیر خمْسُونَ دِرْهَمًا ذکر کرنا یہ ممکن ہے کہ متفرد (رجل) پر محمول ہو۔ ذی العیال شخص پر محمول نہ ہو۔

جواب ثانی: ما يغنيه (روزانہ کا خرچہ) میں تشکیک (اختلاف) ہے۔ اشخاص کے بدلنے سے مَا يُغْنِيهِ بدلتا رہتا ہے تو اس پر مرتب ہونے والی منع وسوال میں بھی تشکیک ہو جائے گی۔ اور ایک درجہ منع کا اس پر بھی مرتب ہو جائے گا۔ اگر چہ کم درجے کی منع ہی کیوں نہ ہو۔ لہٰذا ''حکیم کے مجروح ہونے کی'' یہ وجہ قابل قبول نہیں۔

جواب ثالث: مايغنيه کی تفسیر خَمْسُونَ دِرْهَمًا نقل کرنے میں حکیم کا متابع زبیرؔ موجود ہے۔

جواب رابع: حکیم سے یحیٰی بن سعید وغیرہ جیسے ائمہ کا روایت کرنا بھی اس کے لیے بڑا مؤید ہے۔ یہ تمام وہ وجوہ ہیں جن سے شعبہ کی جرح رفع ہو جاتی ہے۔ مگر اس کے علاوہ مصنفؒ نے اس کو بوجوہِ اخر بھی مؤید کیا ہے۔

وجه (۱): قَالَ يَحْيٰى وَرَوٰى لَهُ سُفْيَانُ وَزَائِدَةُ۔

وجه (۲): وَلَمْ يَرَ يَحْيٰى بِحَدِيثِهِ بَأْسًا۔

وجه (۳): قَالَ مُحَمَّدٌ (أَيِ الْبُخَارِيُّ) وَقَدْ رُوِيَ عَنْ حَكِيمِ بْنِ جُبَيْرٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍؒ عَنْ عَائِشَةَؓ عَنِ النَّبِيِّ فِي تَعْجِيلِ الظُّهْرِ۔ پس معلوم ہوا کہ یہ حدیث حسن ہونے کے ساتھ ساتھ صحیح بھی ہے۔

دلیل (۲) للشوافع: اس باب کی دوسری حدیث حدیث انسؓ انکی دلیل ہے۔ أَنَّ رَسُولَ اللّٰهِ ﷺ صَلَّى الظُّهْرَ حِينَ زَالَتِ الشَّمْسُ هٰذَا حَدِيثٌ صَحِيحٌ۔ (اس سے تعجیل فی الظہر ثابت ہوئی)

مفضل التاخير في الصيف کی دلیل:

اس دوسرے باب کی حدیث ابراد یعنی حدیث ابی ہریرہؓ ہے إِذَا اشْتَدَّ الْحَرُّ فَأَبْرِدُوا عَنِ الصَّلٰوةِ (أَيْ أَخِّرُوا أَنْفُسَكُمْ عَنِ الصَّلٰوةِ) فَإِنَّ شِدَّةَ الْحَرِّ مِنْ فَيْحِ جَهَنَّمَ۔ یعنی گرمی سخت ہو تو اس وقت نماز سے اپنے آپ کو روک لو۔ نماز ادا نہ کرو۔

اشکال: کہ شدة الحرّ کا من فيح جهنم ہونا مشاہدے کے خلاف ہے۔ ہمارے مشاہدے میں یہ بات آتی ہے کہ شدة الحر من الشمس ہوتی ہے اسی لیے جن علاقوں میں شمس زمین کے قریب ہوتا ہے وہاں گرمی زیادہ ہوتی ہے اور جہاں

دور ہوتا ہے وہاں گرمی کم ہوتی ہے۔ اسی لیے بعض نے حدیث مذکور کو تشبیہ بلیغ پر محمول کیا ہے أَیْ كَفَيْحِ جَهَنَّمَ فِي الْإِضْرَارِ۔

مگر اولیٰ یہ ہے کہ حدیث کو تشبیہ کی بجائے اپنی حقیقت پر محمول کیا جائے اور یہ کہا جائے کہ شدة الحر کی نسبت الی الشمس کرنا بھی صحیح ہے نظراً إلی الظاھر اور شدة الحر کی نسبت الی فیح جھنم کرنا بھی صحیح ہے نظراً الی الحقیقة۔

☆...... سورج اور شمس کی مثال ایسی سمجھو جیسے آتشی شیشہ ہوتا ہے وہ شمس سے حرارت لیتا ہے پھر اس کی وساطت سے اس کے سامنے آنے والی چیز کو حرارت پہنچتی ہے۔ تو وہ جلنا شروع ہو جاتی ہے۔ بالکل یہاں بھی ایسے ہی ہے کہ فیح جہنم کی حرارت شمس میں جمع ہو جاتی ہے پھر شمس کی وساطت سے وہ حرارت زمین پر پھیلتی ہے۔

☆...... گاڑی کے چلنے کی نسبت انجن کی طرف کرلو یہ بھی ٹھیک ہے اور ڈرائیور کی طرف کرلو یہ بھی درست ہے۔ ڈرائیور چلا رہا ہے نظراً الی الظاھر۔ انجن کھینچ رہا ہے نظراً الی الحقیقة۔ اس کی تائید بخاری کی ایک روایت سے ہوتی ہے۔ جو کہ ابو ہریرہؓ سے ج ۱ بَابُ الْإِبْرَادِ بِالظُّهْرِ فِيْ شِدَّةِ الْحَرِّ ص ۷۷ پر مروی ہے جس میں لفظ ہیں

اِشْتَكَتِ النَّارُ إِلَى رَبِّهَا فَقَالَتْ يَا رَبِّ أَكَلَ بَعْضِيْ بَعْضًا فَأَذِنَ لَهَا بِنَفَسَيْنِ نَفَسٍ فِي الشِّتَاءِ وَنَفَسٍ فِي الصَّيْفِ وَهُوَ أَشَدُّ مَا تَجِدُوْنَ مِنَ الْحَرِّ وَأَشَدُّ مَاتَجِدُوْنَ مِنَ الزَّمْهَرِيْرِ۔ پس شدید گرمی و سردی کے اسباب ہیں۔ اب اس حدیث سے حقیقت پر محمول کرنے کی تائید ہو رہی ہے کہ حدیث کو حقیقت پر ہی محمول کیا جائے۔

بحث آخر: یہ نفسین داخلہ و خارجہ ہیں۔ خارجہ کے وقت گرمی ہو جاتی ہے اور داخلہ کے وقت سردی ہو جاتی ہے۔ یا دونوں خارجہ ہیں۔ مگر ایک نفس طبقۂ زمہریر سے ہو کر آتا ہے اس لیے وہ سردی کا سبب بن جاتا ہے۔ اور ایک نفس طبقة النار سے گذر کر آتا ہے اس لیے وہ گرمی کا باعث بن جاتا ہے۔

سوال: حافظؒ نے یہ سوال اٹھایا ہے کہ شدت حر تو غضب الرب کا وقت ہے عقل کا تقاضہ یہ ہے کہ اس میں نماز پڑھی جائے تاکہ غضب ٹھنڈا ہو۔ پھر شریعت نے اس وقت میں نماز ادا کرنے سے کیوں روکا ہے؟

جواب: یہ ہے کہ شریعت کے مقابلہ میں ہماری عقل ہیچ ہے جو شریعت نے کہہ دیا بس اس پر عمل کرو۔ اہل حق و باطل میں یہی فرق ہے باطل عقل کو مدار بناتا ہے۔ اسی سے یہ فرقہ بندیاں شروع ہوئیں جیسے شیعہ وغیرہم۔ (تمہاری عقل میں یہ بات آئے یا نہ آئے)

جواب (۲): یہ ہے کہ شریعت کا اس وقت میں نماز سے روکنا عقل کے مطابق ہے اس لیے کہ بادشاہ کے غضب کے وقت میں اس سے کچھ مانگنا اور اس سے مناجات کرنا اپنی ہلاکت کو دعوت دینا ہے۔

الحاصل: ثابت ہوا کہ تاخیر فی الظھر مستحب ہے۔

احادیث تعجیل کا جواب: عام طور پر یہ جواب دیا جاتا ہے کہ تعجیل ظہر کی احادیث ظہر شتائی پر محمول ہیں۔ مگر یہ جواب ناتمام ہے۔ اس لیے کہ یہ ان احادیثِ تعجیل میں تو چل جائے گا جن میں صیف و شتاء کی وضاحت و تصریح نہ ہو۔ لیکن ان احادیثِ تعجیل میں نہیں چلے گا جن میں صیف کی وضاحت ہے۔ (جن میں ھاجرة وغیرہ کے لفظ آتے ہیں کہ فوراً ظہر ادا

کر لی گئی)

اصل جواب: اس لیے اصل جواب وہ ہے جو امام طحاویؒ نے ذکر کیا کہ ظہر صیفی کی تعجیل والی احادیث منسوخ ہیں اور ان کے لیے ناسخ حدیث ابراد ہے۔

مصنفؒ کا امام شافعیؒ پر رد: امام شافعیؒ نے ظہر صیفی کی تاخیر کا قول کیا ہے بشرط الانتیاب (یحضر المصلون نوبة نوبة) یعنی مسجد دور ہو اور نمازی دور دور سے نماز کیلئے اس میں جمع ہوتے ہوں پھر تو أَبْرِدُوْا کا حکم ہے ورنہ نہیں۔ مصنف کا اس پر رد۔ مصنف نے اس پر رد اس طرح کیا کہ ابوذرؓ سفر کا واقعہ نقل کرتے ہیں جس میں أَبْرِدْ أَبْرِدْ کا ذکر ہے۔ ظاہر ہے کہ سفر میں تو انتیاب نہیں کیونکہ مسافر ساتھی تو سب جمع ہوتے ہیں لیکن پھر بھی ابرد کہا گیا۔ پس معلوم ہوا کہ ابراد کیلئے انتیاب کی شرط لگانا باطل ہے۔ (باقی رہا اس کا جواب تو وہ شوافعؒ کے ذمے ہے)

حافظؒ کی طرف سے مصنفؒ کے رد کا جواب: حافظ نے کرمانی سے نقل کرتے ہوئے جواب دیا کہ سفر میں جب مجمع زیادہ ہو تو مسافر ساتھی ایک جگہ پر ٹھہرنے کی بجائے مختلف جگہوں پر ٹھہرتے ہیں۔ جہاں مناسب جگہ نظر آئی (سایہ دار درخت اور پانی نظر آیا) وہاں اس نے ڈیرا لگا لیا۔ ممکن ہے کہ اس سفر میں بھی یہی صورتِ حال ہو۔ تو ابراد پر اس لیے عمل کیا کہ اسمیں بھی انتیاب والی شرط موجود تھی۔

مولانا کا جواب: یہ ایک اصطلاح ہے جس سے شیخ الہند مراد ہوتے ہیں)

شیخ الهندؒ نے امامؒ کی طرف سے رد کا جواب دیتے ہوئے کہا کہ امام شافعیؒ کا مقصد نماز کو اول وقت میں ادا کرنا ہے ظہر ہو یا ظہر کے علاوہ کوئی اور نماز ہو۔ الا یہ کہ کوئی عارض پیش آجائے تو پھر تاخیر بھی کی جا سکتی ہے۔ ان عوارض میں سے ایک عارض انتیاب بھی ہے۔ امام شافعیؒ کی طرف سے تاخیر کا قول عمومی عارض کی بنا پر ہے خصوصی عارض کی بنا پر نہیں۔ تسلیم ہے کہ اس سفر والے واقعہ میں انتیاب عارض نہیں تھا۔ لیکن اور عارض تھا وہ یہ کہ کوئی مناسب مقام ایسا نہیں تھا جس میں سب جمع ہو کر نماز پڑھ لیتے کہ کوئی سایہ دار درخت مل جاتا۔ اس لیے ابراد و تاخیر پر عمل کیا کہ جب ٹھنڈک ہو جائے گی تو پھر سب کا ملکر نماز پڑھنا بغیر سایہ کے بھی ممکن ہو جائے گا۔

فائدہ: سابقہ تقریر سے بَابُ مَا جَاءَ فِيْ تَاخِيْرِ الظُّهْرِ فِيْ شِدَّةِ الْحَرِّ کی بھی تقریر ہوگئی۔

بَابُ مَاجَاءَ فِيْ تَعْجِيْلِ الْعَصْرِ

تاخیر و تعجیل صلوات میں اختلاف:

عندالشوافع: سب نمازوں میں تعجیل افضل ہے إِلَّا فِي الْعِشَاءِ۔ اس عموم میں عصر بھی داخل ہے کہ اس میں تعجیل کی جائے۔

عندالاحناف: سب نمازوں میں تاخیر افضل ہے الا المغرب۔ اس کے عموم میں عصر بھی داخل ہے کہ عصر میں تاخیر کی جائے۔

دلائل شوافع: عصر کی تعجیل کے افضل ہونے میں شوافع کے دلائل یہ ہیں۔

دلیل (۱): اس باب کی حدیث عائشہؓ ہے۔ اَنَّهَا قَالَتْ صَلّٰى رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ اَلْعَصْرَ وَالشَّمْسُ فِيْ حُجْرَتِهَا لَمْ يَظْهَرِ الْفَيْءُ مِنْ حُجْرَتِهَا. (الحدیث) اس حدیث میں حجرہ کا معنی بیت نہیں جیسا کہ بعض لوگوں کو اس کا وہم ہوا ہے بلکہ (یہاں) حجرۃ کا معنی صحن ہے، کیونکہ حجرۃ کہتے ہیں مَا يُحْجَرُ جَوَانِبُهُ بِالْجِدَارِ. اس معنی کے اعتبار سے صحن بھی حُجرہ ہے۔ پس اس سے تعجیل پر استدلال کی وجہ (طریقہ) ظاہر ہے کیونکہ شرقی دیوار پر غربی دیوار کا سایہ تب چڑھتا ہے جبکہ سورج منحط ہو جائے۔ اگر منحط نہ ہو تو پھر ایسا نہیں ہوتا۔

دلیل (۲): علاء بن عبدالرحمٰن کا قصہ جو اگلی حدیث میں ذکر کیا جا رہا ہے ان کی دلیل ہے کہ اس نے ظہر کی نماز پڑھی اور اس سے فراغت کے بعد حضرت انس بن مالکؓ کی زیارت کیلئے انکے گھر گئے ان کا گھر مسجد کے پہلو میں تھا۔ حضرت انسؓ نے کہا قُوْمُوْا فَصَلُّوا الْعَصْرَ قَالَ فَقُمْنَا فَصَلَّيْنَا فَلَمَّا انْصَرَفْنَا قَالَ سَمِعْتُ (ن) سَمِعْنَا رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ يَقُوْلُ تِلْكَ صَلٰوةُ الْمُنَافِقِ يَجْلِسُ يَرْقُبُ الشَّمْسَ حَتّٰى إِذَا كَانَتْ بَيْنَ قَرْنَيِ الشَّيْطَانِ قَامَ فَنَقَرَ أَرْبَعًا لَا يَذْكُرُ اللّٰهَ فِيْهَا إِلَّا قَلِيْلًا. أَعْنِيْ صَلَاةُ الْمُؤَجَّلَةِ صَلٰوةُ الْمُنَافِقِ۔ لہٰذا تاخیر درست نہیں کیونکہ تاخیر سے ادا کی جانے والی نماز صلوۃ المنافق ہے۔

دلیل (۳): ابوداؤد بَابُ وَقْتِ صَلٰوةِ الْعَصْرِ ص ۶۴، بخاری ج ا ص ۷۸ پر حضرت انسؓ کی حدیث ہے۔ أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ كَانَ يُصَلِّي الْعَصْرَ وَالشَّمْسُ بَيْضَاءُ مُرْتَفِعَةٌ حَيَّةٌ فَيَذْهَبُ الذَّاهِبُ إِلَى الْعَوَالِيْ وَالشَّمْسُ حَيَّةٌ۔ یہ الفاظ ابوداؤد کے ہیں۔ بخاری میں قدرے تغیر ہے۔

دلیل (۴): رافع بن خدیج کی حدیث بھی انکی دلیل ہے جس کے لفظ یہ ہیں كُنَّا نَنْحَرُ الْجَزُوْرَ فَتُقَسَّمُ عَشَرَ قِسَمًا وَنَأْكُلُ۔ یہ ذبح نحور والی حدیث بھی تعجیل عصر پر دال ہے۔

دلائل احناف: عصر کی تاخیر کے افضل ہونے کے دلائل درج ذیل ہیں۔

دلیل (۱): اگلے باب کی حدیث ام سلمہؓ ہے قَالَتْ كَانَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ أَشَدُّ تَعْجِيْلًا لِلظُّهْرِ مِنْكُمْ وَأَنْتُمْ أَشَدُّ تَعْجِيْلًا لِلْعَصْرِ مِنْهُ۔ تم عمل نبی ﷺ کے برعکس کرتے ہو۔

الحاصل: معلوم ہوا کہ حضور ﷺ عصر کو تاخیر سے ادا فرماتے تھے۔

دلیل (۲): ابوداؤد بَابٌ فِيْ وَقْتِ صَلٰوةِ الْعَصْرِ ص ۶۵ پر حضرت علی بن شیبان ﷺ کی حدیث ہے۔ قَالَ قَدِمْنَا عَلٰى رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ اَلْمَدِيْنَةَ فَكَانَ يُؤَخِّرُ الْعَصْرَ مَادَامَتِ الشَّمْسُ بَيْضَاءَ نَقِيَّةً۔

دلیل (۳): قرآن میں ہے اَقِمِ الصَّلٰوةَ طَرَفَيِ النَّهَارِ۔ مفسرین کہتے ہیں کہ اس سے مراد فجر اور عصر ہے۔ عصر میں تاخیر کرو گے تو طرف بنے گی ورنہ نہیں۔

اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ وقت مکروہ داخل ہونے کے بغیر ہمیں عصر کو طرف بنانے کی کوشش کرنی چاہیے۔

تعجیل کی احادیث مذکورہ کے جوابات من جانبنا:

جواب : وَالشَّمْسُ فِیْ حُجْرَتِهَا والی حدیث کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث تعجیل میں کوئی صریح نہیں ہے اس لیے کہ یہ حدیث تاخیر عصر پر بھی محمول ہوسکتی ہے کیونکہ حضور ﷺ کے گھر کی دیواریں صرف اتنی اونچی تھیں کہ بس پردہ ہوجائے۔ کوئی ایسی دیواریں تو نہیں تھیں کہ جیسے نوابوں و بادشاہوں کی دیواریں اونچی اونچی ہوتی ہیں۔ اور چھوٹی دیواروں والی حویلی میں سورج کی شعائیں قبیل الغروب تک ہوتی ہیں اور غربی دیوار کا سایہ شرقی دیوار پر نہیں چڑھتا تھا۔

تِلْکَ صَلٰوۃُ الْمُنَافِقِ والی حدیث کا جواب:

یہ ہے کہ تِلْکَ صَلٰوۃُ الْمُنَافِقِ کا مصداق عند الغروب والی نماز ہے اور حنفیہ تو اس تاخیر کے قائل نہیں وہ تاخیر قبیل الاصفرار کے قائل ہیں۔

☆...... باقی حضرت انس ﷺ کا قُوْمُوْا فَصَلُّوا الْعَصْرَ الخ فرمانا یہ بھی اول وقت میں نہیں تھا اس لیے کہ زائر نے آخر وقت میں مسجد میں ظہر پڑھی پھر اس کے بعد سنن بھی پڑھی ہوں گی اور پھر دعا بھی کی ہوگی پھر حضرت انس ﷺ کے گھر میں آئے ہوں گے پھر علیک سلیک کے بعد حضرت انسؓ نے کہا ہوگا قُوْمُوْا فَصَلُّوا الْعَصْرَ فَقُمْنَا فَصَلَّیْنَا۔ ف ہر جگہ تعقیب کیلئے نہیں ہوتی بلکہ بعض دفعہ تاخیر و مہلت کیلئے بھی ہوتی ہے۔ زیادہ سے زیادہ حضرت انس ﷺ کی یہ نماز تِلْکَ صَلٰوۃُ الْمُنَافِقِ سے مقدم تھی۔

الحاصل: اس عمل کے بھی ابتدائے وقت میں عصر کے ہونے کی بھی تصریح نہیں ہے۔

حدیث عوالی کا جواب: یہ ہے کہ عوالی میں اطلاق ہے بعض عوالی مدینہ سے دو میل کے فاصلے پر تھیں اور بعض تین میل پر اور بعض چار پر۔ یہاں کوئی وضاحت نہیں کہ یہاں کونسی عوالی مراد ہے۔ پھر چلنے والے کی سیر سے بھی فرق پڑجاتا ہے بعض بطئ السیر ہوتے ہیں اور بعض سریع السیر کہ تھوڑے وقت میں زیادہ مسافت طے کرلیتے ہیں۔ اور حدیث میں اس کی بھی کوئی وضاحت نہیں کہ یہ سیر کس قسم کی ہوتی تھی۔

الحاصل: مطلوبہ تعجیل کو ثابت کرنے میں یہ حدیث بھی کوئی صریح نہیں ہے۔

رافع بن خدیج کی ذبح جزور والی حدیث کا جواب: یہ ہے کہ یہ حدیث بھی مطلوبہ تعجیل کو ثابت کرنے میں صریح نہیں کیونکہ آدمی زیادہ ہوں۔ مشاق تجربہ کار ہوں تو وہ یہ سارے کام قلیل وقت میں بھی کرلیں گے۔

تاریخ میں لکھا ہے کہ مغلیہ بادشاہ عید کی نماز پڑھاتا بعد میں خطبہ دیتا۔ خطبہ سے فارغ ہوتا تو اس کی قربانی کا گوشت پک کر اس کے سامنے آجاتا۔ اب ظاہر ہے کہ اس کام کرنے والے نے نماز بھی پڑھی ہوگی اور خطبہ بھی سنا ہوگا اور پھر اتنے قلیل وقت میں یہ کام بھی کرلیا ہوگا۔

فصارت دلائلہ مخدوشۃ و دلائلنا سالمۃ۔ اور احادیث تاخیر مطلوبہ تاخیر کو ثابت کرنے میں بالکل صریح ہیں۔

﴿ص ۴۲﴾ حَدَّثَنَا عَلِیُّ بْنُ حُجْرٍ .... عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ عَبْدِالرَّحْمٰنِ ﷺ : حَتّٰی إِذَا

كَانَتْ بَيْنَ قَرْنَيِ الشَّيْطَانِ:

یہ حقیقت پرمحمول ہے اور یہ شیطان اس لیے کرتا ہے تا کہ وہ لوگوں کو یہ باور کرائے کہ میری عبادت ہو رہی ہے۔ یا یہ کنایہ ہے علو سے جیسے ذوات القرن چیز غیر ذوات القرن پر عالی ہوتی ہے۔ یا قرن کا معنی جماعت ہے یعنی شیٰطین کی دو جماعتوں کے درمیان۔ شیاطین کو ظلمت سے مناسبت ہے، انسانوں اور ملائکہ کو نور سے مناسبت ہے۔ اسی لیے حضور ﷺ نے غروب کے وقت چھوٹے بچوں کو گھروں سے نکلنے پر پابندی لگائی ہے کیونکہ اس وقت شیٰطین پھیل جاتے ہیں مبادا کوئی شیطان ان کو نقصان نہ پہنچادے۔

یا یہ کنایہ ہے اس سے کہ شیطان اس وقت کفار کو شرک کی طرف دھکیلتا ہے۔ جیسے کوئی سینگوں والی چیز (غیر سینگوں والی چیز کو) دھکیلتی ہے۔

فَنَقَرَ أَرْبَعًا:

نقر کنایہ ہے سجدہ سے اب سوال ہوگا کہ سجدے تو آٹھ ہیں نہ کہ چار۔

جواب(۱): یہ ہے کہ یہ حدیث اس وقت کے متعلق ہے جب صلوۃ السفر والحضر رکعتان تھی اور سجدے کو سرعت میں نقر الدیک کے ساتھ تشبیہ دی۔

جواب(۲): یا عدمِ فصل بین السجدتین کی وجہ سے عُدَّتَا عِدَّةَ سَجْدَةٍ وَاحِدَةٍ (ایک ہی سجدہ شمار کیا گیا)

جواب(۳): یا نقرار بعا کنایہ ہے اربع ریوت سے اور تشبیہ خفض ورفع میں ہے۔

فائدة: بَابُ مَا جَاءَ فِيْ تَاخِيْرِ صَلٰوةِ الْعَصْرِ والے باب کی تقریر ما قبل سے واضح ہوگئی۔ نیز اگلے بَابُ مَا جَاءَ فِيْ وَقْتِ الْمَغْرِبِ کی تقریر بھی سابقہ مضامین میں گذر چکی ہے وہاں سے دیکھ لی جائے۔ بَابُ مَاجَاءَ فِيْ وَقْتِ الْمَغْرِبِ کی حدیث کے ایک جملہ وَتَوَارَتْ بِالْحِجَابِ کی تشریح اس طرح ہے کہ غَرَبَتِ الشَّمْسُ میں جو مجاز بالمقاربہ کا احتمال تھا وہ تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ کہنے سے ختم ہو گیا۔ لہٰذا تکرار کا وہم نہ کیا جائے۔

بَابُ مَاجَاءَ فِيْ وَقْتِ صَلٰوةِ الْعِشَاءِ الْآخِرَةِ

﴿ص۴۲﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِالْمَلِكِ بْنِ أَبِي الشَّوَارِبِ .... عَنِ النُّعْمَانِ بْنِ بَشِيْرٍ ﷺ قَالَ أَنَا أَعْلَمُ النَّاسِ بِوَقْتِ هٰذِهِ الصَّلٰوةِ:

یہ اس لیے کہا کہ حاضرین میں ان کے علاوہ کوئی زیادہ جاننے والا نہیں تھا۔ کیونکہ جس توجہ وطلب سے انہوں نے یہ مسئلہ معلوم کیا تھا اس طرح کسی دوسرے صحابی نے معلوم نہیں کیا تھا۔

بَابُ مَاجَاءَ فِیْ تَاخِیْرِ الْعِشَاءِ الْآخِرَةِ

﴿ص۴۲﴾ حَدَّثَنَا هَنَّادٌ .... عَنْ أَبِیْ هُرَیْرَةَ ﷺ : لَأَمَرْتُهُمْ أَنْ یُّؤَخِّرُوا الْعِشَاءَ إِلٰی ثُلُثِ اللَّیْلِ أَوْنِصْفِهٖ:

یہاں امرِ وجوب کی نفی ہے ورنہ امرِ استحبابی تو اب بھی ہے۔ کہ ثلث لیل تک عشاء کو مؤخر کرلیا جائے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اصل تو عشاء میں تاخیر ہے مگر مشقت اور حرج کی وجہ سے اس اصل کو چھوڑا گیا ہے۔ اگر لوگ اب بھی تاخیر پر راضی ہوں تو ثلث اللیل تک کی تاخیر پر عمل کرنا افضل ہے۔ (باقی تفصیل اس بارے میں بھی ماقبل میں گذر چکی ہے)

بَابُ مَاجَاءَ فِیْ کَرَاهِیَةِ النَّوْمِ قَبْلَ الْعِشَاءِ وَالسَّمَرِ بَعْدَهَا

﴿ص۴۲﴾ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَنِیْعٍ .... عَنْ أَبِیْ بَرْزَةَ ﷺ : ـ کَانَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ یَکْرَهُ النَّوْمَ قَبْلَ الْعِشَاءِ:

اس لیے کہ اس سے عشاء کی نماز کے فوت ہوجانے کا اندیشہ ہوتا ہے نماز نہیں تو جماعت ہوجانے کا اندیشہ ہوتا ہے۔ اگر کوئی اس کا انتظام کرلے کہ جماعت کا اہتمام کرلے تو پھر نوم قبل العشاء میں کوئی حرج نہیں۔

وَالْحَدِیْثُ بَعْدَهَا:

حدیث سے مراد یہاں سمر ہے جس کا عنوان میں ذکر ہے۔ اور سمر کا معنی ہوتا ہے لایعنی قصے اور کہانیاں بیان کرنا جیسا کہ عربوں کی عادت تھی کہ بیان کرنے والا بیان کرتا اور سننے والے بڑی رغبت سے اس کو سنتے حتی کہ فجر ہوجاتی۔ تو اس کے مکروہ ہونے کی وجہ بھی یہی ہے کہ اس سے فجر کی نماز ضائع اور فوت ہوجاتی ہے۔

بَابُ مَاجَاءَ فِی الرُّخْصَةِ فِی السَّمَرِ بَعْدَ الْعِشَاءِ

﴿ص۴۲﴾ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَنِیْعٍ .... عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ ﷺ : کَانَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ یَسْمُرُ مَعَ أَبِیْ بَکْرٍ فِی الْأَمْرِ مِنْ أَمْرِ الْمُسْلِمِیْنَ وَأَنَا مَعَهُمَا:

یہ صورۃً سمر تھا نہ کہ حقیقۃً۔ منع جس سمر سے ہے وہ حقیقۃً سمر (لایعنی باتیں کرنا) ہے۔ اور رخصت صورۃً سمر کی ہے۔

وَقَدْ رُوِیَ عَنِ النَّبِیِّ ﷺ قَالَ لَاسَمَرَ إِلَّا لِمُصَلٍّ أَوْمُسَافِرٍ:

سمر للمصلی کے جواز کی صورت یہ ہے کہ اگر کوئی شخص نوافل پڑھ رہا ہے اور نوم کا غلبہ ہونے لگ گیا تو اس کو دفع کرنے کے لیے کسی دوسرے سے بات چیت کرنا جائز ہے۔

مسافر کے لیے جواز کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص سفر کررہا ہے اور اس خیال سے کہ سفر سہولت سے طے ہوجائے اپنے

رفیق سے باتیں کرتا ہے اس کو بھی اجازت ہے۔ غرضیکہ رخصت کا ان دو میں حصر نہیں بلکہ جہاں بھی کوئی دینی یا دنیاوی ضرورت پیش آجائے اس کو پورا کرنے کے لیے اس کی رخصت ہے۔

بَابُ مَاجَاءَ فِي الْوَقْتِ الْأَوَّلِ مِنَ الْفَضْلِ

ابواب سابقہ میں گذر چکا ہے کہ احناف کے نزدیک مغرب کے علاوہ باقی نمازوں میں تاخیر افضل ہے اور تاخیر کے دلائل بھی ساتھ ساتھ ذکر ہوگئے ہیں۔ شوافع کی طرف سے جو انکی بعض توجیہات کی جاتی ہیں ان کا بھی اور ان کے ضعف کا بھی ذکر ہو چکا ہے۔

اس باب کی احادیث جن سے اول وقت کی فضیلت معلوم ہوتی ہے بظاہر احناف کے خلاف ہیں۔ ذیل میں ان کو ذکر کرکے ان کے جوابات دیئے جاتے ہیں۔

حدیث اول: پہلی حدیث حضرت امّ فروہؓ کی حدیث ہے عَنْ عَمَّتِهٖ أُمِّ فَرْوَةَؓ وَكَانَتْ مِمَّنْ بَايَعَ النَّبِيَّ ﷺ قَالَتْ سُئِلَ النَّبِيُّ ﷺ أَيُّ الْأَعْمَالِ أَفْضَلُ قَالَ الصَّلٰوةُ لِأَوَّلِ وَقْتِهَا۔

حدیث ثانی: عَنِ ابْنِ عُمَرَؓ قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ اَلْوَقْتُ الْأَوَّلُ مِنَ الصَّلٰوةِ رِضْوَانُ اللّٰهِ وَالْوَقْتُ الْآخِرُ عَفْوُ اللّٰهِ ۔ اس کے ذیل میں شوافعؒ کہتے ہیں کہ عفو تقصیر کو چاہتا ہے۔ سرے سے معصیت نہ ہو یہ اولیٰ ہے اس سے کہ معصیت ہو اگر چہ وہ معصیت وتقصیر معاف ہو۔

حدیثین کے جوابات۔ جواب (۱) : یہ دونوں حدیثیں ضعیف ہیں کیونکہ دونوں کی سندوں میں عبداللہ بن عمر العمری ضعیف ہے۔ اور پہلی حدیث میں قاسم بن غنام مضطرب الحدیث ہے۔ کہیں سند میں عَنْ بَعْضِ أُمَّهَاتِهٖ عَنْ عَمَّتِهٖ أُمِّ فَرْوَةَ ذکر کرتا ہے جیسا کہ ابوداؤد شریف کی روایت میں ہے اور دار قطنی کی سند میں عَنْ جَدَّتِهِ الدُّنْيَا عَنْ جَدَّتِهِ الْعُلْيَا ہے۔ اور دوسری حدیث کی سند میں یعقوب بن ولید ہے امام احمدؒ نے اس کو کذابین میں ذکر کیا ہے۔

محقق نوویؒ کے بھی یہ حدیثیں سامنے ہیں علامہ زیلعیؒ نے تقریر زیلعی کے جلد اول ص ۲۴۳ پر نقل کیا ہے قَالَ النَّوَوِيُّ فِي الْخُلَاصَةِ أَحَادِيْثُ أَيُّ الْأَعْمَالِ أَفْضَلُ قَالَ الصَّلٰوةُ لِأَوَّلِ وَقْتِهَا ـ وَأَحَادِيْثُ أَوَّلُ وَقْتٍ رِضْوَانُ اللّٰهِ وَاٰخِرُهٗ عَفْوُ اللّٰهِ "كُلُّهَا ضَعِيْفَةٌ"، پس یہ حدیثیں تاخیر کے استحباب پر دلالت کرنے والی مذکورہ احادیث صحیحہ کے مقابلے میں مرجوح ہیں۔

جواب (۲) : ان کے ضعف سے قطع نظر کرتے ہوئے جواب یہ ہے کہ ان کے عموم سے مواقع تاخیر مستثنیٰ ہیں۔ (اب ان احادیث کا مصداق صرف اور صرف مغرب رہ جائے گی)

جواب (۳) : ان حدیثوں میں اول وقت سے مراد وقت مستحب ہے۔ وَهُوَ يَجْرِيْ عَلٰى حَسْبِ التَّخْصِيْصِ (أَيِ الصَّلٰوةُ لِوَقْتِهِ الْمُسْتَحَبِّ)

جواب (٤) : افضلیت کی وجوہ مختلف ہیں بعض وجوہ کے اعتبار سے اوّل وقت افضل معلوم ہوتا ہے جیسے اللہ کے امر کا امتثال کہ جوں ہی وجوب ہوا اس پر فوراً عمل شروع کر دیا۔ بعض دوسری وجوہ کے اعتبار سے (جیسے تکثیر جماعت وغیرہ ہے) تاخیر افضل معلوم ہوتی ہے۔ کسی امر کا افضل ببعض الوجوہ ہونا یہ دوسرے کے افضل ببعض الوجوہ الآخر کے منافی نہیں ہوتا۔ اب بھی دونوں قسم کی معارض احادیث میں تطبیق ہوگئی۔

☆...... رہا یہ سوال کہ وجوہ افضلیت میں پھر کس وجہ کو ترجیح ہے تو یہ مجتہد کی شان ہے۔ مقلد کا فرض تو یہ ہے کہ وہ اپنے امام کی تقلید کرتا رہے۔

حدیث ثالث: اسی باب کی حدیث ہے عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍؓ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ لَهُ يَا عَلِيُّ! ثَلٰثٌ لَاتُؤَخِّرْهَا. اَلصَّلٰوةُ إِذَا اٰنَتْ وَالْجَنَازَةُ إِذَا حَضَرَتْ وَالْأَيِّمُ إِذَا وَجَدْتَّ لَهَا كُفُوًا۔

اس حدیث ثالث کے جوابات ۔ جواب(۱): یہ حدیث بھی ضعیف ہے علامہ زیلعیؒ بھی اس کو ترمذی سے نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں وَقَالَ أَيِ التِّرْمِذِيُّ حَدِيْثٌ غَرِيْبٌ فَمَا أَرٰى إِسْنَادَهٗ بِمُتَّصِلٍ۔

اشکال: جب ہم نے ترمذی کے نسخہ کو دیکھا تو یہ عبارت اس حدیث کے تحت نہیں ملی پس نقل (کلام زیلعی) خلاف اصل ہوگئی۔ جبکہ علامہ زیلعیؒ نقل میں بڑے ثقہ ہیں بلکہ یہ تو دوسروں کی نقلوں پر معترض بنتے رہتے ہیں۔

جواب: یہ عبارت اصل نسخہ میں تھی لیکن بعد میں کاتبوں کی کتابت سے رہ گئی۔

الحاصل: یہ حدیث بھی پہلی دو کی طرح ضعیف ہے۔

جواب (۲) : اَلصَّلٰوةُ إِذَا اٰنَتْ میں دو احتمال ہیں۔

(۱) ایک یہ کہ دخل الوقت (۲) دوسرا یہ کہ جاء الوقت المستحب. **اذا جاء الاحتمال فلا استدلال۔**

حدیث رابع: اسی باب کی حدیث ابن مسعودؓ ہے ''عَنْ أَبِي عَمْرٍو نِ الشَّيْبَانِيِّ أَنَّ رَجُلًا قَالَ لِابْنِ مَسْعُوْدٍؓ أَيُّ الْعَمَلِ أَفْضَلُ؟ قَالَ سَأَلْتُ عَنْهُ عَنْ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ فَقَالَ اَلصَّلٰوةُ عَلٰى مَوَاقِيْتِهَا''۔

جواب: یہ ہے کہ اس میں کہیں اوّل وقت کی صراحت نہیں ہے کیونکہ عَلٰى مَوَاقِيْتِهَا تو اوّل وقت سے آخر وقت تک بولا جا سکتا ہے۔

فائدہ: اَيُّ الْعَمَلِ أَفْضَلُ سوال کے جوابات حدیثوں میں مختلف ہیں۔ اس اختلاف کے کئی جواب ہیں۔

(۱) أَفْضَلُ اسم تفضیل اپنے تفضیل والے معنی میں مستعمل نہیں بلکہ نفس فعل والے معنی میں مستعمل ہے اور کسی عمل کا **ذا الفضل** ہونا کسی دوسرے امر کے **ذاالفضل** ہونے کی نفی نہیں کرتا۔ لہٰذا کہیں کوئی اختلاف اور تعارض نہیں ہے۔

(۲) یہاں من مقدر ہوتا ہے أَيْ مِنَ الْأَفْضَلِ۔ یعنی افضل ایک نوع ہے اور اس کے تحت متعدد افراد داخل ہیں۔

(۳) وجوہ افضلیت مختلف ہیں کسی عارض کی بنا پر کسی امر کا افضل ہونا کسی دوسرے امر کے دوسرے عارض کی بنا پر افضل ہونے کے منافی نہیں ہے۔ (واللہ اعلم)

حدیث خامس: اسی باب کی حدیث عائشہؓ ہے قَالَتْ مَاصَلّٰی رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلٰوۃً لِوَقْتِھَا الْآخِرِ مَرَّتَیْنِ حَتّٰی قَبَضَہُ اللّٰہُ کہ حضور ﷺ نے آخروقت میں ایک مرتبہ کے علاوہ کوئی نماز دوبار نہیں پڑھی حتی کہ آپ ﷺ دنیا سے رخصت ہوگئے۔

جواب: یہ حدیث بھی ضعیف ہے، ترمذی نے اس کو نقل کر کے کہا ھٰذَا حَدِیْثٌ غَرِیْبٌ وَ لَیْسَ إِسْنَادُہٗ بِمُتَّصِلٍ۔ کیونکہ اسحاق بن عمرؒ کا حضرت عائشہؓ سے سماع ولقاء ثابت نہیں۔

اشکال: حضور ﷺ نے آخروقت میں دومرتبہ نماز پڑھی (۱) ایک واقعہ امامت میں (۲) اور ایک واقعہ اعرابی میں تو پھر حضرت عائشہؓ اس کی نفی کیسے کررہی ہیں۔ اس کے جوابات مندرجہ ذیل ہیں۔

جواب (۱): واقعہ امامت چونکہ ابتداءِ اسلام کا ہے حضرت عائشہؓ کے علم میں نہیں آیا۔ یہ نفی حضرت عائشہؓ کے اپنے علم کے اعتبار سے ہے۔

جواب (۲): حضرت عائشہؓ کا مرتین کی نفی کرنے سے مراد بِاخْتِیَارِہٖ وَرَضَائِہٖ ہے۔ یعنی اپنے اختیار ورضا سے ایسا کبھی نہیں کیا بلا اختیار وبلا رضاء کی صورتیں زیر بحث نہیں ہیں۔

جواب (۳): حضرت عائشہؓ کا مقصد بالخصوص مرتین کی نفی کرنا نہیں بلکہ مقصد تکثیر کی نفی کرنا ہے کہ کثرت سے حضور ﷺ وقتِ آخر میں نماز پڑھتے ہوں ایسا نہیں ہے۔ واللہ اعلم۔

قَالَ الشَّافِعِیُّ وَالْوَقْتُ الْأَوَّلُ مِنَ الصَّلٰوۃِ أَفْضَلُ وَمِمَّا یَدُلُّ عَلٰی فَضْلِ أَوَّلِ الْوَقْتِ عَلٰی آخِرِہٖ اِخْتِیَارُ النَّبِیِّ ﷺ وَأَبِیْ بَکْرٍ ؓ وَ عُمَرَ ؓ فَلَمْ یَکُوْنُوْا یَخْتَارُوْنَ إِلَّا مَا ھُوَ أَفْضَلُ وَلَمْ یَکُوْنُوْا یَدَعُوْنَ الْفَضْلَ وَ کَانُوْا یُصَلُّوْنَ فِیْ أَوَّلِ الْوَقْتِ.

حضور ﷺ وخلفاء راشدین ؓ کے اس عموم واستمرار کی کوئی حدیث ہے تو لاؤ اور پیش کرو (کہ خلفاء وغیرھم عموماً اوّل وقت میں نماز ادا کرتے تھے) فاتوا برھانکم ان کنتم صادقین۔

بَابُ مَاجَاءَ فِی السَّھْوِ عَنْ وَقْتِ صَلٰوۃِ الْعَصْرِ

﴿ص ۴۳﴾ حَدَّثَنَا قُتَیْبَۃُ .... عَنِ ابْنِ عُمَرَ ؓ۔ عَنِ النَّبِیِّ ﷺ اَلَّذِیْ تَفُوْتُہٗ صَلٰوۃُ الْعَصْرِ فَکَأَنَّمَا وُتِرَ أَھْلَہٗ وَمَالَہٗ:

چونکہ فوات من غیر تعمد ہوتا ہے اس لیے اس کے تحت سہو بھی درج ہوجائے گا۔ اگر فواتِ صلٰوۃ تعمداً ہو تو اس کو احادیث میں ''کفر'' کہا گیا ہے جیسے حدیث میں ہے مَنْ تَرَکَ الصَّلٰوۃَ مُتَعَمِّدًا فَقَدْ کَفَرَ۔ اس لیے تعمد زیر بحث نہیں بلکہ فوات بلا تعمد مقصود بالبیان ہے۔ پس حدیث وعنوان میں عدمِ انطباق کا سوال وارد نہیں ہوگا۔

لفظ اہل ومال کی اعرابی تحقیق:

مرفوع ہونے کی صورت میں ''اہل ومال'' وُتِرَ کا نائب فاعل ہوں گے اور وُتِرَ بمعنی نَقَصَ ہوگا۔ اور منصوب ہونے کی صورت میں وُتِرَ کا مفعول ثانی ہونگے۔ مفعول اول اس میں ضمیر ہے اور وُتِرَ متعدی بدو مفعول ہے اور معنی اس کا سُلِبَ ہے أَيْ سُلِبَ ذَالِکَ الرَّجُلُ أَهْلَهُ وَمَالَهُ۔ بعض نے نصب کی صورت میں بھی وُتِرَ کو بمعنی نقص بنایا ہے اور منصوب کو ضمیر سے بدل بنایا ہے۔ اَلَّذِيْ وُتِرَ أَيْ نَقَصَ يَعْنِيْ أَهْلَهُ وَمَالَهُ۔

فوات ''صلوٰۃ'' کا مطلب:

اس میں مختلف قول ہیں۔ (۱) نماز وقتِ جواز سے فوت ہوجائے۔ (۲) وقت مستحب سے فوت ہوجائے۔ (۳) جماعت کے ساتھ فوت ہوجائے۔ اوّل قول راجح ہے۔ کیونکہ متبادر الی الذھن یہی معنی ہے۔

اشکال: یہ تو امر تکوینی کا بیان ہوگیا أَيْ وَقَعَ نُقْصَانَ فُلَانٍ بِسَبَبِ فُلَانٍ۔ حالانکہ نبی ﷺ تو امورِ شرعیہ کو بیان کرنے کیلئے کیلئے ث ہوئے ہیں؟ اس کے جوابات مندرجہ ذیل ہیں۔

جواب (۱): بعض دفعہ کوئی امر تکوینی اس لیے بیان ہوتا ہے کہ وہ کسی امر شرعی کے بیان کرنے کی تمہید بن جاتا ہے۔ اور یہاں پر یہی صورت بن گئی ہے کیونکہ بیان تو کرنا تھا لَايَجُوْزُ تَرْکُ صَلٰوةِ الْعَصْرِ جو کہ امر شرعی ہے۔ اس کی تمہید کے طور پر فَكَأَنَّمَا وُتِرَ أَهْلَهُ وَمَالَهُ بیان ہوا ہے۔

جواب (۲): اس سے مقصد یہ بیان کرنا ہے کہ جیسے وہ شخص جس کا اہل و مال سلب کرلیا گیا ہو وہ اللہ کی طرف رغبت کرتا ہے۔ اسی طرح یہ شخص بھی جس کی عصر کی نماز فوت ہوگئی ہے۔ اللہ کی طرف رغبت کرے تاکہ جبر نقصان ہوجائے۔ اب یہ بھی امر شرعی بن گیا۔

جواب (۳): مقصد یہ ہے کہ جیسے وہ شخص جو مسلوب الاھل والمال ہو وہ بڑی حسرت کرتا ہے۔ اسی طرح مکافاتِ اعمال کے وقت یہ شخص بھی بڑی حسرت کرے گا۔ اب بھی یہ امر شرعی بن گیا۔ واللہ اعلم۔

شبہ: پھر شبہ ہوا کہ فرض ہونے میں تو سب نمازیں مساوی ہیں پھر عصر کو بیان کے ساتھ کیوں خاص کیا گیا؟ عموم سے کام لینا چاہیے تھا جیسا کہ کنز العمال میں عموم کی بھی حدیث ہے جس کے الفاظ یہ ہیں اَلَّذِيْ تَفُوْتُهُ صَلٰوةُ الْعَصْرِ الخ۔

جواب: یہ تخصیص بوجوہ ہے۔ (۱) صلوٰۃ العصر تو پہلی امتوں پر بھی فرض تھی لیکن انہوں نے اس کو ضائع کیا۔ شارع علیہ السلام کے بیان میں صلوٰۃ العصر کی تخصیص کی وجہ یہ ہوئی (کہ خبردار! تم انکی طرح اس عصر کی نماز کو ضائع نہ کردینا)۔
(۲) وقت العصر دنیاوی اعتبار سے بھی مشغولیت کا وقت ہوتا ہے جس کی بنا پر یہ نماز ضائع ہوجاتی ہے (خصوصاً بلاد حارّہ میں) اس لیے تخصیص عصر فرمائی۔
(۳) یہ وقت ملائکۃ النھار واللیل کے تعاقب کا ہوتا ہے۔ (ڈیوٹی تبدیل ہوتی ہے) جس کی وجہ سے یہ وقت بڑا ذوالفضل ہے۔ اس لیے اس کی تخصیص کی گئی۔ واللہ اعلم۔

بَابُ مَاجَاءَ فِي تَعْجِيْلِ الصَّلٰوةِ إِذَا أَخَّرَهَا الإِمَامُ

﴿ص۴۳﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُوْسٰى الْبَصْرِيُّ .... عَنْ أَبِيْ ذَرٍّ ﷺ : يُمِيْتُوْنَ الصَّلٰوةَ:

اس کے دو معنی ہیں۔(۱) یہ ہے کہ وقت مستحب نکال کر نمازیں ادا کریں گے۔نوویؒ اس معنی کو ترجیح دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ ایسے مسلمان امراء نہیں ہوئے ہیں جو وقتِ جواز کو بھی نکال کر نماز پڑھتے ہوں۔

(۲) مگر حافظ فرماتے ہیں کہ یُمِیْتُوْنَ الصَّلٰوۃَ کا معنی ہے کہ وقتِ جواز گذار کر نماز ادا کریں گے۔آتا ہے اور نقل ہے کہ حجاج و مروان ایسے ہی کرتے تھے (کہ نمازوں کو"وقتِ جواز گذار کر" ادا کرتے تھے) طَوْرًا طَوْرًا۔

فَصَلِّ الصَّلٰوةَ لِوَقْتِهَا:

تم (ایسی صورت میں) اپنی نماز وقتِ مستحب میں ادا کر لینا اور وقت جواز کو چھوڑ دینا۔

فَإِنْ صُلِّيَتْ لِوَقْتِهَا كَانَتْ لَكَ نَافِلَةً وَإِلَّا كُنْتَ قَدْ أَحْرَزْتَ صَلٰوتَكَ:

اگر بالفرض امام نے بھی وقتِ مستحب میں جماعت کرادی اور تم اس جماعت میں بھی شریک ہو گئے۔ کَانَتْ لَکَ نَافِلَۃً تو تمہارے لیے جماعت والی نماز نفل ہو جائے گی وَاِلَّا کُنْتَ قَدْ اَحْرَزْتَ صَلٰوتَکَ ورنہ بے وقت نماز کرانے کا وبال ان کے سر پر ہو گا تم نے تو اپنی نماز وقت پر ادا کر دی ہے۔

امراء کا نمازوں کو مؤخر کرنے کی صورت میں اگر کوئی وقت مستحب میں نماز ادا کرلے تو امراء کے ساتھ کونسی نماز میں شریک ہو سکتا ہے اور کونسی میں نہیں:

عندالاحناف: ان نمازوں میں شریک ہو سکتا ہے جن کے بعد نوافل پڑھنا جائز ہے جیسے ظہر و عشاء وغیرہ۔ اور ان میں شریک نہیں ہو سکتا جن کے بعد نوافل نہیں پڑھ سکتا جیسے فجر و عصر۔اور مغرب میں بھی شریک نہیں ہو سکتا کیونکہ نفل وتر نہیں ہوتے۔

عندالشوافع: سب نمازوں میں امام کے ساتھ (ایسا آدمی) شریک ہو سکتا ہے۔

دلیل شوافع: اس حدیث کا عموم ان کی دلیل ہے۔

دلیل احناف: احادیث نہی ہیں (جن میں فجر و عصر کے بعد نوافل پڑھنے سے نہی آئی ہے)

امام صاحب کی جانب سے حدیث الباب (حدیث ابی ذر ﷺ) کا جواب:

جواب (۱): یہ حدیث عام نہیں بلکہ مخصوص ببعض الصلوات ہے اور مخصص احادیث نہی ہیں۔

جواب(۲): اگر حدیث میں عموم مراد ہو بھی تو پھر بھی نقصان نہیں کیونکہ اس حدیث کا تعلق ائمۃ الجور (ظالم سلاطین) کے زمانہ سے ہے۔فتنہ کا جب زمانہ ہو اور جماعت میں شریک نہ ہونے کی وجہ سے جان کا خطرہ ہو تو پھر سب میں شریک ہو جائے۔

اگر جور و ظلم و فتنہ کا زمانہ نہ ہو تو پھر اس کا مسئلہ جدا ہے۔ مسلم شریف کی روایت میں لفظ ہیں کہ ایسی صورت حال میں تم یہ

بھی نہ کہو کہ میں نماز پڑھ چکا ہوں۔

جواب (۳): اس حدیث میں فَصَلِّ الصَّلٰوۃَ لِوَقْتِهَا کا مطلب یہ ہے کہ تم اپنی نماز کیلئے ایک وقت مقرر کر لینا۔ فَإِنْ صَلَّيْتَ لِوَقْتِهَا پس اگر اتفاق سے امام نے بھی اسی وقت میں جماعت کرادی اور تم جماعت کے ساتھ شریک ہو گئے '' کَانَتْ لَکَ نَافِلَةً '' تو تمہارے لیے یہ نماز زیادہ ثواب کا باعث بن جائے گی۔ کہ بروقت بھی اداء ہوگئی اور جماعت کی فضیلت بھی مل گئی۔ ''وَإِلَّا'' اور اگر اس وقت میں جماعت کھڑی نہ ہوئی تو اس کا نقصان اسی کو ہوگا کُنْتَ قَدْ أَحْرَزْتَ صَلٰوتَکَ۔ کہ تم اپنی نماز کو اس کے وقت مقررہ میں پڑھ کر کراہت سے بچا ہی لوگے۔ اس تقریر کی رو سے مذکورہ اختلافی مسئلہ اس حدیث کے تحت داخل ہی نہیں ہوتا اور یہ حدیث اس مسئلہ سے لاتعلق ہو جاتی ہے۔

بَابُ مَاجَاءَ فِي النَّوْمِ عَنِ الصَّلٰوةِ

﴿ص ۴۳﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ ....عَنْ أَبِيْ قَتَادَةَ ﷺ۔ قَالَ ذَكَرُوْا لِلنَّبِيِّ ﷺ نَوْمَهُمْ عَنِ الصَّلٰوةِ الخ:

اس کی تفصیل لیلۃ التعریس والے واقعہ میں بھی ہے۔ کہ نبی ﷺ کسی غزوہ سے واپس آرہے تھے اور کہیں رات کو قیام کرنے کیلئے نزول فرمایا۔ تو سب پر نوم کا ایسا غلبہ ہوا کہ صبح کی نماز فوت ہوگئی۔ اس وقت بیدار ہوئے جب سورج کی دھوپ و شعاعیں تیز ہونے لگیں۔ تو اس سے صحابہ گھبرا گئے۔ اور اس کا جناب سرکار دو عالم ﷺ کی خدمت میں ذکر کیا آپ ﷺ نے ان کو تسلی دینے کیلئے فرمایا إِنَّهُ لَيْسَ فِي النَّوْمِ تَفْرِيطٌ إِنَّمَا التَّفْرِيطُ فِي الْيَقْظَةِ۔ یعنی اگر سوتے سوتے نماز فوت ہوگئی تو اس پر مواخذہ نہیں ہوگا۔ جرم کی بات تو یہ ہے کہ انسان جاگ رہا ہو اور پھر نماز نہ پڑھے۔ اس پر مواخذہ ہوگا۔

نوم کی بھی بعض صورتوں میں تفریط ہو جاتی ہے مثلاً نماز کا وقت آنے والا ہے اور وقت قریب ہے اور پھر یہ انتظار کیے بغیر سو جاتا ہے جس سے نماز فوت ہوگئی تو یہ بھی تفریط ہے۔ یا نماز کا وقت دور ہے لیکن جانتا ہے کہ میری نوم میں استغراق ہوتا ہے جس سے نماز فوت ہونے کا قوی اندیشہ ہے پھر بھی سو جاتا ہے یہ بھی تفریط فی النوم ہے۔

فَإِذَا نَسِيَ أَحَدُكُمْ صَلٰوةً أَوْنَامَ عَنْهَا فَلْيُصَلِّهَا إِذَا ذَكَرَهَا:

اس کے آخر میں أَوِاسْتَيْقَظَ کا لفظ بھی بڑھانا چاہیے تا کہ ''جزاء'' شرط کے مطابق ہو جائے۔

جواب (۱): بعض دفعہ ایسا ہوتا ہے کہ متکلم کو دو (۲) چیزیں ذکر کرنی ہوتی ہیں لیکن ان میں سے ایک کو اکتفاءً ذکر کر دیتا ہے جیسے وَسَرَابِيْلَ تَقِيْكُمُ الْحَرَّ أَيْ وَالْبَرْدَ۔ فكذا ههنا۔

جواب (۲): إِذَا ذَكَرَهَا عام ہے استیقاظ کو بھی شامل ہے۔

شوافع نے اس حدیث کو اپنے عموم پر رکھا ہے اور نهي عن الصلٰوة في الاوقات المكروهة میں تخصیص کی ہے۔ یعنی طلوع، غروب، استواء میں کسی کی نماز جائز نہیں إِلَّا هٰذَيْنِ أَيِ النَّاسِيَ وَالْمُسْتَيْقِظَ ان کے لیے ان اوقات مکروہ میں

بھی نماز پڑھنا جائز ہے۔

احناف نے اس کے برعکس کیا ہے کہ نہی والی احادیث کو اپنے عموم پر رکھ کران میں تخصیص کی ہے۔ أَیْ فَلْیُصَلِّهَا إِذَا ذَکَرَهَا أَوِ اسْتَیْقَظَ أَیْ فِیْمَا سِوَی الْأَوْقَاتِ الْمَکْرُوْهَةِ وَأَمَّا فِی الْأَوْقَاتِ الْمَکْرُوْهَةِ فَلَا۔

مذہب احناف کی وجوہِ ترجیح:

(۱) احادیث نہی جس درجے کی قوی وصحیح ہیں اس درجے کی یہ حدیث نہیں ہے۔ اور معارضہ کیلئے قوت میں مساوات شرط ہے۔

(۲) اگر قوت میں مساوات تسلیم بھی کر لی جائے تو پھر بھی حدیث نہی کو ترجیح ہے۔ کیونکہ وہ مبیح ہے اور یہ محرم ہے اور تعارض کے وقت ترجیح محرم کو ہوتی ہے۔

(۳) کوئی شوافع" سے یہ پوچھے کہ اس حدیث کے عموم پر تو تم بھی عمل نہیں کرتے ہو۔ اس لیے کہ اس کے عموم کا تقاضہ تو یہ ہے کہ جس وقت بھی بیدار ہو نماز پڑھنا شروع کر دے طَاهِرًا کَانَ أَوْ غَیْرَ طَاهِرٍ۔ مُسْتَقْبِلَ الْقِبْلَةِ کَانَ أَوْ غَیْرَ مُسْتَقْبِلَ الْقِبْلَةِ۔ جس طرح تم نے اس میں طہارت وقبلہ کی شرط معتبر سمجھی ہے۔ اگر اسی طرح وقتِ صالح ہونے کی شرط بھی اس میں معتبر ہو جائے تو کونسا حرج ہے۔ جبکہ اس کی تائید لیلة التعریس والے واقعہ سے بھی ہوتی ہے کہ جب نبی ﷺ بیدار ہوئے تو وہاں فوت شدہ نماز ادا کرنے کی بجائے دور چل کر دوسری جگہ نزول فرمایا اور پھر فجر کی فوت شدہ نماز کی قضاء کی۔ یہ اسی لیے کیا کہ جب بیدار ہوئے تھے تو طلوع کا وقت تھا جو کہ مکروہ ہے پس آپ ﷺ نے اس کے نکلنے کی انتظار فرمائی۔ معلوم ہوا کہ وقت کی صلاحیت کی قید بھی معتبر ہے۔

☆...... اس کے جواب میں شوافع آگے سے کہتے ہیں کہ روایتوں میں آتا ہے کہ اس وادی سے اس لیے انتقال فرمایا کہ اس وادی میں شیطانی اثر تھا۔

اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ طلوع وغروب کے وقتوں کی بھی تو شیطان کے ساتھ سرحد ملی ہوئی ہے جیسا کہ حدیثوں سے معلوم ہوتا ہے یَرْقُبُ الشَّمْسَ حَتّٰی إِذَا کَانَتْ بَیْنَ قَرْنَیِ الشَّیْطَانِ۔ اگر وہ وادی واجب تحرز ہے تو پھر یہ اوقات ثلاثہ واجب التحرز کیوں نہیں؟

(۴) یہ حدیث اداءِ صلوٰۃ میں نص ہے اور بیان وقت میں ظاہر ہے۔ اور حدیث نہی وقت کو بیان کرنے میں نص ہے۔ اور نص وظاہر میں تعارض کی صورت میں ترجیح نص کو ہوتی ہے۔ اور نص حدیث نہی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ اوقات ثلاثہ وقت نہی ہیں۔

اشکال: مسلم شریف کی روایت میں إِذَا ذَکَرَهَا کے بعد لفظ ہیں اَقِمِ الصَّلٰوةَ لِذِکْرِیْ۔ اب یہ امر مخفی ہو گیا کہ اَقِمِ الصَّلٰوةَ لِذِکْرِیْ سے استشہاد کی کیا صورت ہے؟ اور اس کا ماقبل سے ارتباط کیا ہے؟

جواب(۱): یہ مشکل دوسری قرأۃ سے حل ہو جاتی ہے اور یہاں دوسری قرأۃ ہے للذکری مصدر بمعنی یاد آنا فلا اشکال

جواب(۲): اَقِمِ الصَّلٰوةَ لِذِکْرِیْ یہ استشہاد کا ایک مقدمہ ہے اور دوسرا مقدمہ محذوف ہے وہ ہے وَاذْکُرْ رَّبَّکَ إِذَا نَسِیْتَ۔ فبهذا یتمّ الاستشهاد۔ اور فَلْیُصَلِّهَا إِذَا ذَکَرَهَا کا دعوٰی ثابت ہو جائے گا۔

سوال: یہ ہے کہ اَلَّذِیْ تَفُوْتُهُ صَلٰوةُ الْعَصْرِ فَكَأَنَّمَا وُتِرَ أَهْلُهُ وَمَالُهُ والی حدیث کے بظاہر یہ حدیث (حدیث ابی قتادہؓ) مخالف معلوم ہوتی ہے۔

جواب: یہ ہے کہ مخالفت نہیں اس لیے کہ اس حدیث میں مقصود اس نقصان کو بیان کرنا تھا جس کا وقوع فوتِ صلوۃ کی وجہ سے ہوا ہے اور اس حدیثِ ابی قتادہؓ میں بیان اس کے ممکنہ تدارک کا ہے۔

فائدہ: پہلے باب میں نسیان کا بیان بالتبع تھا اور بیانِ نوم مقصود اً تھا اب بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ يَنْسَى الصَّلٰوةَ میں نسیان کا بیان مقصوداً ہے۔)

بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ يَنْسَى الصَّلٰوةَ

﴿ص۴۳﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ وَبِشْرُ بْنُ مُعَاذٍ .... عَنْ أَنَسٍ ؓ: وَيُرْوٰى عَنْ أَبِي بَكْرَةَ أَنَّهُ نَامَ عَنْ صَلٰوةِ الْعَصْرِ فَاسْتَيْقَظَ عِنْدَ غُرُوْبِ الشَّمْسِ فَلَمْ يُصَلِّ حَتّٰى غَرَبَتِ الشَّمْسُ:

مگر عصر یومہ کا اس سے استثناء ہے اور وجہ اس کی مشہور ہے کہ وجوب ناقص ہے لہٰذا ادا بھی ناقص ہو جائے گی۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ تَفُوْتُهُ الصَّلَوَاتُ بِأَيَّتِهِنَّ يَبْدَأُ

عندالامام ابی حنیفۃؒ والمالکؒ و احمدؒ و اسحاقؒ:۔ فائتہ وقتیہ کے درمیان بھی ترتیب واجب ہے۔ اسی طرح فوات کی قضاء کرنے کے درمیان بھی ترتیب واجب ہے۔ پھر اس ترتیب کا وجوب صاحبِ ترتیب کیلئے ہے۔ اور جو صاحبِ ترتیب نہ ہو اس کے لیے یہ وجوب نہیں۔ پھر یہ وجوب بوجوہ ساقط بھی ہو جاتا ہے۔ (۱) نسیان سے (۲) ضیقِ وقت سے (۳) فوات کی کثرت سے۔ اور کثرت سے مراد ستّ صلوات (چھ نمازیں) ہیں۔

ثمرۂ اختلاف۔

عند الشافعي: فرض اور واجب نہیں زیادہ سے زیادہ مستحب ہے اگر ایک شخص کے ذمے فائتہ تھی اور وہ عمداً وقتیہ کو ادا کرنے میں مشغول ہو گیا اب اگر وہ جماعت کے ساتھ ادا کر رہا ہے تو اس جماعت والی نماز کو پورا کرنے کے بعد پہلے فائتہ ادا کرے پھر وقتیہ نماز کو دوبارہ ادا کرے۔ اور اگر تنہا وقتیہ کو ادا کر رہا ہے تو پھر اس کی یہ ادا باطل ہے (اس لیے کہ ترتیب واجب ہے) یہ تو ان لوگوں کے ہاں ہے جن کے ہاں ترتیب واجب ہے۔ اور جو استحباب ترتیب کے قائل ہیں ان کے ہاں یہ (تفصیل) نہیں ہے۔

وجوبِ ترتیب کے دلائل:

دلیل (۱): جو نص وجوب اداء کیلئے ہوتی ہے وہی نص وجوب قضاء کیلئے بھی ہوتی ہے۔ تسلیم ما امر به فی وقته ہو تو اس کو ادا کہا جاتا ہے اور اگر فی غیر وقته ہو تو اس کو قضا کہا جاتا ہے۔

قضا و اداء کا فرق:

یہ صرف فی وقتہ و فی غیر وقتہ کا ہے باقی (ان میں) کوئی فرق نہیں۔ اور وجہ اس کی یہ ہے کہ ادا والی نص نے مکلف کے ذمے ایک امر واجب کیا ہے جب تک اس کو ادا نہیں کرے گا تو اس کا ذمہ فارغ نہیں ہوگا۔ پس اگر فراغ فی الوقت ہو گیا تو یہ ادا ہے اور فی غیر وقتہ ہو تو یہ قضا ہے۔ یہ ایسے ہے جیسے کوئی وعدے پر قرضہ ادا کر دے یا وعدے سے ہٹ کر قرضہ ادا کر دے دونوں صورتوں میں کوئی فرق نہیں ہوتا سوائے اس کے کہ ایک صورت میں وعدے پر ادائیگی ہوگئی اور ایک صورت میں وعدے پر ادائیگی نہیں ہوئی۔

سوال: بعض لوگ قضاء کی یہ تعریف کرتے ہیں التسلیم مثل ما امر بہ۔ اس سے تو بظاہر قضا وادا میں مغایرت معلوم ہوتی ہے؟

جواب: یہ ہے کہ اس مغایرت ومماثلت کا منشاء بھی وہی وقت کا "یعنی قضاء وادا کا" اختلاف بن رہا ہے (ورنہ چیز ایک ہی ہے) اس کے علاوہ ادا وقضا میں کوئی اور مغایرت نہیں ہے۔ پس جس نص نے ترتیب بین الصلوات اداءً کو واجب کیا ہے وہی نص ترتیب بین الصلوات قضاءً کو بھی واجب کرنے کیلئے کافی ہو جاتی ہے۔

دلیل (۲): واقعہ حدیث الباب ہے کہ غزوہ خندق کی فوات (ظہر وعصر ومغرب) کو وقت عشاء میں ترتیب سے اداء کیا گیا۔

سوال: اس پر سوال ہوتا ہے کہ فعل سے تو وجوب ثابت نہیں ہوتا بلکہ وجوب وفرضیت (کسی چیز کی) شارع کے امر سے ثابت ہوتی ہے (تو تم نے غزوۂ خندق والے فعل سے وجوب کیسے ثابت کیا)۔

جواب (۱): یہ ہے کہ ایک قولی حدیث ہے "صَلُّوْا کَمَا رَأَیْتُمُوْنِیْ أُصَلِّیْ" یہ حدیث وجوب ترتیب کی دلیل ہے۔ یہ قول نبوی ہے، جس سے ہم وجوب کو ثابت کرتے ہیں۔

سوال: اس پر شبہ ہوا کہ اس حدیث کا مورد تو قضا کا واقعہ نہیں بلکہ ادا کا واقعہ ہے۔ کیونکہ مالک بن حویرث ﷺ ۹ ھ میں تعلیم احکام کیلئے آئے اس کو حضور ﷺ نے فرمایا "صَلُّوْا کَمَا رَأَیْتُمُوْنِیْ أُصَلِّیْ" (تم نے اس کو قضا پر کیسے منطبق کیا)

جواب: یہ ہے کہ اعتبار عموم الفاظ کا ہوتا ہے نہ کہ خصوص مورد کا۔ الفاظ عام ہیں اور خطاب عام ہے۔ پس اس کے عموم میں ادا کی طرح قضا بھی درج ہے۔

اصل سوال کا دوسرا جواب: فعل نبوی سے بھی وجوب ثابت ہوتا ہے۔ کیا دیکھتے نہیں ہو کہ تعداد رکعات کا وجوب وفرضیت یہ سب فعل سے ثابت ہوا ہے۔ کوئی قول تو یہاں ہے ہی نہیں؟ صرف شرط یہ ہے کہ وہ فعل متواتر ہو۔

الحاصل: فرضیت ووجوب کا ثبوت جس طرح قول متواتر سے ہوتا ہے۔ اسی طرح فعل متواتر سے بھی ہوتا ہے۔

دلیل (۳): موطاء امام محمدؒ (طبع رحمانیہ لاہور) بابُ الرَّجُلِ یُصَلِّیْ فَیَذْکُرُ أَنَّ عَلَیْهِ صَلٰوۃً فَائِتَۃً میں ص ۱۳۵ پر امام مالکؒ سے روایت ہے، جس کے لفظ یہ ہیں أَخْبَرَنَا مَالِکٌ حَدَّثَنَا نَافِعٌ عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّهٗ کَانَ یَقُوْلُ مَنْ نَسِیَ صَلٰوۃً مِنْ صَلَاتِهٖ فَلَمْ یَذْکُرْهَا إِلَّا وَهُوَ مَعَ الْإِمَامِ فَإِذَا سَلَّمَ الْإِمَامُ فَلْیُصَلِّ صَلَاتَهُ الَّتِیْ نَسِیَ ثُمَّ لِیُصَلِّ بَعْدَهَا الصَّلٰوۃَ الْأُخْرٰی۔ اس سے وجوب ترتیب ثابت ہوا۔

اس پر دارِ قطنی کا اعتراض: یہ ہے کہ اسماعیل بن ابراہیم ترجمانی نے اس کو مرفوع بنادیا ہے جب کہ صحیح اس کا موقوف ہونا ہے۔ بعض نے کہا کہ اسماعیل کے استاذ عبدالحمید کے تصرف سے یہ حدیث مرفوع ہوگئی؟

جواب: ہم کہتے ہیں کہ اسماعیل ہو یا اس کا استاذ یہ دونوں ثقہ ہیں اور اسماعیل بن ابراہیم کا اس کو مرفوع ذکر کرنا یہ زیادۃ الثقہ کے قبیل سے ہے۔ ''وزیادۃُ الثقۃ مقبولۃ ومعتبرۃ''۔ پس جب رفع ثابت ہوگیا تو اس حدیث کے حجت بننے میں کوئی شک نہ رہا۔ **فثبت وجوب الترتیب بثلاثۃ الدلائل القویۃ والصحیحۃ .من قال لیس عند الاحناف فی ھذہ المسئلۃ المتاع فمردود علی قائلہ۔**

﴿ص ۴۳﴾ حَدَّثَنَا ھَنَّادٌ .... عَنْ أَبِیْ عُبَیْدَۃَ بْنِ عَبْدِاللّٰہِ بْنِ مَسْعُوْدٍ ﷺ :. إِنَّ الْمُشْرِکِیْنَ شَغَلُوْا رَسُوْلَ اللّٰہِ ﷺ عَنْ أَرْبَعِ صَلَوَاتٍ یَوْمَ الْخَنْدَقِ:

اربعہ کا اطلاق تغلیبی ہے چونکہ عشاء تو فوت نہیں ہوئی تھی صرف اپنے وقت سے کچھ مؤخر ہوگئی تھی اس لیے اس کو بھی فوات میں شامل کرلیا گیا۔ (اصل تو تین (معہود) نمازیں ہی فوت ہوئی تھیں ظہر، عصر، مغرب)۔

اشکال: یہ ہے کہ روایتی الباب میں تعارض ہے۔ پہلی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ فوات تین ہیں۔ اور دوسری روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ فوت شدہ نماز ایک ہے۔

جواب: (۱) عددِ اقل وعددِ اکثر میں منافات نہیں ہوتی۔ (۲) غزوۂ خندق کئی دن رہا ہے ممکن ہے کسی دن تین نمازیں فوت ہوگئی ہوں اور کسی دن ایک۔ (۳) پہلی روایت مرجوح ہے کیونکہ اس کی سند میں انقطاع ہے۔ ابوعبیدۃ کا عبداللہ بن مسعود ﷺ سے سماع ثابت نہیں۔ اور دوسری روایت راجح اور قابلِ اعتبار ہے کہ غزوۂ خندق میں فائتہ ایک ہی نماز (نمازِ عصر) ہے۔ واللہ اعلم۔

﴿ص ۴۳، ۴۴﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ .... عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِاللّٰہِ ﷺ :. مَا کِدْتُ أُصَلِّی الْعَصْرَ:

اشکال: کاد کے استعمال کا یہ فائدہ ہے کہ نفی میں اثبات کا اور اثبات میں نفی کا فائدہ دیتا ہے۔ تو قاعدہ کے بموجب معنی یہ ہوا کہ نہ لگتا تھا کہ میں عصر پڑھ لوں گا لیکن میں نے (عصر) پڑھ لی۔ حالانکہ یہ تو واقعہ کے خلاف ہے۔ اور مابعد کی کلام اس پر منطبق بھی نہیں ہوتی۔ کیونکہ نبی ﷺ نے فرمایا اے عمر! تو پریشان نہ ہو واللہ! میری بھی نماز فوت ہوگئی ہے؟

جواب: یہ ہے کہ یہ کوئی قاعدہ نہیں ہے بلکہ حسب القرائن الخارجیہ عمل کیا جاتا ہے۔ (اور چونکہ بعد میں یہاں قرینہ موجود ہے کہ نماز نہیں پڑھی گئی لہٰذا اسی اعتبار سے معنی کیا جائے گا)

فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰہِ ﷺ وَاللّٰہِ إِنْ صَلَّیْتُھَا :

(ان نافیہ ہے) یہ حضرت عمر ﷺ کو تسلی دینے کیلئے فرمایا۔

فَنَزَلْنَا بُطْحَانَ:

وسط مدینہ میں وادی چلتی تھی جس میں اتر کو وضو کیا (اور یہ شہر میں ہی تھی۔ اور شہر میں ہی اتر کر وضو فرمایا۔

واقعہ حدیث الباب سے یہ بھی معلوم ہوا کہ فوات کی قضا کیلئے اذان واقامت بھی کہنی چاہیے۔ مگر فقہاء نے اس میں یہ فرمایا کہ آبادی ہو اور نماز کا وقت نہ ہو تو پھر قضا کیلئے اذان نہیں کہنی چاہیے کیونکہ اس سے لوگ اشتباہ میں پڑ جائیں گے۔

☆...... اگر فوات صلوات ایک سے زائد ہوں تو اذان تو سب کے لیے ایک ہی کافی ہے۔ البتہ اقامت ہر ایک کیلئے جدا جدا ہونی چاہیے۔

بَابُ مَاجَاءَ فِي الصَّلٰوةِ الْوُسْطٰى أَنَّهَا الْعَصْرُ

الوسط: بفتح السین مابہ یتساوی جز آہ

والوسْط: بسکون السین مابین الطرفین وَإِنْ وَقَعَ فِیْ أَيِّ مَقَامٍ۔ اسی سے مشہور ہو گیا کہ **المتحرک ساکنٌ والساکن متحرکٌ**۔ (یعنی اگر وسط حرکت کے ساتھ ہو تو یہ متعین ہوتا ہے کہ یہ چیز کا درمیانی حصہ ہے۔ اور اگر ساکن ہو یعنی وسْطٌ ہو تو یہ متعین نہیں ہوتا بلکہ متحرک ہوتا ہے مابین الطرفین۔ تو یہ ایک معمہ ہے لوگ اس کو پوچھتے رہتے ہیں)

وسط کا دوسرا معنی الافضل بھی ہے جیسے "اُمَّةً وَسَطًا" تو یہاں وسط بمعنی افضل کے ہے۔

الوسطٰی: پس اب الوسطٰی اس مقام میں یا تو بمعنی الفُضلٰی ہے یا بمعنی ماوقع وسطاً ہے۔

فضیلتِ صلٰوۃ وسطی: صلٰوۃِ وسطی کی فضیلت ذاتی ہے یا عرضی؟ اس کا ذکر پہلے ہو چکا ہے بعض وجوہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ذاتی ہے اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ عرضی ہے۔ (اَلَّذِیْ تَفُوْتُهٗ صَلٰوةُ الْعَصْرِ کے باب میں یہ مسئلہ گذرا ہے)۔

راجح یہ ہے کہ ازمنہ (زمان) وامکنہ (مکان) کے اعتبار سے جو فضیلت حاصل ہوتی ہے وہ عرضی فضیلت ہوتی ہے۔ ذات کے اعتبار سے سب مساوی ہیں۔

مصداقِ صلٰوۃ الوسطی:

مصداق صلٰوۃ الوسطی کے بارے میں کہ "یہ کونسی صلٰوۃ ہے" بڑا شدید اختلاف ہے۔ پینتالیس (۴۵) کے قریب قول ہیں۔ بعض امور میں علماء کا بڑا اختلاف ہوا ہے جن میں سے ایک یہ بھی ہے۔ دوسرا اسمائے حسنٰی میں سے اسم اعظم کی تعیین میں۔ تیسرا جمعہ کے دن ساعۃ الاجابۃ میں۔ چوتھا لیلۃ القدر (کی تعیین) میں شدید اختلاف ہوا ہے متعدد اقوال ہیں۔ مقصود ابہام ہے تا کہ لوگ ان کو طلب کرنے میں زیادہ سے زیادہ کوشش کریں۔

امام احمدؒ وابوحنیفۃؒ کے نزدیک: صلٰوۃ الوسطٰی صلٰوۃ العصر ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کا ایک شاذ قول صلٰوۃ الظہر کا بھی ہے اور ایک قول جمعہ کا بھی ہے۔ مگر زیادہ راجح پہلا قول ہے۔

امام شافعیؒ وامام مالکؒ کے نزدیک: یہ صلٰوۃ الفجر ہے۔

دلیل: حدیث الباب ہے عَنْ سَمُرَةَ بْنِ جُنْدُبٍؓ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ قَالَ فِي صَلٰوةِ الْوُسْطٰى صَلٰوةُ الْعَصْرِ
اس حدیث کو مصنف نے حسن کہا ہے ابن مسعودؓ سے بھی اس حدیث کو نقل کیا ہے مگر وہ حدیث صحیح ہے۔

حاصل: یہ ہے کہ اس قول کی دلیل یہ حدیث مرفوع ہے اور باقی اقوال کے دلائل اقوالِ صحابہؓ سے ذکر کیے جاتے ہیں۔
جب خود صحابہؓ کا ایک امر کے بارے میں اختلاف ہے تو ان میں سے کسی کے قول سے کیسے کسی کا دعویٰ ثابت ہوسکے گا۔

سوال: ہاں اس پر ایک سوال ہے وہ یہ کہ بعض روایتوں میں و صلٰوۃ العصر کا لفظ ہے۔ عطف کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے۔ اور عطف تو مغائرت کو چاہتا ہے؟ (تو پھر صلٰوۃ الوسطی کا مصداق صلٰوۃ العصر کہنا کیسے درست ہوگا؟)

جواب: یہ ہے کہ بعض دفعہ عنوانی تغائر عطف کی صحت کیلئے کافی ہوجاتا ہے۔ گو مَعْنَوْنْ ایک ہوتا ہے۔ جیسے ایک شعر ہے

إِلَى الْمَلِكِ الْقَرَمِ وَابْنِ الْهُمَامِ ☆ وَلَيْثِ الْكَتِيْبَةِ فِي الْمُزْدَحَمِ

اب ملک القرم و ابن الهمام وغیرہ تمام الفاظ کا مصداق شاعر کا محبوب ایک ہی ہے لیکن الفاظ کے مختلف ہونے سے یہ عطف صحیح ہوگیا۔ تو حدیث الباب اسی شعر کے قبیل سے ہے۔

قول الاستاذ: واقعی یہ بات ہے کہ علم کو جتنی مناسبت مساکین سے ہے اتنی اہل دولت سے نہیں ہے۔

اس باب میں سماعِ حسنؒ عن علیؓ کی بحث چلی ہے۔ تفصیل اس کی یہ ہے:

کہ حسن بصریؒ ۲۱ھ میں پیدا ہوا ہے اس کی ماں ام سلمہؓ کی امۃ تھی۔ جب کسی کام کیلئے چلی جاتیں اور یہ حسن روتا تو ام سلمہؓ اس کو اپنے سینے پر ڈال لیتیں اور اپنا پستان ان کے منہ میں دے دیتیں اور ان کو اس طرح بہلاتی رہتیں۔ اس کی برکت ان کو یہ حاصل ہوئی کہ یہ غدیر العلم بنے۔

اہل تصوف تو حسنؒ کا سماع عن علیؓ ثابت کرتے ہیں ان کے تمام طرق حسنؒ عن علیؓ پر منتہی ہوتے ہیں۔ نقشبندیہ کا ایک طریق ہے جو حضرت ابوبکرؓ پر منتہی ہے۔ مگر کہتے ہیں کہ وہ متصل نہیں۔

الحاصل: صوفیاء حسنؒ کے سماع عن علیؓ کے قائل ہیں۔

محدثین انکار کرتے ہیں مگر تاریخ کی شہادت محدثین کے اس انکار کے خلاف ہے۔ تہذیب الکلام "اسماء الرجال" کی ایک عمدہ کتاب ہے اس میں یہ بات ہے کہ حسنؒ کے تلمیذ نے حسنؒ سے سوال کیا کہ تمہارا زمانہ تو بعد کا ہے تم قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ اپنی روایتوں میں کیوں کہتے ہو؟ حسنؒ نے جواب میں کہا کہ میری ایسی سب روایتیں بواسطہ حضرت علیؓ ہوتی ہیں۔

انتباہ: لیکن وہ زمانہ حجاج کا تھا۔ بار بار علیؓ کا نام لینے میں ان کو اپنی جان کا ڈر تھا اس لیے حسنؒ واسطہ ذکر نہیں کرتے تھے پس اس سے حسنؒ بصری کا علیؓ سے سماع ثابت ہوا۔ اسی طرح حسن بصریؒ کا سماع سمرۃ بن جندبؓ سے بھی ثابت ہے جیسا کہ مصنفؒ امام بخاریؒ اور ان کے استاذ علی بن مدینیؒ سے نقل کررہے ہیں کیونکہ سماع کا امکان ہے بلکہ حدیث عقیقہ میں تو اس سماع کی تصریح ہے (لہٰذا اب حسنؒ کی تمام روایات متصل سمجھی جائیں گی) واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِيْ كَرَاهِيَةِ الصَّلٰوةِ بَعْدَ الْعَصْرِ وَبَعْدَ الْفَجْرِ

طلوع، غروب، استواء، بعد العصر، بعد الفجر یہ پانچ اوقات ایسے ہیں جن کو اوقات مکروہہ کہا جاتا ہے۔ ان میں صلوٰۃ کے جواز وعدم جواز میں مذاہب ائمہ مندرجہ ذیل ہیں۔

تفصیل مذاہب ائمہ: **(۱) داؤد ظاهری و ابن حزم کے نزدیك:** ان اوقات میں صلوٰۃ مطلقاً صحیح ہے۔ کوئی منع نہیں ہے۔ ان کے نزدیک کوئی وقت مکروہ نہیں۔

(۲) حنابله کے نزدیك: ان وقتوں میں نفل مطلقاً منع ہیں ذات اسباب ہوں یا غیر ذات اسباب۔ مکہ میں ہوں یا غیر مکہ میں مگر رکعتی الطواف و رکعتی النذر و فوات کی قضاء مستثنیٰ ہیں۔ ان اوقات خمسہ میں ان کا پڑھنا صحیح ہے۔

(۳) شوافع: کے نزدیک نوافل ذات اسباب کا پڑھنا جائز ہے۔

ذات اسباب نوافل :سے وہ نوافل مراد ہیں جن کا سبب مقدم ہو جیسے تحیۃ الوضوء۔ تحیۃ المسجد۔ بعض الطواف وغیرہ۔ اور اگر نوافل ذات اسباب نہ ہوں یا ذات اسباب ہوں لیکن ان کا سبب مؤخر ہو تو ان کا پڑھنا منع ہے۔ یہ تفصیل غیر مکہ میں ہے۔ مکہ میں ان کے نزدیک بھی کوئی وقت مکروہ نہیں وہاں سب نوافل سب وقتوں میں جائز ہیں۔

(٤) امام مالكؒ کے نزدیك: پہلے تین (طلوع، غروب، استواء) وقتوں میں مکتوبہ اور غیر مکتوبہ منع ہیں حتی الجنازۃ۔ اور بعد العصر و بعد الفجر غیر مکتوبہ منع تو نہیں لیکن مکروہ ہیں۔ مگر صلوٰۃ الجنازہ و سجدۃ تلاوۃ اصفرار و اسفار سے قبل قبل مکروہ بھی نہیں ہیں۔

(٥) احناف کے نزدیك: پہلے تین وقتوں میں مطلقاً صلوٰۃ منع ہے الا عصر یومہ۔ اور جنازہ اذا حضرت۔ اور آخری دو وقتوں میں نفل مطلقاً منع ہیں ذات اسباب ہوں یا غیر ذات اسباب۔ فوات کی قضاء و جنازہ اور سجدہ تلاوت یہ منع نہیں ہیں۔ (انکو پڑھا جا سکتا ہے)

احادیث ودلائل ائمه:

وجه قول اهل ظاهر: انکے قول کی وجہ وہ حدیث ہے جو ترمذی صفحہ ۱۷۵ بَابُ مَاجَاءَ فِي الصَّلٰوةِ بَعْدَ الْعَصْرِ وَبَعْدَ الصُّبْحِ فِي الطَّوَافِ لِمَنْ يَّطُوْفُ میں ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے عَنْ جُبَيْرِ بْنِ مُطْعِمٍ ﷺ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ يَا بَنِيْ عَبْدِ مَنَافٍ لَاتَمْنَعُوْا أَحَدًا طَافَ بِهٰذَا الْبَيْتِ وَصَلّٰى أَيَّةَ سَاعَةٍ شَاءَ مِنْ لَيْلٍ أَوْ نَهَارٍ. اس حدیث سے عموم معلوم ہوتا ہے۔

وجه قول شوافع: انکے قول کی وجہ حدیثِ عائشہؓ ہے جو کہ اگلے باب بَابُ مَاجَاءَ فِي الصَّلٰوةِ بَعْدَ الْعَصْرِ میں ان الفاظ کے ساتھ ہے أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ مَا دَخَلَ عَلَيْهَا بَعْدَالْعَصْرِ إِلَّا صَلّٰى رَكْعَتَيْنِ۔ اس سے شوافع نوافل ذات اسباب کا جواز ثابت کرتے ہیں۔

وجه قول احناف: اس باب کی حدیث نہی ہے۔ أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ نَهٰى عَنِ الصَّلٰوةِ بَعْدَ الْفَجْرِ حَتّٰى تَطْلُعَ الشَّمْسُ وَعَنِ الصَّلٰوةِ بَعْدَ الْعَصْرِ حَتّٰى تَغْرُبَ الشَّمْسُ۔ اس حدیث کے عموم سے مطلقاً نوافل کا منع ہونا معلوم ہوتا ہے۔

(نوٹ) یہ مختلف احادیث جمع ہوگئیں ناظران سے پریشان ہوجاتا ہے۔

احناف کی طرف سے پہلی حدیث کا جواب: یہ ہے کہ یہ حدیث حدیث نہی (جو احناف کا مستدل ہے) کے معارض نہیں ہے اس لیے کہ اس حدیث میں نہی "عَنْ سَدِّ أَبْوَابِ دُوْرِهِمْ" ہے۔ اس لیے کہ بنی عبد مناف کے گھر حول البیت تھے۔ اوران کے ابواب اسی طرف کھلتے تھے وہ رات کے وقت میں دروازے بند کردیتے تھے جس سے بیت اللہ میں جانے والوں کو دقت ہوتی۔ تو نبی ﷺ نے ان کو اس سے منع فرمایا۔ اس حدیث کا مدلول اجازتِ صلوٰۃ فی جمع الاوقات نہیں ہے۔ اس لیے یہ حدیث (جو اہل ظاہر کا مستدل ہے) حدیث نہی کے معارض نہ ہوئی۔

یہ بالکل ایسے ہی ہے جیسے ابواب الزکوۃ میں فرمایا کہ اَلْمُعْتَدِیْ فِی الصَّدَقَةِ كَمَانِعِهَا۔ اور دوسری حدیث میں فرمایا لَا يَرْجِعُ سَاعِيْنَا إِلَّا رَاضٍ عَنْكُمْ۔ اب ان دونوں میں کوئی تعارض نہیں۔ اس لیے کہ حدیث اوّل کا تعلق صدقہ لینے والے سے ہے اور دوسری حدیث کا تعلق صدقہ دینے والے سے ہے (کہ اگر ساعی تم پر ظلم کرے تو تم تبرع کرنا اس کو ناراض نہ کرنا) لہٰذا کوئی تعارض نہیں۔

اور یہ ایسے ہی ہے جیسے ادھر تو مانگنے وسوال کرنے سے منع فرمادیا اور ادھر اعطاء کا امر فرمایا وَلَوْ جَاءَ عَلٰی فَرَسٍ۔ تو دونوں میں کوئی تعارض نہیں۔ کیونکہ دونوں فرمان ایک ہی شخص سے متعلق نہیں بلکہ دو مختلف آدمیوں سے متعلق ہیں۔ تو اسی طرح مانحن فیہ میں ہے۔ یہاں بھی کوئی معارضہ نہیں۔

احناف کی طرف سے دوسری حدیث حدیث عائشہؓ کے جوابات: جواب (۱): یہ حدیث مضطرب ہے، اضطراب کی وجہ یہ ہے کہ ابوداوٗد بَابُ الصَّلٰوةِ بَعْدَ الْعَصْرِ ص ۱۷۷ اور مسلم بَابُ الْأَوْقَاتِ الَّتِیْ نُهِیَ عَنِ الصَّلٰوةِ فِيْهَا صفحہ ۲۷۷ سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کو اس بارے میں کوئی علم نہیں۔ تب ہی تو سائل کو کہا کہ سَلْ أُمَّ سَلَمَةَ ؓ۔

☆ اور بعض روایتوں میں ہے عِنْدِیْ مَاصَلّٰهُمَا وَلٰكِنْ أُمُّ سَلَمَةَ أَخْبَرَتْنِیْ أَنَّهُ صَلّٰهُمَا عِنْدَهَا۔

☆ اور اسی صفحہ کے باب "بَابُ مَاجَاءَ فِی الصَّلٰوةِ بَعْدَ الْعَصْرِ" میں ہے حضرتِ عائشہؓ فرماتی ہیں کہ مَا دَخَلَ عَلَيْهَا بَعْدَ الْعَصْرِ إِلَّا صَلّٰی رَكْعَتَيْنِ۔ تو اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عائشہؓ کو اس بارے میں علم ہے۔ تو دیکھو اس روایت عائشہؓ میں کتنا شدید اضطراب ہے؟ (تین جگہ تین مختلف الفاظ کے ساتھ ہے) تو جب حضرت عائشہؓ کی یہ روایت مضطرب بنی تو اب اس میں یہ صلاحیت نہیں ہے کہ یہ حدیث نہی کے معارض ہو اور اسکی وجہ سے حدیث نہی کو منسوخ کہا جائے۔ یا اس حدیث نہی میں کوئی تخصیص پیدا کی جائے۔

جواب (۲): حدیث عائشہؓ فعلی ہے اور حدیث نہی قولی ہے اور تعارض کے وقت قول کو ترجیح ہوتی ہے۔

جواب (۳): حدیث نہی محرم ہے اور حدیث عائشہؓ مبیح ہے۔ اور تعارض کے وقت ترجیح محرم کو ہوتی ہے۔

جواب (۴): حدیث عائشہؓ خصوصیت پر محمول ہے۔ اور خصوصیت کی دلیل یہ ہے کہ روایتوں میں آتا ہے کہ یہ رکعتین بعد العصر حجرہ میں ادا فرماتے تھے۔ اگر یہ خصوصیت نہ ہوتی تو ان کو آپ ﷺ ظاہرو باہر ادا فرماتے۔ ان کو مخفی کرنے کی

ضرورت نہ ہوتی۔

اس پر شوافع کی طرف سے اعتراض : خصوصیت کی کوئی دلیل نہیں ہے۔پس نوافل ذات اسباب امت کیلئے بھی جائز ہیں۔(درحقیقت شوافع نے حدیث عائشہؓ وحدیث نہی میں تطبیق پیدا کرنے کیلئے نوافل کی تقسیم ذات اسباب وغیرذات اسباب کی طرف کی ہے۔

جواب: یہ ہے کہ خصوصیت کی دلیل مندرجہ بالا بیان کردی گئی ہے کہ آپ ﷺ یہ رکعتین حجرہ میں چھپ کر پڑھتے تھے۔

ہم شوافعؒ سے کہتے ہیں کہ جیسے اس حدیث عائشہؓ سے رکعتین بعد العصر کا جواز ثابت ہوتا ہے اسی طرح اس میں تو دوام کا بھی ذکر ہے تو پھر تمہیں جواز مع الدوام کا قول بھی کرنا چاہیے۔حالانکہ تم تو جواز بلا دوام کے قائل ہو۔دوام تمہارے نزدیک منع ہے۔

تو جواب میں شوافعؒ کہتے ہیں کہ یہ دوام آپ ﷺ کی خصوصیت ہے ہم کہتے ہیں کہ اس خصوصیت کی کیا دلیل ہے؟ تو اس طرح انکی کلام میں تعارض پایا جاتا ہے۔جب نفس جواز کی بات آتی ہے تو کہتے ہیں کہ خصوصیت کی کوئی دلیل نہیں۔اور جب دوام کا ذکر آتا ہے تو کہتے ہیں کہ یہ خصوصیت ہے۔

بخلاف احناف کے کہ ان کے یہاں آسانی ہے نفس پڑھنا بھی آپ ﷺ کی خصوصیت ہے اور دوام کرنا بھی آپ ﷺ کی خصوصیت ہے۔امت کیلئے جائز نہیں۔

الحاصل: حدیث نہی (جو احناف کا مستدل ہے) کے کوئی معارض حدیث موجود نہیں نہ یہ منسوخ ہے اور نہ اس میں کوئی تخصیص ہے پس نوافل مطلقاً منع ہیں۔

﴿ص ۴۵﴾ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَنِيعٍ .... عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ ﷺ : قَالَ شُعْبَةُ لَمْ يَسْمَعْ قَتَادَةُ مِنْ أَبِي الْعَالِيَةِ إِلَّا ثَلٰثَةَ أَشْيَاءَ.

ابوداؤد میں اربعہ کا ذکر ہے اور بیہقی میں اربعہ سے زائد کا ذکر ہے۔

جواب (۱): عددِ اقل عدد اکثر کیلئے نافی نہیں ہوتا۔

جواب (۲): یہ ہے کہ شعبہ نے مختلف مجلسوں میں مختلف قول کیے۔کسی میں ثلثہ کا قول کیا۔جس نے یہ سنا اس نے اسی کو روایت کردیا۔کسی مجلس میں اربعہ کا قول کیا تو جس نے اس کو سنا اس نے اسی کو ذکر کردیا وھکذا۔

وَحَدِيثُ ابْنِ عَبَّاسٍؓ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ أَنْ يَقُولَ أَنَا خَيْرٌ مِنْ يُونُسَ بْنِ مَتّٰى:

یہ أَنَا یا تو تعبیر ہے کُلِّ الْمُتَکَلِّمْ سے اور معنی یہ ہوگا کہ کوئی اپنے آپ کو حضرت یونس علیہ السلام سے افضل نہ سمجھے۔

سوال : کسی بھی نبی کے بارے میں ایسا کہنا جائز نہیں تو پھر حضرت یونس علیہ السلام کی تخصیص کیوں کی؟

جواب: حضرت یونس علیہ السلام کی وجہ یہ ہے کہ ان کے متعلق قرآن میں ایسے الفاظ آگئے ہیں جن سے بادی الرائے کو ان

کے انحطاط کا وہم ہوتا ہے۔ جیسے وَذَا النُّوْنِ اِذْ ذَّهَبَ مُغَاضِبًا دوسری جگہ آتا ہے فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَاتَكُنْ كَصَاحِبِ الْحُوْتِ الآية . اس لیے حضرت یونس علیہ السلام کی تخصیص کی اور اس سے منع فرمایا۔

یا یہ أَنَا تعبیر ہے حضور ﷺ کی ذات سے۔اب معنی ہوگا کہ میں (محمد ﷺ) یونس علیہ السلام سے بہتر ہوں۔اور پھر یہ آپ ﷺ کی طرف سے تواضع ہوگا۔ واللہ اعلم بالصواب۔

فائده: بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّلٰوةِ بَعْدَالْعَصْرِ کی بھی ماقبل والے باب میں تقریر ہو چکی۔معنی کرلیا جائے۔نیز اس دوسرے باب میں جو حدیث ابن عباسؓ ہے یہ احناف کا مستدل ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّلٰوةِ قَبْلَ الْمَغْرِب

اس پر تو اتفاق ہے کہ بعد الغروب وقت مکروہ نہیں ہے۔

امام احمدؒ و اسحاقؒ کے نزدیک: مغرب کے فرضوں سے قبل نفل کی دو رکعتیں ادا کر لینا مستحب ہیں۔

عند الامامؒ: عدمِ استحباب ہے۔زیادہ سے زیادہ اباحت ہے۔اگر کوئی پڑھنا چاہے تو اس کے لیے مباح ہے۔اس بارے میں دو (۲) حدیثیں ہیں۔

(۱) مسلم شریف، بَابُ اِسْتِحْبَابِ الرَّكْعَتَيْنِ قَبْلَ صَلٰوةِ الْمَغْرِبِ ص ۲۷۸ پر حضرت انس ﷺ کی حدیث ہے کہ قبل صلوٰۃ المغرب اتنے کثیر صحابہ ﷺ نفل پڑھتے تھے کہ دیکھنے والا یہ سمجھتا کہ مغرب کی نماز ہوگئی ہے اور لوگ بعد کی سنتیں پڑھ رہے ہیں۔

(۲) دوسری حدیث ابوداؤد صفحہ ۱۸۹ بَابُ الصَّلٰوةِ قَبْلَ الْمَغْرِبِ میں ابن عمرؓ کی ہے فَقَالَ مَارَأَيْتُ أَحَدًا عَلٰى عَهْدِ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ يُصَلِّيْهَا. اب بظاہر ان دونوں حدیثوں میں تعارض ہے ایک میں اثبات ہے اور ایک میں نفی ہے۔

اب کوئی یہ کہے کہ نفی اور اثبات کا جب تعارض ہو تو ترجیح اثبات کو ہوتی ہے تو گویا استحباب کو ترجیح ہو جائے گی۔اس کے جواب میں ابن ہمام فرماتے ہیں کہ ہوتا تو ایسے ہی ہے مگر دیکھنا یہ ہے کہ مثبت کو کیوں ترجیح ہوتی ہے؟ اور اس کی کیا وجہ ہے؟ تو اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ اثبات کا راوی اپنا مشاہدہ بیان کرتے ہوئے امر زائد کو ثابت کرتا ہے۔استصحاب حال پر اعتماد نہیں کرتا ہے۔اگر نفی میں بھی راوی حاضر باش ہو۔اور نفی اپنے مشاہدے کی بنا پر کر رہا ہو جیسا کہ ابن عمرؓ یہاں نفی کر رہے ہیں تو ترجیح نفی کو بھی ہو سکتی ہے تو پھر اس کے برعکس بھی ہو سکتا ہے کہ نفی کو مثبت پر ترجیح ہو جائے۔یہاں نفی کو ترجیح ہے اس لیے کہ امام نخعیؒ روایت کرتے ہیں کہ خلفائے راشدینؓ واجلہ فقہاءِ صحابہ قبل المغرب نفل نہیں پڑھتے تھے۔

سوال: پھر اگر کوئی کہے کہ نفی کی روایت ابوداؤد کی ہے۔یعنی سنن کی ہے اور انسؓ والی روایت صحیحین کی ہے۔اور تعارض کے وقت صحیحین کی روایت کو ترجیح ہوگی (لہٰذا اب بھی استحباب مؤکد ہوگیا)

جواب: تو ابن ہمام اس کا جواب دیتے ہیں کہ صحیحین کی منقبت وفضیلت قوۃ رجال کی وجہ سے ہے اگر بعینہ وہ رجال سنن کی

روایت کے بھی ہوں یا صحیحین کی شرائط کے مطابق ہوں تو ایسی صورت میں صحیحین کی روایت کو ''محض اس وجہ سے کہ وہ صحیحین کی روایت ہے'' ترجیح دینا تحکم ہے۔ میں اس کو تسلیم نہیں کرتا۔

الحاصل: ابوداؤد کی روایت بھی اپنی جگہ صحیح ہے۔ ان کا اس پر سکوت دلیل صحت ہے۔ تو دونوں کا تعارض برقرار رہا اور اس کے بعد ترجیح ابوداؤد کی روایت کو ہوگی (کہ عدم استحباب راجح ہے) جس کی وجہ او پر ذکر کر چکا ہوں۔ **وهو قول النخعي**

الحاصل: زیادہ سے زیادہ نفل قبل المغرب کا استحباب وجواز ہے۔ باقی خود نبی ﷺ کا یہ نفل ادا فرمانا کسی حدیث سے ثابت نہیں۔

حديث الباب: بَيْنَ كُلِّ أَذَانَيْنِ صَلوٰةٌ لِمَنْ شَاءَ. اس کے عموم میں جیسے فجر، عصر وغیرہ داخل ہیں اسی طرح مغرب بھی داخل ہے۔ احناف کے خلاف نہیں کیونکہ زیادہ سے زیادہ اس حدیث سے اباحت ثابت ہوتی ہے اور اباحت کے احناف بھی قائل ہیں۔

بَابُ مَا جَاءَ فِيْ مَنْ أَدْرَكَ رَكْعَةً مِّنَ الْعَصْرِ قَبْلَ أَنْ تَغْرُبَ الشَّمْسُ

امام شافعیؒ کے نزدیک: نماز پڑھتے پڑھتے طلوع یا غروب ہو گیا تو بقیہ نماز بعد میں پڑھے اس کا نقض نہ کرے۔ دونوں صورتوں میں اس کی نماز ہو جائے گی۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک: عصر میں ہو جاتی ہے فجر میں نہیں ہوتی (بلکہ نماز کو از سر نو کامل وقت میں قضا کرے۔

حدیث الباب بظاہر امام شافعیؒ کے موافق اور امام صاحبؒ کے خلاف ہے۔ کیونکہ حدیث الباب سے دونوں صورتوں میں فرق معلوم نہیں ہوتا۔ آگے امام طحاویؒ کے اس جواب پر دو سوال ہوتے ہیں:

امام ابوحنیفہؒ کی طرف سے حدیث الباب کے جوابات(۱): امام طحاویؒ نے امام صاحب کی طرف سے اس کا جواب یہ ذکر کیا ہے کہ اس حدیث کا تعلق متنازعہ فیہ شخص سے نہیں بلکہ اس شخص سے ہے جو پہلے صاحب تکلیف نہ ہو اور طلوع وغروب سے قبیل صاحب تکلیف ہو گیا کَمَا طَهُرَتِ الْحَائِضُ أَوْ أَسْلَمَ الْكَافِرُ أَوْ بَلَغَ الصَّبِيُّ تو ایسی صورت میں یہ نماز اس پر لازم ہو جائے گی بعد میں اس کی قضا کرے۔ جس نے پہلے سے عصر وفجر شروع کر رکھی ہو اس سے اس حدیث کا تعلق نہیں ہے، آگے امام طحاویؒ کے اس جواب پر دو سوال ہوتے ہیں۔

سوال (۱): اس جواب پر ایک سوال تو یہ ہوتا ہے کہ سب نمازوں کا یہی حکم ہے تو پھر فجر وعصر کی تخصیص کی کیا وجہ ہے؟

جواب: یہ ہے کہ عصر وفجر میں چونکہ وقت مکروہ ہوتا ہے تو اس سے عدمِ وجوب کا وہم ہو سکتا تھا۔ پس اس وہم کو رفع کرنے کیلئے عصر وفجر کی تخصیص فرمائی کہ ان میں وجوب ہو جاتا ہے۔ تو ان کے علاوہ نمازوں میں بطریق اولیٰ وجوب ہو جائے گا۔

سوال(۲) : جواب طحاویؒ پر یہ ہوتا ہے کہ اس حدیث کی بعض روایتوں میں فَقَدْ أَدْرَكَ الصُّبْحَ کی بجائے لفظ یوں ہیں فَلْيُصَلِّ إِلَيْهَا الْأُخْرٰى تو ان لفظوں سے معلوم ہوتا ہے کہ اس حدیث کا تعلق اس شخص سے ہے جس نے طلوع وغروب سے

قبل نماز پڑھنی شروع کر رکھی ہو اور پھر طلوع وغروب ہو گیا ہو؟ یہ ایسا سوال ہے جس کا کوئی جواب نہیں ہے۔ گویا امام طحاویؒ کا مذکورہ بالا جواب وتاویل ختم ہوگئی۔

حدیث الباب کا جواب (۲): اسی لیے امام طحاویؒ نے اس پہلے جواب کے بعد حدیث الباب کا دوسرا جواب ذکر کیا ہے کہ یہ حکم قبل النهی عن الاوقات المکروهة تھا۔ پھر نہی والی حدیث سے اس کا نسخ ہو گیا۔

حدیث الباب کا جواب (۳): اس حدیث الباب کا حدیث نہی سے تعارض ہے اور یہ مبیح ہے اور حدیث نہی محرّم ہے اور تعارض کے وقت ترجیح محرّم کو ہوتی ہے۔ مگر طحاویؒ کے یہ دونوں جواب بھی امام صاحب کے مذہب پر منطبق نہ ہونے کی وجہ سے ناتمام معلوم ہوتے ہیں۔ (کیونکہ امام صاحب تو فجر وعصر میں فرق کرتے ہیں۔ ہاں اگر امام صاحب کا مذہب یہ ہوتا کہ دونوں میں نماز نہیں ہوتی تو پھر یہ جواب چل سکتے تھے جیسا کہ امام طحاویؒ کا اپنا مذہب یہی ہے)۔

حدیث الباب کا جواب (۴): وہی مشہور ہے جو صدر الشریعہؒ نے دیا کہ وجوب کا سبب جزء متصل بالاداء ہوتا ہے۔ اگر وہ ناقص ہو تو وجوب بھی ناقص ہوتا ہے؟ اور اگر وہ کامل ہو تو وجوب بھی کامل ہوتا ہے۔ عصر میں چونکہ جزء متصل بالاداء ناقص تھا تو وجوب بھی ناقص ہوا اور غروب کے ناقص ہونے کی وجہ سے ادا بھی ناقص۔ تو ادا کما وجب ہونے کی وجہ سے ادا اسوقت صحیح ہو جائے گی۔ اور فجر میں جزء متصل بالاداء کامل ہے تو وجوب بھی کامل۔ لیکن طلوع کی وجہ سے ادا ناقص ہوگئی تو ادا کما وجب نہ ہونے کی وجہ سے یہ ادا صحیح نہیں۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ عصر کا جواز قیاس سے ثابت ہے حدیث الباب تو نہی والی حدیث سے متعارض ہونے کی وجہ سے متروک ہوگئی۔ اس لیے ترک بعض الحدیث اور اخذ بعض الحدیث کا سوال لا یرد ہے۔ یہ جواب بنسبت پہلے جوابوں کے زیادہ بہتر ہے۔

نوٹ: امام ترمذی نے اس حدیث الباب کو ناسی و نائم پر محمول کیا ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْجَمْعِ بَيْنَ الصَّلٰوتَيْنِ

ظہر وعشاء کو جمع کرنا، اسی طرح ظہر ومغرب کو جمع کرنا بالاجماع ناجائز ہے۔ ظہر وعصر کو جمع کرنا اور اسی طرح مغرب و عشاء کو جمع کرنا۔ جمع حقیقی تقدیمی عرفات میں اور مزدلفہ کی جمع حقیقی تاخیری یہ بالاجماع جائز ہے۔ اس کے علاوہ ان میں جمع حقیقی متنازع فیہ ہے۔

عندالامام ابی حنیفة: جمع حقیقی تقدیمی ہو یا تاخیری یہ جائز نہیں۔

عندالشافعیؒ: سفر میں بلحاظِ شرائط جائز ہے۔

جمع حقیقی تقدیمی کی شرائط:

(۱) ظہر کا وقت داخل ہونے سے پہلے ہی عصر کو ظہر کے وقت میں پڑھنے کی نیت کرے۔

(۲) دونوں میں فصل نہ ہو۔

(۳) ظہر کو پہلے ادا کرے اور عصر کو بعد میں

جمع حقیقی تاخیری کی شرائط:

جمع حقیقی تاخیری کی صرف ایک شرط ہے کہ مغرب کا وقت ہوتے ہی جمع تاخیری کی نیت کرے۔ (کہ میں مغرب کو عشاء کے ساتھ پڑھوں گا) اگر ان شرائط کا لحاظ کر کے جمع حقیقی کرے گا تو عند الشافعیؒ نماز ہو جائے گی بلا لحاظ شرائط جمع کرے گا تو پھر نماز کسی کے نزدیک بھی درست نہیں ہوگی۔ بلکہ امام شافعیؒ کے مذہب پر عمل کرنے کیلئے ان کی دوسری شرائط کا بھی لحاظ رکھنا چاہیے کہ بعد الوضوء مس ذکر اور مس مرأۃ نہ ہو۔ ورنہ نماز نہیں ہوگی۔

جمع حقیقی کے نفی کے دلائل: یعنی امام ابوحنیفہؒ کے دلائل علی مذہبہ۔

دلیل (۱): قَالَ تَعَالٰی اِنَّ الصَّلٰوۃَ کَانَتْ عَلَی الْمُؤْمِنِیْنَ کِتَابًا مَّوْقُوْتًا. الآیة.

دلیل (۲): بخاری جلد اول، بَابُ مَتٰی یُصَلِّی الْفَجْرُ بِجَمْعٍ میں ص ۲۲۸ پر حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے مَارَأَیْتُ النَّبِیَّ ﷺ صَلّٰی صَلٰوۃً لِغَیْرِ مِیْقَاتِھَا اِلَّا صَلَاتَیْنِ جَمَعَ بَیْنَ الْمَغْرِبِ وَالْعِشَاءِ، وَصَلَّی الْفَجْرَ قَبْلَ مِیْقَاتِھَا (أَیْ قَبْلَ وَقْتِھَا الْمُعْتَادِ) اس سے بھی جمع حقیقی کی نفی ہوتی ہے۔

دلیل (۳): اس باب کی ابن عباسؓ کی حدیث ہے۔ مَنْ جَمَعَ بَیْنَ الصَّلٰوتَیْنِ مِنْ غَیْرِ عُذْرٍ فَقَدْ اَتٰی بَابًا مِنْ أَبْوَابِ الْکَبَائِرِ۔ امام ترمذیؒ اس حدیث کو ضعیف کہہ رہے ہیں مگر ہر ضعیف متروک نہیں ہوتی۔

جمع (کے اثبات) کے دلائل (۱): وہ احادیث جن میں جمع بین الصلوتین کا ذکر ہے جیسے ابن عباسؓ کی حدیث الباب جَمَعَ رَسُوْلُ اللّٰہِ ﷺ بَیْنَ الظُّھْرِ وَالْعَصْرِ وَبَیْنَ الْمَغْرِبِ وَالْعِشَاءِ بِالْمَدِیْنَۃِ مِنْ غَیْرِ خَوْفٍ وَّ لَا مَطَرٍ۔ الحدیث۔ معلوم ہوا جمع جائز ہے۔

دلیل (۲): آگے چل کر ایک حضرت معاذؓ کی حدیث آئے گی اس میں بھی جمع کا ذکر ہے۔

ان کا جواب من جانب الامام ابی حنیفۃؒ: ایسی جملہ احادیث (جن میں جمع کا ذکر ہے) یا تو ماؤل ہیں یا غیر صحیح ہیں۔

تاویل یہ ہے کہ انمیں جمع سے جمع صوری وعملی مراد ہے۔ اس طرح کہ ظہر کو اپنے آخری وقت میں اور عصر کو اس کے اوّل وقت میں پڑھا جائے تو ہر نماز اپنے اپنے وقت میں ہو جائے گی لیکن صورت جمع کی بن جائے گی۔ اسی طرح مغرب وعشاء میں بھی۔

ابن عباسؓ کی حدیث الباب کی یہی تاویل ہے کہ یہ جمع صوری پر محمول ہے۔ جیسا کہ ابن عباسؓ سے جب اس کے متعلق سوال کیا گیا تو انہوں نے جو اس کا جواب دیا اس سے بھی جمع صوری معلوم ہوتی ہے۔ (کہ امت حرج میں نہ پڑے)

بڑا تعجب ہے مصنفؒ پر کہ مصنف نے کتاب العلل میں اس حدیث کے بارے میں ذکر کیا ہے کہ یہ حدیث صحیح ہے مگر خلاف اجماع ہے معمول بہ نہیں ہے۔ (کیونکہ شوافع سفر میں جمع کے قائل ہیں اور یہ جمع تو فی المدینہ ہو رہی ہے) پس مصنف

نے یہ کہنا تو گوارہ کرلیا۔ مگر جمع صوری کی تاویل کر کے اس کو معمول بہ بنانا گوارہ نہیں کیا۔

حدیث معاذ ﷺ کا جواب: یہ ہے کہ وہ حدیث ضعیف ہے چونکہ اس میں قتیبہ راوی متفرّد ہے بلکہ بعض نے تو اس کو موضوع تک کہہ دیا ہے گو اس سے جمع حقیقی کا وہم ہوتا ہے۔

تاویل مذکور کا حسن و فائدہ: یہ ہوا کہ اس مسئلے میں احادیث میں جمع و تطبیق پیدا ہوگئی کہ جن سے جمع کا جواز نکلتا ہے وہاں جمع صوری مراد ہے اور جن حدیثوں سے منع معلوم ہوتا ہے اور جمع پر وعید کا ذکر ہے اس جمع سے جمع حقیقی مراد ہے۔ (کہ جمع حقیقی منع ہے اور جمع صوری عملی جائز ہے)۔

الحاصل: جمع حقیقی تقدیمی ہو یا تاخیری یہ جائز نہیں۔ ابن العربی کہتے ہیں کہ جس شخص کو علم کی بو ہوگی وہ اس کے جواز کا قول نہیں کرے گا اس لیے کہ پھر تو تعیین اوقات کی حدیثوں کا کوئی مطلب ہی نہیں رہے گا۔ **واللہ اعلم۔**

فائدہ: حدیث ابن عباسؓ میں **من غیر عذرٍ** سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ اگر کوئی عذر سے جمع حقیقی کرے مثلاً سفر وغیرہ کی وجہ سے تو بظاہر جواز معلوم ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ مفہوم مخالف سے استدلال ہے۔ اور مفہوم مخالف ہمارے ہاں معتبر نہیں۔

بَابُ مَاجَاءَ فِيْ بَدْءِ الْأَذَانِ

ابتدا میں اذان نہیں تھی مگر نماز کیلئے صحابہ ﷺ پھر بھی وقت پر جمع ہو جاتے تھے۔ لیکن اس میں تقدیم و تاخیر ہو جاتی اس لیے رسول اللہ ﷺ نے صحابہ ﷺ کیساتھ مشورے کیے کہ لوگوں کو نماز کیلئے کیسے جمع کیا جائے۔ تو کسی نے ناقوس بجانے کا مشورہ دیا۔ یہ دو لکڑیاں ہوتی ہیں ایک بڑی اور ایک چھوٹی، چھوٹی کو بڑی پر ماریں تو آواز پیدا ہوتی ہے۔ مگر اس کو رسول اللہ ﷺ نے نصاریٰ کے ساتھ تشبیہ کی وجہ سے رد کر دیا۔ کسی نے قرن کا مشورہ دیا اس کو بھی رد کر دیا۔ آخر میں حضرت عمرؓ کے مشورے پر یہ طے ہوا کہ ایک آدمی باہر نکل کر نداء لگائے۔ اس باب کی دوسری حدیث میں جو **یَا بِلَالُ قُمْ فَنَادِ بِالصَّلٰوۃِ** کا ذکر ہے اس نداء سے اذان اصطلاحی و شرعی مراد نہیں بلکہ **الصلٰوۃ جامعۃٌ** یا اس قسم کی اور نداء مراد ہے۔

اسی اثناء میں عبداللہ بن زید بن عبد ربہ کی رویا کا واقعہ پیش آیا۔ اور صبح انہوں نے اپنا رویہ ذکر کیا۔ تو حضور ﷺ نے اس پر عمل کرنے کا حکم صادر فرمایا۔ اس سے باب کی دونوں حدیثوں میں توافق پیدا ہو گیا ہے۔ (کیونکہ ابن زیدؓ کے واقعہ سے معلوم ہوا کہ خواب انہوں نے دیکھا اور حضرت بلالؓ کو جو نداء کا حکم ہے اس سے اذان اصطلاحی مراد نہیں بلکہ نداء مراد ہے)

اشکال: امتی کی رؤیا تو حجت نہیں ہے پھر اس پر کیسے عمل ہوا۔؟

جواب: یہ ہے کہ حضور ﷺ کو اس کی وحی بھی ہوگئی تھی تو اس طرح اذان معہود کی ابتدا وحی سے ہے اور شارع علیہ اسلام کے امر سے ہوئی ہے۔ زیادہ سے زیادہ یہ ہوا کہ امتی کی رؤیا و وحی میں توافق ہوگیا۔ کیا کسی امتی کے لیے یہ کوئی کم منقبت ہے؟ (بلکہ بہت بڑی فضیلت و منقبت ہے) حضور ﷺ نے جو حضرت عمرؓ کو فرمایا **فَذٰلِکَ اَثْبَتُ**، اس کا یہی معنی ہے کہ یہ تمہارا

رؤیاء بڑا محبوب ہے کیونکہ اس میں اور وحی میں توافق ہو گیا ہے۔ اثبت کا یہ معنی نہیں ہے کہ تمہارا اور ابن زید کا رؤیاء ایک دوسرے کے موافق ہونے کیوجہ سے صار ثابتاً محققاً بحیث تکون حجة فی الاسلام۔

فقہاء فرماتے ہیں کہ اذان سنت ہے شعائر دین میں سے ہے۔ حتی کہ امام محمدؒ کا قول ہے کہ اگر کسی جگہ کے لوگ اذان کے ترک پر اتفاق کر لیں تو ان کے ساتھ قتال کیا جائے گا۔

عندالاحناف: اذان فرائض کے ساتھ مختص ہے۔ صلوٰۃ الکسوف والخسوف والعیدین وغیرہ کے لیے اذان نہیں ہے۔ یعنی فرائض کے ساتھ تخصیص وحصر ''اضافی'' ہے یہ نوافل وسنت کے اعتبار سے ہے۔ اختصاص حقیقی نہیں ہے۔ پس بچے کے کان میں اذان کہنا اس کے لیے نقض نہیں بنے گا۔

منصب امامت افضل ہے یا منصب اذان:

ابن ہمام نے اس پر بحث کی ہے کہ منصب امامت افضل ہے یا منصب اذان تو فرمایا کہ منصب امامت افضل ہے۔ دلیل اس کی یہ دی کہ نبی ﷺ نے مدت العمر امامت فرمائی ہے اور امام بنے ہیں۔ کبھی اذان نہیں کہی ہے۔ اسی طرح آپ کے بعد خلفاء راشدین ﷺ (کا طریقہ تھا)۔

ترمذی کی ایک روایت میں ''اَذَّنَ'' کا بھی ذکر ہے۔ تو انکے دو جواب ہیں جواب (۱) یہ حدیث ضعیف ہے۔ دوسرا جواب (۲) یہ ہے کہ مسند احمد کی روایت میں امر بالاذان کا ذکر ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں بھی اذن بمعنی اَمَرَ بِالْأَذَانِ ہے۔ جیسے بَنَی الْأَمِیْرُ الْمَدِیْنَةَ۔

حضرت عمرؓ کا قول ہے کہ لَوْ لَا الْخِلَافَةُ لَأَذَّنْتُ۔ اس سے تو بظاہر اذان کی فضیلت معلوم ہوتی ہے تو ابن ہمام نے اس کا جواب دیا کہ اس کا معنی ہے لَأَذَّنْتُ مَعَ الْإِمَامَةِ۔ تو اس سے جمع کرنے کی فضیلت نکلی اور بحث تو فرداً فرداً میں ہو رہی ہے۔ حضرت عمرؓ کے اس ارشاد سے یہ بات ضرور ثابت ہوتی ہے کہ افضل یہی ہے کہ مؤذن بھی امام ہی کو ہونا چاہیے۔ امام ابوحنیفہؒ کا عمل بھی اسی طرح کا تھا کہ اپنے تلامیذ کو اس کا امر کرتے تھے۔

﴿ص ۴۸﴾ حَدَّثَنَا سَعِیْدُ بْنُ یَحْیَی الْأُمَوِیُّ ...... عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِاللّٰهِ بْنِ زَیْدٍ عَنْ أَبِیْهِ ؓ:۔

فَلَمَّا سَمِعَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ ؓ نِدَاءَ بِلَالٍ ؓ بِالصَّلٰوةِ خَرَجَ إِلٰی رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ وَهُوَ یَجُرُّ إِزَارَهٗ:

حضرت عمرؓ فوراً اسی وقت نہیں نکلے بلکہ کچھ عرصے کے بعد کسی مجلس میں بیٹھے تھے پھر یہ بات کہی کہ میں نے بھی اس قسم کا خواب دیکھا تھا۔ ویسے بھی آدمی کو اپنا خواب نہیں بتانا چاہیے لطیفہ سا بن جاتا ہے۔ ہمارے اسلاف کی سوانح لکھی گئی ہیں لیکن ان میں رطب ویابس اور ایسے ایسے خواب ذکر کر دیئے ہیں جن کے جواب دیتے دیتے ہم تھک گئے ہیں۔ صحابی کے خواب پر شریعت کا مدار نہیں تو ایک عام آدمی کے خواب کو (شرعی احکام کے لیے) کیسے مدار بنایا جا سکتا ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّرْجِيعِ فِي الْأَذَانِ

ترجیع في الاذان کا مطلب اور اس کے جواز میں اختلاف:

ترجیع فی الاذان کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ شہادتین کو پہلے پست آواز سے دو دو مرتبہ کہا جائے پھر لوٹ کر دوبارہ دو دو مرتبہ بلند آواز سے کہا جائے۔ اس کو ترجیع فی الاذان کہتے ہیں۔

امام صاحبؒ کے نزدیك: اذان بلا ترجیع سنت ہے۔

امام شافعیؒ، امام مالکؒ کے نزدیك: اذان مع الترجیع سنت ہے۔ اس اختلاف کی وجہ سے اذان کے کلمات میں بھی اختلاف ہو جاتا ہے۔ امام صاحب کے نزدیک کلماتِ اذان پندرہ (۱۵) ہیں اور امام شافعیؒ کے نزدیک چونکہ ترجیع بھی ہے اور شروع کی تکبیرات میں ترجیع بھی ہے۔ اس لیے ان کے ہاں کلمات اذان انیس (۱۹) ہیں۔

امام مالکؒ کے نزدیك: ترجیع تو ہے مگر شروع میں کلمات تکبیر دو مرتبہ ہیں اس لیے ان کے ہاں کلماتِ اذان سترہ (۱۷) ہیں۔

ترکِ ترجیع کی دلیل: مشہور روایتیں ہیں۔ جیسے عبداللہ بن زیدؓ کی اذان، اسی طرح ابن ام مکتومؓ کی اذان، حضرت بلالؓ کی اذان جو مدینے میں نبی ﷺ کے سامنے ہوتی رہیں۔ ان میں سے کسی میں بھی ترجیع نہیں ہے۔ پس اس سے معلوم ہوا کہ ترکِ ترجیع سنت ہے ورنہ تو لازم آئے گا کہ نبی ﷺ کے سامنے خلاف سنت عمل ہوتا رہا اور اتنی دیر ہوتا رہا وھو کما تری۔

امام مالکؒ و شافعیؒ کی ترجیع کی دلیل: اذانِ حضرت ابی محذورةؓ ہے۔ ترمذی، ابوداوٗد میں اذان حضرت ابی محذورةؓ کی جو روایتیں ہیں ان میں ترجیع کا ذکر ہے پس اس سے ترجیع کا سنت ہونا ثابت ہوا۔

اس کا جواب من جانب الامام(۱): صاحب ہدایہؒ نے امام صاحب کی طرف سے اس کا جواب یہ ذکر کیا ہے کہ ابومحذورةؓ کے قصے میں تکرار شہادتین کَانَ تَعْلِيمًا فَظَنَّهُ تَرْجِيعًا۔ یعنی نبی ﷺ نے حضرت ابومحذورةؓ کو تکرار شہادتین بغرض تعلیم کرایا تھا جیسا کہ ایک استاذ متعلم کو ایک ایک کلمہ بار بار کہلاتا ہے۔ رسول اللہ ﷺ کا مقصد بھی یہی تھا۔ آپ ﷺ کی عادۃ شریفہ بھی تھی کہ جب کسی اہم امر کی تعلیم دینی ہوتی تو اس کا تکرار کرتے تھے۔ مگر ابومحذورہؓ اس کو ترجیع اور سنت سمجھے اس لیے وہ اس پر عمل کرتے رہے۔

ابن ہمام کی طرف سے اس پر اعتراض:

صاحب ہدایہ کے جواب پر ابن ہمام نے یہ اعتراض کیا ہے کہ ابوداوٗد میں اذان ابی محذورةؓ کی جو حدیث ذکر ہے اس میں لفظ ہیں عَلَّمَنِيْ سُنَّةَ الْأَذَانِ اور اس کے بعد آگے ترجیع کا ذکر ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اذان مع الترجیع سنت ہے۔ تو اس سے صاحب ہدایہ کے جواب کی نفی ہو جاتی ہے۔ اور اذان مع الترجیع ثابت ہو جاتی ہے۔ اس لیے اذان ابومحذورةؓ مع الترجیع کا احناف کو کوئی اور جواب دینا چاہیے۔

جواب(۲) من جانب الامام: ابن ہمام نے یہ دیا ہے کہ اذانِ ابی محذورۃؓ کی روایتیں جو ابوداؤد و ترمذی میں ذکر ہیں ان میں تو ترجیع کا ذکر ہے۔ لیکن طبرانی کی ''اوسط'' میں جو ابی محذورۃؓ کی اذان کی روایت آئی ہے اس میں اذان ابی محذورہؓ کا بلا ترجیع ذکر ہے۔ تو عدم والی روایتیں ترجیع والی روایت کے معارض ہوگئیں اذا تعارضا تساقطا ۔ فبقی أذان عبداللہ بنؓ زید و ابن أم مکتومؓ خیالیًا عن المعارض. لہٰذا اب ترکِ ترجیع پر عمل ہوگا اس لیے کہ ایک جانب ایسی نص ہے جس کا کوئی معارض نہیں اور دوسری جانب نص کا معارض کھڑا ہوا ہے تو پہلے نص سے ثابت ہونے والا حکم دوسری نص سے کیسے رفع ہو جائے گا۔ واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِيْ إِفْرَادِ الإِقَامَةِ

عند ابی حنیفۃؒ: اقامت مثل الاذان ہے۔ مگر قَدْ قَامَتِ الصَّلٰوةُ مَرَّتَيْنِ کا اس میں اضافہ ہے۔ تو اس طرح اقامت کے کلمات ان کے نزدیک سترہ (۱۷) ہیں۔

امام مالکؒ وشافعیؒ کے نزدیک: اقامت میں ایتار ہے لیکن پھر ان میں اختلاف ہے امام شافعیؒ کے نزدیک قَدْ قَامَتِ الصَّلٰوةُ مَرَّتَيْنِ ہے۔ اور شروع میں أَللّٰهُ أَكْبَرُ بھی دو مرتبہ ہے اس لیے ان کے نزدیک کلمات اقامت گیارہ ہیں۔ اور امام مالکؒ کے نزدیک قَدْ قَامَتِ الصَّلٰوةُ ایک مرتبہ ہے۔ اس لیے کلمات اقامت ان کے ہاں دس ہیں ان کا ایتار کرنا اکثر کلمات کے اعتبار سے ہے۔ نہ کہ کل کلمات اقامت کے اعتبار سے۔

دلیلهما: اسی باب کی حدیثِ انسؓ ہے أُمِرَ بِلَالٌؓ أَنْ يَّشْفَعَ الْأَذَانَ وَيُوْتِرَ الإِقَامَةَ ۔ اور العرف الشذی سے معلوم ہوتا ہے کہ صحیحین میں إِلَّا الإِقَامَةَ کا استثناء ہے تو بلحاظِ استثناء یہ حدیث امام شافعیؒ کی دلیل ہے اور بعض روایتوں میں یہ استثناء نہیں ہے تو بلا لحاظِ استثناء یہ حدیث امام مالکؒ کی دلیل ہے۔

دلیل ابی حنیفۃؒ: ان کی دلیل اگلے باب (بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ الإِقَامَةَ مَثْنٰى مَثْنٰى) کی روایت ہے عَنْ عَبْدِاللّٰهِ بْنِ زَيْدٍ قَالَ كَانَ أَذَانُ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ شَفْعًا شَفْعًا فِي الْأَذَانِ وَالإِقَامَةِ. الحديث.

اس کے علاوہ دوسری حدیثیں بھی ہیں جن میں آرہا ہے وَالإِقَامَةُ سَبْعَ عَشَرَةَ كَلِمَةً (جیسا کہ بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّرْجِيْعِ فِي الْأَذَانِ میں حدیث کا آخری جملہ یہی ہے)

جواب دلیل مالکیه وشوافع من جانب الامام: امام صاحب کی طرف سے أُمِرَ بِلَالٌؓ والی حدیث کا جواب ابن ہمام نے یہ ذکر کیا ہے کہ أُمِرَ یہ مجہول ہے، معلوم نہیں آمر کون ہے؟ احتمال ہے کہ عامل شارع ہو۔ یا بعد کا خلیفہ ہو شارع نہ ہو۔ اور بعد کے خلیفہ کا امر ہمارے خلاف حجت نہیں۔

اس سے گذر کر اور اس کو تسلیم کر کے کہ امر شارع علیہ السلام ہی ہیں پھر بھی یہ دیکھنا ہے کہ اقامت تو مجموعہ کلمات کا نام ہے۔ اب ایتار کو اگر مجموعہ کلمات سے متعلق کرتے ہیں تو کوئی معنی نہیں بنتا ہے۔ (کیونکہ ظاہر ہے کہ مجموعہ کلمات کو تو ایک ہی مرتبہ کیا

جاتا ہے اقامت کو بار بار نہیں کہا جاتا) پس لامحالہ اس ایتار کا تعلق یا تو کلمات اقامت سے کیا جائے گا۔ یا صوت الاقامۃ سے کیا جائے گا۔ اگر اس ایتار کا تعلق کلمات سے کرتے ہیں تو پھر یہ حدیث دوسری حدیثوں کے معارض ہو جائے گی۔ اور اگر صوت سے ایتار کا تعلق کرتے ہیں تو اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ اقامت کے دو کلمے تو ایک صوت میں کہو۔ جس کو "حدر" کہتے ہیں۔ اور اذان کے کلمے شفعاً شفعاً ہیں یعنی ان دو کو دو صوتوں میں کہو جس کو ترسل کہتے ہیں تو اب یہ حدیث دوسری حدیثوں کے معارض نہیں ہوگی اس لیے یہی محمل متعین ہوا (کہ اذان کو سانس لے لیکر آہستہ آہستہ کہے اور اقامت کو تیز تیز کہ دو کلموں کو ایک ہی سانس میں کہے۔

اس جواب پر اعتراض: مگر ابن ہمام کے اس جواب پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ إِلَّا الإِقَامَةَ کا استثناء اس محمل پر کیسے مرتب ہوگا اس کے ترتب کی بھی تو فکر کرو؟

جواب: یہ ہے کہ إِلَّا الإِقَامَةَ کا استثناء بھی اس محمل پر مرتب ہے وہ اس طرح کہ مقصد اس حدیث سے اذان و اقامت میں دو فرق ظاہر کرنے ہیں۔ (۱) پہلا فرق تو طریقہ ادا کا ہوگیا۔ اذان کا طریقہ اور ہے اور اقامت کا طریقہ اور ہے اور شفع و ایتار فی النفس مراد ہے۔ (۲) دوسرا فرق إِلَّا الإِقَامَةَ کا ہوگیا کہ اس اقامت میں کلمہ قَدْ قَامَتِ الصَّلٰوةُ کا بھی اضافہ ہے۔

فائدہ: ماقبل کی تقریر سے بَابٌ فِيْ أَنَّ الإِقَامَةَ مَثْنٰى مَثْنٰى کا بھی حل معلوم ہوگیا۔.........

بَابُ مَاجَاءَ فِي التَّرَسُّلِ فِي الْأَذَانِ

﴿ص ۴۸﴾ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ الْحَسَنِ .... عَنْ جَابِرٍ ؓ :۔ وَاجْعَلْ بَيْنَ أَذَانِكَ وَإِقَامَتِكَ قَدْرَ مَايَفْرَغُ الْأٰكِلُ مِنْ أَكْلِهِ وَالشَّارِبُ مِنْ شُرْبِهِ الخ:

یہ غیر مغرب کے ساتھ مخصوص ہے۔ مغرب کا یہ حکم نہیں ہے۔ اس لیے کہ مغرب میں تعجیل ہے اور مغرب کا وقت مضیق ہے بخلاف باقی نمازوں کے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِيْ إِدْخَالِ الإِصْبَعِ الْأُذُنَ عِنْدَ الْأَذَانِ

﴿ص ۴۹﴾ حَدَّثَنَا مَحْمُوْدُ بْنُ غَيْلَانَ ...... عَنْ عَوْنِ بْنِ أَبِيْ جُحَيْفَةَ عَنْ أَبِيْهِ :۔ وَعَلَيْهِ حُلَّةٌ حَمْرَاءُ كَأَنِّيْ أَنْظُرُ إِلٰى بُرَيْقِ سَاقَيْهِ قَالَ سُفْيَانُ نَرَاهُ حِبَرَةً:

سوال: یہ (حلۃ حمراء) تو شریعت میں منع ہے؟

جواب: اس کا حل قَالَ سُفْيَانُ نَرَاهُ حِبَرَةً سے حاصل ہو جاتا ہے۔ یعنی وہ حلۃ حبرۃ تھا خالص سرخ نہیں تھا۔ بلکہ سرخ مخطط تھا، اس میں سفید سفید دھاریاں بھی تھیں۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّثْوِيْبِ فِي الْفَجْرِ

ایک تھویب تو سنت ہے کہ فجر کی اذان میں اَلصَّلٰوۃُ خَیْرٌ مِّنَ النَّوْمِ کا اضافہ کیا جائے۔ اور ایک تھویب محدث ہے کہ اذان واقامت کے درمیان حَیَّ عَلَی الصَّلٰوۃِ یا اس قسم کی کوئی اور آواز لگائی جائے یہ بدعت ہے۔ صحابہ کے زمانہ میں اس کا کوئی وجود نہیں۔

مگر فقہاء فرماتے ہیں کہ وہ زمانہ خیر وبرکت کا تھا لوگوں کو امور دین کی از خود فکر تھی بعد والے زمانہ میں تکاسل پیدا ہو گیا اس لیے اب اس تھویب پر عمل کرنے میں کوئی حرج نہیں۔ قاضی ابو یوسفؒ کی کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی اجازت صرف حکام کیلئے ہے۔ یعنی ان لوگوں کیلئے ہے جو امور مسلمین میں مشغول ہوں۔

لیکن امام محمدؒ کی کلام سے اطلاق معلوم ہوتا ہے۔ کہ یہ سب کے لئے جائز ہے، مگر اس کی تشہیر نہ کی جائے ورنہ اذان کی اہمیت ختم ہو جائے گی۔

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ مَنْ أَذَّنَ فَهُوَ يُقِيْمُ

امام مالکؒ وامام شافعیؒ کے نزدیک: یہ مستحب ہے کہ جو اذان کہے وہی اقامت کہے۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک: اس کے خلاف کرنا خلاف استحباب نہیں ہے۔ ہاں مؤذن کو اگر دوسرے کی اقامت کہنے پر ناگواری ہو تو پھر دوسرے کو اقامت نہیں کہنی چاہیے بلکہ مؤذن ہی اقامت کہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ الْأَذَانِ بِغَيْرِ وُضُوْءٍ

﴿ص ۵۰﴾ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ ...... عَنْ أَبِيْ هُرَيْرَةَ ﷺ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ لَا يُؤَذِّنُ إِلَّا مُتَوَضِّئٌ

یہ نہی تنزیہی ہے، بلا وضو اذان کہنا خلاف اولیٰ ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ الْإِمَامَ أَحَقُّ بِالْإِقَامَةِ

اس کا معنی ہے کہ جب امام مصلے پر آجائے تو پھر اقامت کہی جائے۔ اَلْإِمَامُ أَمْلَکُ بِالْإِمَامَةِ کا بھی یہی معنی ہے۔ اَلْمُؤَذِّنُ أَمْلَکُ بِالْأَذَانِ کا معنی یہ ہے کہ اذان کہنے میں امام کی انتظار نہ کی جائے بلکہ اذان اپنے وقت پر کہی جائے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْأَذَانِ بِاللَّيْلِ

کسی نماز کیلئے بھی اذان قبل الوقت بالاتفاق جائز نہیں مگر فجر میں اختلاف ہے۔

اذانِ فجر کے وقت میں اختلاف:

امام شافعیؒ، امام احمدؒ، قاضی ابو یوسفؒ بقول طحاویؒ اوردوسرے جمہور ائمہؒ:
فجر میں قبل الوقت اذان کو جائز کہتے ہیں۔

امام ابوحنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک: اس میں بھی اذان قبل الوقت جائز نہیں ہے۔

دلیل جمہورؒ وغیرھم: اس باب کی حدیث عن سالم عن ابیہ ہے أَنَّ بِلَالًا يُؤَذِّنُ بِلَيْلٍ فَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتّٰى تَسْمَعُوا تَاذِيْنَ ابْنِ أُمِّ مَكْتُوْمٍ ۔ یہ حدیث صحت کے اعلیٰ مرتبہ میں ہے۔ جمہور بڑے شدومد سے اس کو بطور دلیل پیش کرتے ہیں۔

جواب(۱): من جانب الطرفین:۔ امام طحاویؒ نے اس کا ایک جواب یہ دیا ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ بلال رضی اللہ عنہ کی اذان صحیح ہوتی تھی بلکہ یہ اذان غلط ہوتی تھی چونکہ ان کی بصر میں ضعف تھا کبھی غلطی سے قبل الوقت اذان کہہ دیتے۔ اس لیے ابن ام مکتوم کی اذان سے اس کا اعادہ کرایا جاتا۔

قرینہ:۔ اس پر قرینہ امام طحاویؒ نے یہ ذکر کیا ہے کہ راوی ان دونوں اذانوں میں فاصلہ قلیل کو اس طرح بیان کرتا ہے کہ يَصْعَدُ هٰذَا وَيَنْزِلُ هٰذَا.

اگر پہلی اذان صحیح ہوتی تو دوسری اذان کی کیا ضرورت تھی؟ اگر قصداً ایک اذان قبل الوقت ہوتی تھی تو دوسری اذان کی اتنی جلدی کہنے کی کیا ضرورت تھی پس مَا قُلْنَا پر یہ واضح قرینہ ہے۔

جواب: اس کا علامہ نوویؒ کی طرف سے جواب: یہ ہے کہ دونوں اذانوں میں فاصلہ تو ہوتا تھا لیکن بلال رضی اللہ عنہ وہاں اذان کہہ کر بیٹھ جاتے تسبیح وتہلیل میں مصروف ہو جاتے پھر ابن ام مکتوم رضی اللہ عنہ آتے تو وہ اترتے اور یہ چڑھ جاتے۔

جواب(۱): امام نوویؒ کا یہ جواب غلط ہے۔ اس لئے کہ یہ سیاق حدیث کے خلاف ہے۔ راوی کا مقصد تو يَصْعَدُ هٰذَا وَيَنْزِلُ هٰذَا سے فاصلے کا قلیل ہونا بتلانا ہے۔ اور نوویؒ کے جواب سے یہ مقصد ہی فوت ہو جاتا ہے۔

جواب(۲): من جانب الطرفین: حدیث الباب جو دلیلِ جمہور ہے کا دوسرا جواب یہ ہے کہ امام طحاویؒ کہتے ہیں کہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ بلال رضی اللہ عنہ کی اذان درست ہوتی تھی مگر وہ نماز فجر کے لئے نہیں ہوتی تھی بلکہ کسی اور غرض کیلئے ہوتی تھی۔ اگر نمازِ فجر کیلئے ہوتی تو پھر دوسری اذان کی کیا ضرورت تھی۔ ایک نماز کے لئے ایک ہی اذان ہوتی ہے۔ دو(۲) اذانیں نہیں ہوتیں۔

باقی رہی یہ بات کہ وہ غرض کیا تھی؟ وہ غرض دوسری حدیث میں لِيَرْجِعَ قَائِمُكُمْ وَيَسْتَيْقِظَ نَائِمُكُمْ کے الفاظ سے مذکور ہے۔ یعنی صحابہ رضی اللہ عنہم کی جو جماعت عبادت میں لگی ہوئی ہے وہ راحت وآرام کیلئے چلی جائے اور جو سوئی ہوئی ہے وہ قیام اللیل کیلئے بیدار ہو جائے۔

دلائل طرفین۔ دلیل (۱): (یعنی نفی کے دلائل) اسی باب کے اندر حدیث ہے وَرَوٰى حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ عَنْ أَيُّوْبَ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ " أَنَّ بِلَالًا أَذَّنَ بِلَيْلٍ فَأَمَرَهُ النَّبِيُّ ﷺ أَنْ يُّنَادِيَ أَنَّ الْعَبْدَ نَامَ ۔(الحدیث)۔ اس حدیث سے قبل الوقت فجر کی اذان کہنے کی نفی ہوتی ہے۔ اگر جواز ہوتا تو اس غلطی کے اعلان کرانے کی کیا ضرورت تھی۔

اس دلیل پرامام ترمذیؒ کا رد:

- هٰذَا حَدِيْثٌ غَيْرُ مَحْفُوْظٍ :یعنی یہ صحیح نہیں، صحیح تو مذکورہ حدیث الباب ہے(جو شوافع کا مستدل ہے) .فلا یکون حجۃ۔

جواب: (من جانب الطرفین): یہ ہے کہ حافظ نے فتح الباری میں اس حدیث پر بحث کے دوران اس کے مؤیدات ذکر کئے ہیں اور تسلیم کیا ہے کہ گو یہ حدیث ضعیف ہے مگر وہ ضعف تَيَسُّرِ مؤیدات کی وجہ سے منجبر ہے اور یہ حدیث اس قابل ہے کہ حجت بنے۔

امام ترمذیؒ کی دوسری پریشانی:

کہ اگر حماد کی یہ حدیث صحیح ہے تو اوپر والی حدیث (جو جمہور کا مستدل ہے) کا کوئی معنی نہیں بنتا ہے کیونکہ پھر دونوں حدیثوں میں شدید تعارض پیدا ہو جاتا ہے کہ نبی ﷺ پہلی حدیث میں خبر دے رہے ہیں کہ بلالؓ دائمی طور پر رات کو اذان دیتے ہیں اور ظاہر ہے کہ وہ حدیث تو صحیح ہے اب أَنَّ الْعَبْدَ نَامَ والی حدیثِ حماد بھی اگر صحیح ہو جائے تو پھر شدید معارضہ ہے۔ پس اس کا حل یہی ہے کہ یہی کہو کہ یہ (حدیث حماد) صحیح نہیں (جبکہ یہ حدیث بالاتفاق اجماعی طور پر صحیح ہے)۔

جواب: اس کا جواب اور اس مشکل کا حل وہ نہیں جو مصنف نے سمجھا ہے۔ بلکہ اس مشکل کا حل یہ ہے کہ إِنَّ بِلَالًا يُؤَذِّنُ بِلَيْلٍ یہ مخصوص ایام کا عمل ذکر کیا جا رہا ہے جیسے رمضان ہے کہ ان میں بلالؓ کی اذان معتبر ہو۔ اور أَنَّ الْعَبْدَ نَامَ والا واقعہ غیر رمضان کا ہے کہ بلالؓ نے غلطی سے قبل الوقت غیر رمضان میں اذان کہہ دی پھر أَنَّ الْعَبْدَ نَامَ سے غلطی کا اعلان کرایا گیا۔ اب دونوں حدیثیں صحیح ہو گئیں اور تعارض رفع ہو گیا (لہٰذا احناف کا مستدل اپنے حال پر باقی رہا)۔

دلیل طرفین (۲): اسی باب میں حدیث ہے وَرَوَى عَبْدُ الْعَزِيْزِ بْنُ أَبِيْ رَوَّادٍ عَنْ نَافِعٍ أَنَّ مُؤَذِّنًا لِعُمَرَؓ أَذَّنَ بِلَيْلٍ فَأَمَرَهُ عُمَرُؓ أَنْ يُعِيْدَ الْأَذَانَ: اس سے بھی ثابت ہوا کہ فجر میں قبل الوقت اذان کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔

اعتراض: اس پر مصنفؒ اعتراض کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ حدیث منقطع ہے کیونکہ نافعؒ کا عمرؓ سے سماع ثابت نہیں ہے۔ فلایکون حجۃ .

جواب: ہم نے مذہب کو تو ثابت کر دیا اس حدیث کو ہم صرف تائید کے طور پر پیش کرتے ہیں۔

اس کے علاوہ مصنفؒ کی ایک اور عجیب بات:

لَعَلَّ حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ أَرَادَ هٰذَا الْحَدِيْثَ سے اسی عجیب بات کا بیان ہے۔ وہ یہ کہ اعادہ والا واقعہ عمرؓ کے مؤذن کا ہے۔ حماد نے غلطی سے اس کو نبی ﷺ کے مؤذن کا واقعہ بنا دیا۔

جواب: یہ مصنف کا ظن ہے وَإِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ، واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِيْ كَرَاهِيَةِ الْخُرُوْجِ مِنَ الْمَسْجِدِ بَعْدَ الْأَذَانِ

اذان کے بعد خروج مکروہ تنزیہی ہے۔ اگر بعد الاقامۃ ہو تو اس میں تشدید ہے۔ ہاں اگر کسی خاص عذر کی وجہ سے ہو تو پھر

خروج جائز ہے۔ اگر پہلے نماز پڑھ لی ہو تو ظہر و عشاء میں نفل کی نیت سے شریک ہو جائے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْأَذَانِ فِي السَّفَرِ

اذان و اقامت دونوں کو سفر میں ترک کرنا مکروہ ہے۔ اور اگر اذان ترک کر کے اقامت پر اکتفا کرتا ہے تو یہ جائز ہے۔

ابن ھمام نے لکھا ہے کہ مسافر جب اذان اور اقامت کہہ کر نماز ادا کرتا ہے تو جن و ملائکہ اس کی اقتداء میں آ کر کھڑے ہو جاتے ہیں جس سے اس کو جماعت کا ثواب مل جاتا ہے۔ گو مسئلہ کی رو سے وہ منفرد ہوتا ہے۔

﴿ص۵۰﴾ حَدَّثَنَا مَحْمُودُ بْنُ غَيْلَانَ .... عَنْ مَالِكِ بْنِ الْحُوَيْرِثِ ﷺ قَالَ قَدِمْتُ عَلٰى رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ أَنَا وَ ابْنُ عَمٍّ لِّيْ فَقَالَ لَنَا إِذَا سَافَرْتُمَا فَأَذِّنَا وَ أَقِيْمَا وَلْيَؤُمَّكُمَا أَكْبَرُكُمَا:

(یعنی تم دونوں اذان و اقامت کہنا) نسائیؒ نے اس تثنیہ سے (ایک ہی وقت میں) تعددِ اذان کا استنباط کیا ہے مگر یہ استخراج ظاہر کے خلاف ہے کیونکہ نبی علیہ السلام کا مقصد یہ نہیں بلکہ کچھ اور ہے۔

باقی پھر تثنیه کا کیا نقطه ھے؟ (۱) اس کا مطلب یہ ہے کہ اذان و اقامت میں تم دونوں کو اختیار ہے جو چاہے کہے لیکن امام بننے میں یہ ملحوظ رکھنا کہ وَلْيَؤُمَّكُمَا أَكْبَرُكُمَا۔ اس لئے کہ علم میں وہ دونوں مساوی تھے۔ پس یہ حکم مافی الفقہ کے خلاف نہیں ہوگا (کیونکہ فقہ میں تو ہے کہ امام جو اعلم و اقرأ ہو وہ بنے)۔ (۲) تثنیہ (لانے کا) دوسرا نقطہ یہ ہے کہ ایک اذان ہے اور ایک اجابتِ اذان ہے تو وہ اجابت کرنے والا بھی گویا مؤذن ہی ہے جیسے ایک دعا کرتا ہے دوسرا آمین کہتا ہے تو آمین کہنے والے کو بھی داعی سمجھا جاتا ہے (لہٰذا اس طرح دو اذانیں اور دو اقامتیں ہو جائیں گی)۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي فَضْلِ الْأَذَانِ

﴿ص۵۱﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ حُمَيْدِ نِ الرَّازِيُّ ...... عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ ﷺ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ مَنْ أَذَّنَ سَبْعَ سِنِيْنَ مُحْتَسِبًا كُتِبَتْ لَهٗ بَرَاءَةٌ مِّنَ النَّارِ الخ:

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اذان کی جو فضیلت بَرَاءَةٌ مِّنَ النَّارِ ذکر کی جا رہی ہے یہ تب ہے جبکہ اذان حسبۃً ہو، ثواب کی نیت سے ہو، تنخواہ و اجرۃ کی نیت سے نہ ہو۔ اگر تنخواہ و اجرۃ کی نیت سے ہو تو پھر یہ ثواب نہیں ملے گا۔ یہی حال امامت، تعلیم علم دین و تعلیم قرآن کا ہے۔ سب میں حسبۃً کی قید معتبر ہے۔ اگر حدیث سے یہی ظاہری مفہوم مراد لیا جائے تو یہ بڑی مشکل پیدا کرے گا، علماء نے اس کا حل لکھا ہے چنانچہ علامہ شامیؒ نے لکھا ہے کہ اگر تنخواہ لینے میں یہ نیت کی ہے کہ میں اس لئے لیتا ہوں تا کہ میں اپنے بیوی، بچوں کا اس سے گذارہ کر سکوں اور سکون سے یہ عمل سرانجام دے سکوں، اگر میرے گذر اوقات کا کسی اور جانب سے انتظام ہو گیا تو میں یہ اجرۃ لینی چھوڑ دونگا تو پھر وہ ثواب سے محروم نہیں ہوتا بلکہ دُہرا ثواب ملے گا۔

قَالَ أَبُوْ عِيْسٰى سَمِعْتُ الْجَارُوْدَ يَقُوْلُ سَمِعْتُ وَكِيْعًا يَقُوْلُ لَوْلَا جَابِرٌ الْجُعْفِيُّ لَكَانَ الْكُوْفَةُ بِغَيْرِ حَدِيْثٍ وَلَوْلَا حَمَّادٌ لَكَانَ أَهْلُ الْكُوْفَةِ بِغَيْرِ فِقْهٍ:

امام وکیعؒ کا اس کلام سے کیا مقصود ہے؟ بعض کہتے ہیں کہ اس کا مقصد اہل کوفہ پر طعن کرنا ہے کہ حدیث میں انکا استاذ جابر جعفی ہے جو متہم بالرفض ہے۔ اہل کوفہ کی روایتیں جابر جعفی سے ہوتی ہیں مگر اہل کوفہ اس کا اعتبار جب کرتے ہیں جبکہ اس کو ثلاثہ یا اثنین سے تقویت حاصل ہو جائے۔

قصہ: یہ ہوا کہ یہ وکیع وہی وکیع ہیں جن کا امام ابوحنیفہؒ کے ساتھ مناظرہ بھی ہوا۔ وکیع کہتے تھے کہ غائیتان مغیی سے خارج ہوتی ہیں۔ امام صاحبؒ نے اس کو کہا کہ اگر تم سے کوئی پوچھے کہ تمہاری عمر کتنی ہے؟ اور تم اس کو کہو کہ مَا بَيْنَ سِتِّيْنَ إِلٰى سَبْعِيْنَ پھر تو تمہاری عمر نوے سال ہوئی۔ فَتَحَيَّرَ وَ سَكَتَ۔

مگر بعد والے جملے وَلَوْلَا حَمَّادٌ لَكَانَ أَهْلُ الْكُوْفَةِ بِغَيْرِ فِقْهٍ سے معلوم ہوتا ہے کہ مقصود طعن علی اہل الکوفہ نہیں ہے کیونکہ اس جملے سے مقصود توثیق ہے اور یہ جملہ واقعہ کے مطابق ہے۔ اس لئے اولیٰ یہ ہے کہ مقصودِ وکیع اس ساری کلام سے توثیق ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ الْإِمَامَ ضَامِنٌ وَالْمُؤَذِّنُ مُؤْتَمَنٌ

ضامن کا معنیٰ کفیل ہے، قراءۃ فاتحہ خلف الامام کی نفی کی دلائل میں سے ایک دلیل یہ حدیث بھی ہے۔

وجہ استدلال: یہ ہے کہ مقتدی کو قرأت نہیں کرنی چاہیے۔ قرأت میں امام اس کا ضامن ہے، اس لئے کہ باقی سارے اعمال جن کو امام کرتا ہے ان کو مقتدی بھی کرتا ہے جو اقوال امام کہتا ہے وہ مقتدی بھی کہتا ہے اب اگر مقتدی کی قرأت بھی ہو جائے تو امام کے ضامن ہونے کا کوئی معنی باقی نہیں رہ جاتا۔ پس اس سے مقتدی کی قرأت (خلف الامام) کی نفی ہوگئی۔

وَالْمُؤَذِّنُ مُؤْتَمَنٌ: کا مطلب یہ ہے کہ مؤذن امین ہے یعنی امین علی الاوقات ہے۔ اس کی ذمہ داری ہے کہ وقت پر اذان کہے۔

بَابُ مَا يَقُوْلُ إِذَا أَذَّنَ الْمُؤَذِّنُ

﴿ص ۵۱﴾ حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ مُوْسَى الْأَنْصَارِيُّ .... عَنْ أَبِيْ سَعِيْدٍ ﷺ قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ إِذَا سَمِعْتُمُ النِّدَاءَ فَقُوْلُوْا مِثْلَ مَا يَقُوْلُ الْمُؤَذِّنُ:

فقہاء فرماتے ہیں کہ حَيَّعَلَتَيْنِ کے جواب میں لَاحَوْلَ الخ کہے اور تعامل بھی اسی طرح ہے بعینہ وہی لفظ نہ کہے کیونکہ بعینہ ان لفظوں کا کہنا ایک استہزاء سا بن جاتا ہے اور لَاحَوْلَ الخ کا حَيَّعَلَتَيْنِ کے جواب میں کہا جانا فَقُوْلُوْا مِثْلَ مَا يَقُوْلُ الْمُؤَذِّنُ کے خلاف نہیں۔ دو وجہ سے (۱) مثل سے مراد ملائمت اور مناسبت ہے، پس حَيَّعَلَتَيْنِ کے جواب میں لَاحَوْلَ

الخ بہت مناسب ہے۔ کیونکہ مؤذن نے نماز کے لئے بلایا ہے تو اس موقعہ پر اپنی حول اور قوۃ کی نفی کرنی چاہیے اور اللہ کے حول کا اثبات کرنا چاہیے۔

(۲) یہ ہے کہ قُوْلُوْا مِثْلَ مَا یَقُوْلُ الْمُؤَذِّنُ کے عموم میں تخصیص کرلی جائے گی یعنی مَا سِوَی الْحَیْعَلَتَیْنِ تو ویسے ہی کہو۔ مگر ان میں لَاحَوْلَ پڑھو۔ بعض فقہاء نے فرمایا ہے کہ بعینہ کلمات کہنا بھی جائز ہے اور لَاحَوْلَ الخ سے اجابت کرنا بھی جائز ہے۔ بعینہ وہی کلمے کہنے میں استہزاء کا جواب یہ ہے کہ مؤذن یہ کلمے کہہ کر لوگوں کو بلاتا ہے۔ اجابت کرنے والا یہ کلمے کہہ کر اپنے آپ کو بلاتا ہے۔ تو اب کوئی استہزاء نہیں۔ یہ اجابت باللسان مندوب ہے اور مؤذن کی اجابتِ عملی واجب ہے۔ (واللہ اعلم)

بَابُ مَا جَاءَ فِيْ كَرَاهِيَةِ أَنْ يَّأْخُذَ الْمُؤَذِّنُ عَلَى الْأَذَانِ أَجْرًا

﴿ص ۱۵﴾ حَدَّثَنَا هَنَّادٌ ...... عَنْ عُثْمَانَ بْنِ أَبِي الْعَاصِ ﷺ قَالَ إِنَّ مِنْ اٰخِرِ مَا عَهِدَ إِلَيَّ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ أَنْ أَتَّخِذَ مُؤَذِّنًا لَا يَأْخُذُ عَلٰى أَذَانِهِ أَجْرًا:

اذان پر اجرت کا مسئلہ:

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اذان پر اجرت لینا منع ہے۔ اسی طرح تعلیم قرآن واقامت پر بھی اجرت لینا منع ہے۔ امام صاحبؒ ومتقدمین کا یہی مذہب ہے۔

متأخرین نے بوجہ ضرورت کے اجرت لینے کے جواز کا فتویٰ دیا ہے کہ حالات بدل گئے۔ اب اگر اجرت نہیں دی جائے گی تو کوئی اذان نہیں کہے گا۔ وھکذا۔

(متقدمین کے دلائل جیسے یہی حدیث الباب ہے اسی طرح ایک اور روایت ہے کہ ایک صحابی نے ایک بچے کو قرآن پڑھایا، ان کو اس کے بدلے کمان ملی، اس پر حضور ﷺ نے منع کیا)

فرق بين المتقدمين و المتأخرين.

یہ ہے کہ متقدمین نے (اجرت لینے میں) عقاب کہا ہے اور متأخرین کہتے ہیں کہ (اجرت لینے میں) لاعقاب ولا ثواب (الحاصل متأخرین نے جواز کا جو فتویٰ دیا ہے اس کا یہی مطلب ہے)

ایصال ثواب پر اجرت لینا جائز نہیں۔

اس سے ایصال ثواب پر اجرت لینے کا جواز ثابت نہیں ہوتا اس لئے کہ اجرت لینے کی وجہ سے خود اس کو ثواب نہیں ملے گا تو وہ اس کا ایصال کیا کرے گا۔

الحاصل: متأخرین کا فتویٰ جواز اجرۃ کا ان امور کے لئے ہے جو مدارِ دین ہیں جیسے امامت، تعلیم قرآن وغیرہ۔ البتہ

کوئی دنیاوی غرض کیلئے کوئی رقیہ وغیرہ کرلیا جائے تو اس پر اجرۃ لینا جائز ہے۔

بَابُ مَا يَقُوْلُ إِذَا أَذَّنَ الْمُؤَذِّنُ مِنَ الدُّعَاءِ

﴿ص۱۵﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ ....عَنْ سَعْدِ بْنِ أَبِيْ وَقَّاصٍ ﷛ عَنْ رَّسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ قَالَ مَنْ قَالَ حِيْنَ يَسْمَعُ الْمُؤَذِّنَ حِيْنَ يُؤَذِّنُ الخ :

محل دعا کیا ھے؟ امام طحاویؒ کی کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ دعا ساتھ ساتھ پڑھے۔ مگر ظاہر یہ ہے کہ مؤذن کے اذان سے فارغ ہونے کے بعد کہے تا کہ اجابت اذان فوت نہ ہو۔

سوال: اگلے باب میں جو دعا ذکر ہے وہ اور ہے۔

جواب: ہر ایک میں مقارنا مع آخر کو ملحوظ رکھ لیا جائے تو اختلاف ختم ہوجائے گا۔ حاصل یہ ہے کہ اذان کے بعد یہ دونوں دعا پڑھنی چاہئیں۔

وَالْفَضِيْلَةَ کے بعد جو وَالدَّرَجَةَ الرَّفِيْعَةَ کا لفظ زائد کیا جاتا ہے یہ ثابت نہیں ہے۔ کیونکہ ایک اصول ہے کہ منقول دعاؤں میں زیادتی منع ہوتی ہے۔

فائدہ:۔ مندرجہ بالا تقریر سے اگلے باب ''باب منہ ایضا'' کی بھی تقریر ہوگئی۔

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ الدُّعَاءَ لَا يُرَدُّ بَيْنَ الْأَذَانِ وَالْإِقَامَةِ

﴿ص۱۵﴾ حَدَّثَنَا مَحْمُوْدٌ ...... عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ ﷛ قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ اَلدُّعَاءُ لَا يُرَدُّ بَيْنَ الْأَذَانِ وَالْإِقَامَةِ:

بین سے مراد اذان واقامت کے درمیان والا وقفہ ہے (جو پندرہ بیس منٹ کا ہوتا ہے) یا بَيْنَ سے مراد أَثْنَاءُ الْأَذَانِ وَالْإِقَامَةِ ہے (کہ اذان دینے کے درمیان کی جانے والی دعا رد نہیں ہوتی، اسی طرح اثناء اقامت بھی مقبولیت کا مقام ہے)۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ یہ وقت اجابتِ دعا کا ہے۔

سوال: اس وقت میں بعض دفعہ دعا کی جاتی ہے لیکن اس کی اجابت نہیں ہوتی؟

جواب(۱): اجابت دعا کی شرائط ہیں۔ ان شرائط کا لحاظ کیا جائے تو اجابت ہوتی ہے مثلاً (۱) دعا میں خشوع وخضوع ہو۔ (۲) یہ بھی شرط ہے کہ دعا امرِ مباح کی ہو۔ کسی ناجائز امر کی نہ ہو (۳) یہ بھی شرط ہے کہ وہ دعا اپنے مناسب حال ہو۔ (۴) سب سے اہم شرط اکلِ حلال ہے، حدیث میں آتا ہے کہ ''مطعمه حرام و ملبسه حرم فانی یستجاب'' پس ہوسکتا ہے کہ کسی شرط کے فوت ہونے کی وجہ سے اجابت نہ ہوئی ہو۔

جواب(۲): اجابت دعا کے درجے ہیں (۱) ایک درجہ یہ ہے کہ جس امر کی دعا کی ہے وہی مل جائے (۲) اور ایک درجہ یہ

ہے کہ وہ امر مناسب نہیں ہوتا۔ اس درجے کا کوئی اور مناسب مل جاتا ہے (۴) یا آنے والی مصیبت ٹل جاتی ہے (۴) ''اَلدُّعَاءُ مُخُّ الْعِبَادَةِ'' (دعا کرنے سے عبادت کا ایک فریضہ پورا ہو رہا ہے) (۵) بعض دفعہ ایسا بھی ہوتا ہے کہ وہ دعا آخرت میں ذخیرہ ہو جاتی ہے پس اس کی اجابت کا ظہور آخرت میں ہوگا۔ بہر حال مومن کو اپنی دعا کے عدم اجابت کا وہم نہیں ہونا چاہیے۔ ''وَلَا تَقْنَطُوا مِنْ رَّحْمَةِ اللّٰهِ''۔

بَابُ مَا جَاءَ كَمْ فَرَضَ اللّٰهُ عَلٰى عِبَادِهِ مِنَ الصَّلَوَاتِ

﴿ص ۵۱﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيٰى ...... عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ ﷺ قَالَ فُرِضَتْ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ لَيْلَةَ أُسْرِيَ بِهِ الصَّلٰوةُ خَمْسِيْنَ الخ.

یہ حدیث حدیث معراج کا اختصار ہے یعنی مصنف نے اس کو یہاں مختصر کر کے ذکر کر دیا کہ موسیٰ علیہ السلام کے مشورہ سے مراجعت (الی اللہ) کی گئی۔ جس سے تخفیف ہوتے ہوتے خمس صلوات رہ گئیں۔

سوال (۱): ۔موسیٰ علیہ السلام کی بجائے اس مراجعت کا ابراہیم علیہ السلام مشورہ دیتے کیونکہ وہ اس امت اور نبی ﷺ کے اب وجد تھے؟

سوال (۲): ابتداء ہی سے خمس کیوں نہ فرض کر دیں تا کہ بار بار مراجعت کی نوبت نہ آتی؟

سوال (۳): کہ قبل العمل نسخ (فی الصلوات) کیوں ہو گیا؟

اجمالی جواب: ان سب سوالات کا اجمالی جواب واللہ اعلم ہے، علم کی تفویض الی اللہ ہے۔ بعض نے تفصیلی جوابات بھی دیئے ہیں ان کو اپنے مقام پر دیکھ لیا جائے۔

سوال آخر: خمس کے بارے میں بھی موسیٰ علیہ السلام نے مراجعت و تخفیف کا مشورہ دیا مگر آپ ﷺ نے اس کو قبول نہ کیا؟

جواب: (حضور ﷺ نے فَاسْتَحْيَيْتُ فرمایا تھا) آپ ﷺ سمجھ گئے تھے کہ خمس، خمس کی تخفیف ہو رہی ہے۔ اگر اب بھی تخفیف طلب کی گئی تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ عبادت بالکلیہ ختم کر دی جائے اور یہ اس امت کے حق میں مناسب نہیں تھا۔ اس لئے (جواباً حضور ﷺ نے) فَاسْتَحْيَيْتُ رَبِّيْ فرما دیا۔ (واللہ اعلم)۔

ثُمَّ نُوْدِيَ يَامُحَمَّدُ أَنَّهُ لَايُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ وَإِنَّ لَكَ بِهٰذَا الْخَمْسِ خَمْسِيْنَ الخ:

سوال: ہوتا ہے کہ خَمْسِيْنَ والا قول تبدیل ہو گیا ہے (اب تو صرف خَمْسٌ بچ گیا ہے)

جواب (۱): یہ ہے کہ قول تبدیل بھی ہوا ہے بحسب علمنا و بحسب الظاهر اور تبدیل نہیں بھی ہوا ''بحسب علم اللہ تعالیٰ و بحسب الحقيقة''۔ اللہ کے علم میں یہ بات تھی کہ پہلے حکم خمسین کا کیا جائے پھر مراجعت اور تخفیف ہوگی تو انتہا خمس پر ہو جائے گی سو ویسے ہی ہوا اور اس میں کوئی تبدیلی نہیں آئی۔

جواب (۲): یہ ہے کہ قول ''باعطاء ثواب خمسين على الخمس ''تبدیل نہیں ہوا (پڑ بگے پانچ ہی مگر اجر

پانچ کی بجائے پچاس کا ملے گا)۔یعنی اجر متغیراور تبدیل نہیں ہوا اگر چہ عمل "من الکثرۃ الی القلۃ" تبدیل ہوا ہے۔بعد والے الفاظ "وَاِنَّ لَکَ بِھٰذَا الْخَمْسِ خَمْسِیْنَ" سے اس کی بڑی تائید ہوتی ہے۔(واللہ اعلم)۔

بَابٌ فِیْ فَضْلِ الصَّلَوَاتِ الْخَمْسِ

﴿ص۵۲﴾حَدَّثَنَا عَلِیُّ بْنُ حُجْرٍ.......... عَنْ أَبِیْ هُرَیْرَةَ ؓ أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ قَالَ الصَّلَوَاتُ الْخَمْسُ وَالْجُمُعَةُ إِلَی الْجُمُعَةِ كَفَّارَاتٌ لِّمَا بَیْنَهُنَّ مَا لَمْ یُغْشَ الْكَبَائِرُ.

اس حدیث کا یہ معنی نہیں ہے کہ صغائر کے لیے نمازوں کا کفارہ بننا کبائر کے عدم ارتکاب کے ساتھ مشروط ہے۔جیسا کہ ظاہر الحدیث سے متبادر الی الفھم ہوتا ہے۔بلکہ اس حدیث کا معنی یہ ہے کہ "صَلَوَاتُ الْخَمْسِ وَالْجُمُعَةُ إِلَی الْجُمُعَةِ كَفَّارَاتٌ لِمَا بَیْنَهُنَّ مَا لَمْ یُغْشَ الْكَبَائِرُ" اگر یُغْشَ الْكَبَائِرُ ہوا تو "فَلَمْ تَكُنْ كَفَّارَاتٌ لِلْجَمِیْعِ" مقصد سلب العموم ہے۔عموم السلب نہیں ہے(تو ایجاب کلی کی نقیض سلب جزی ہوتی ہے کہ اگر یغش الکبائر ہو تو پھر سب صغائر کیلئے کفارہ نہیں ہوگا بلکہ بعض کیلئے ہوگا بعض کے لئے نہیں ہوگا)اس کی باقی تفصیل شروع میں ذکر ہو چکی ہے۔

سوال: جب صلوات الخمس لما بینھن کفارہ ہوگئیں تو پھر جمعہ کس کے لئے کفارہ ہوگا؟اس کے دو جواب ہیں

الزامی جواب: یہ ہے کہ جہاں سرے سے معاصی ہے ہی نہیں جیسے خود نبی ﷺ کی ذات یا کوئی ایسا انسان فرض کرو جو گناہوں سے محفوظ ہو "لَاصَغَائِرَ لَهٗ وَلَا كَبَائِرَ" تو وہاں کیا کہو گے جو تم وہاں کہو گے وہی ہم یہاں کہہ دیں گے۔"فما ھو جوابکم فما ھو جوابنا"۔

جواب(۲): جیسے دوائیں دو قسم کی ہوتی ہیں کوئی مرکب،کوئی مفرد،مرکب دوا کی خاصیت اور ہوتی ہے اور مفرد کی اور۔تو نبی ﷺ کے اس اشارہ کا مطلب یہ ہے کہ صلوات خمسہ وجمعہ ہر ایک ہی میں کفارہ ہونے کی خاصیت ہے۔یہ بھی کفارۂ ذنوب ہیں اور وہ بھی کفارۂ ذنوب ہیں۔اور جب جمع ہو جائیں گے تو پھر انکا کیا اثر ہوگا؟اس کو یہاں بیان کرنا مقصود نہیں۔

بَابُ مَا جَاءَ فِیْ فَضْلِ الْجَمَاعَةِ

﴿ص۵۲﴾حَدَّثَنَا هَنَّادٌ .... عَنِ ابْنِ عُمَرَ ؓ قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ صَلٰوةُ الْجَمَاعَةِ تَفْضُلُ عَلٰی صَلٰوةِ الرَّجُلِ وَحْدَهٗ بِسَبْعٍ وَّعِشْرِیْنَ دَرَجَةً:

یہاں دوسری روایات بِخَمْسٍ وَّعِشْرِیْنَ دَرَجَةً کی بھی ہیں تو دونوں میں تطبیق موجود ہے(۱)عدد اقل عدد اکثر کے منافی نہیں ہوتا(۲)مقصود کثرت ہے تحدید وتعیین مقصود نہیں ہے(۳)ممکن ہے مصلی مع ا۔عۃ کی خشوع وخضوع سے فرق لگ جاتا ہو(۴)یہ بھی ممکن ہے کہ نمازیوں کی کثرت وقلت سے فرق لگ جاتا ہو۔

سوال: صلٰوۃ وحدہ بظاہر ابعد عن الریاء ہے اور صلٰوۃ مع الجماعۃ بظاہر اقرب من الریاء ہے تو ثواب کا معاملہ برعکس ہونا چاہیے تھا۔

جواب: یہ ہے کہ شعائر دین کا معاملہ دوسرے امور کی بنسبت مختلف ہے۔ (واللہ اعلم)۔

بَابُ مَا جَاءَ فِيمَنْ سَمِعَ النِّدَاءَ فَلَا يُجِيبُ (أَىْ لَا يَأْتِىْ)

اس باب میں ایسے شخص کے بارے میں وعید کا ذکر ہے جو نماز میں نہیں آتا۔

مؤذن کی اجابت باللسان: سب کے نزدیک مستحب ہے۔

اذان کی اجابت عملی کے بارے میں ائمہ کا اختلاف:

ابن خزیمہؒ، ابن حبانؒ، اوزاعیؒ، عطاءؒ کے نزدیک: اجابت عملی فرض عین ہے۔ یعنی جماعت (میں شریک ہونا) فرضِ عین ہے۔ لیکن ان کے نزدیک جماعت صحتِ صلٰوۃ کے لئے شرط نہیں ہے۔

داؤد ظاہری کے نزدیک: جماعت صحت صلٰوۃ کیلئے شرط ہے۔

امام مالکؒ وابوحنیفہؒ کے نزدیک: جماعت واجب ہے۔ ویسے مشہور احناف کے ہاں (جماعت کے بارے میں) سنتِ مؤکدہ کا قول ہے لیکن مختار وجوب ہی ہے۔ ''کذافی در المختار''

وجوب کی دلیل: حدیث الباب ہے ''قَالَ لَقَدْ هَمَمْتُ أَنْ اٰمُرَ فِتْيَتِىْ'' (الحدیث) میں خیال کرتا ہوں کہ اپنے جوانوں کو حکم کروں ''أَنْ يَّجْمَعُوْا حُزَمَ الْحَطَبِ'' کہ وہ لکڑیوں کے گٹھڑ جمع کریں ''ثُمَّ اٰمُرَ بِالصَّلٰوةِ فَتُقَامُ'' پھر جماعت کے قیام کا حکم کروں ''ثُمَّ أُحْرِقُ عَلٰى أَقْوَامٍ لَا يَشْهَدُوْنَ الصَّلٰوةَ'' پھر میں جا کر ان لوگوں کو جلا دوں جو مسجد میں جماعت کے ساتھ نماز پڑھنے کیلئے نہیں آتے۔ ظاہر ہے کہ ایسی شدید وعید تو ترکِ واجب ہی پر ہو سکتی ہے نہ کہ ترکِ سنت پر۔ معلوم ہوا کہ جماعت واجب ہے۔

سوال: اگر کہا جائے کہ اسی حدیث سے وجوب کی نفی ہوتی ہے اس لئے کہ اگر جماعت واجب ہوتی تو پھر آپ ﷺ خود جماعت کو چھوڑ کر کیوں جاتے؟

جواب: ترکِ جماعت للضرورۃ والمصلحت والانتظام ہوتا تھا (نہ کہ قصداً و تکاسل کے طور پر) فلھذا عذر کی وجہ سے اس حدیث سے ترکِ واجب پر استدلال نہیں کیا جا سکتا۔

بلکہ فقہاء نے تو یہاں تک اجازت دے دی ہے کہ کوئی قاضی، مفتی، مدرس دینی ضرورت کی بنا پر سننِ مؤکدہ کو ترک کر دیتا ہے تو اس کو اس کی اجازت ہے البتہ فجر کی سنتوں کے ترک کی اجازت نہیں ہے۔

الحاصل: جماعت کے وجوب کا قول مستحکم ہو گیا (باقی معذور مستثنیٰ ہیں)۔

سوال: عذاب بالنار تو اللہ کا خاصہ ہے کسی مرتد کو بھی آگ میں جلانا جائز نہیں۔ دیکھو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے زنادقہ کو آگ میں جلانے کا ارادہ کیا، ابن عباس رضی اللہ عنہ کو اس کا علم ہوا تو انہوں نے کہا کہ میں ہوتا تو انکو قتل کرتا آگ میں نہ جلاتا۔ علیؓ نے اس

کوتسلیم کرلیا پھر نبی ﷺ کیسے فرماتے ہیں کہ "ثُمَّ أُحرِقُ عَلیٰ أَقْوَامٍ الخ"۔

جواب(۱): ممکن ہے کہ ابتداء اسلام میں اس کی اجازت ہو اور پھر جلانا منسوخ ہوگیا ہو جیسے مثلہ کرنے کی ابتداء میں اجازت تھی پھر اس کا نسخ ہوگیا۔

جواب(۲): رسول اللہ ﷺ نے اس کا (صرف) "ھَمّ" (ارادہ) فرمایا اور "ھَمّ" کہتے ہیں دل میں خیال کرنے کو اور اس پر آپ ﷺ نے عمل نہیں کیا۔ یہ ایسے ہے جیسے استاذ کو شاگرد پر غصہ آتا ہے تو استاذ کہتا ہے کہ میں تجھے کچا کھا جاؤں گا۔ یعنی دل دل میں اس کا خیال ہوتا ہے (عملاً) اس کے کرنے کا ارادہ نہیں ہوتا۔ (تو مواخذہ عزم و پختہ ارادے پر ہوتا ہے نہ کہ محض خیال آنے پر)۔

یہ ایسے ہی ہے جیسے حدیث میں آتا ہے کہ وحی بند ہو جاتی تھی تو نبی ﷺ اپنے آپ کو پہاڑ سے گرانے کا "ھَـمّ" (خیال) کرتے تھے۔ حالانکہ یہ تو خودکشی ہے جو کہ نبی ﷺ کی شان سے بعید ہے۔ تو اس کا جواب یہی دیا جائے گا کہ دل میں اس کا خیال آتا تھا نہ یہ کہ ایسا کرنے کا کوئی ارادہ ہوتا تھا۔ مقصد اس سے (نبی ﷺ کا) اپنے ضیق القلب کو بیان کرنا ہے (کہ طبیعت میں گرانی سی پیدا ہو جاتی تھی)۔

بعض روایتوں میں "بُیُوت" کا لفظ آتا ہے اس سے تو مشکل اور آسان ہو جاتی ہے کیونکہ مالی نقصان سیاسةً جائز ہوتا ہے (واللہ اعلم با لصواب)۔

متخلفین عن الجماعة کون تھے:

یہ لوگ منافق ہوتے تھے (علماء نے یہی موقف اختیار کیا ہے (اس موقف سے کبھی نہ ہٹنا،

سوال: مگر اس کے لئے پریشانی نسائی شریف کے لفظ سے پیدا ہو جاتی ہے اس میں لفظ ہیں "یُصَلُّوْنَ فِیْ بُیُوْتِهِمْ" (اس سے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ کوئی معذور ہوتے تھے منافق نہیں ہوتے تھے)۔

جواب: نسائی شریف کی روایات میں "یُصَلُّوْنَ" کا معنی یہ ہے کہ وہ گھروں میں نماز پڑھنے کا دعوی کرتے تھے آکر جھوٹ بول دیتے تھے واقع میں وہ نماز نہیں پڑھتے تھے (واللہ اعلم)۔ (اب اس سے تعارض ما بین الروایتین بھی رفع ہوگیا)۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ يُصَلِّيْ وَحْدَهُ ثُمَّ يُدْرِكُ الْجَمَاعَةَ

﴿ص۵۲، ۵۳﴾ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَنِيعٍ .... جَابِرُ بْنُ يَزِيْدَ بْنِ الْأَسْوَدِ عَنْ أَبِيْهِ ﷺ : قَالَ فَلَا تَفْعَلَا إِذَا صَلَّيْتُمَا فِيْ رِحَالِكُمَا الخ:

طلوع فجر کے بعد نفل نماز میں اختلاف:

مورد حدیث صبح کی نماز ہے اس لئے یہ حدیث احناف کے سخت خلاف ہے (کہ اس سے بعد الفجر نفل کا ثبوت ہوتا ہے اور

احناف اس کے منکر ہیں)۔

جوابات من جانب الاحناف:

جواب(۱): امام محمدؒ کی کتاب الآثار میں ظہر کا ذکر ہے (اور ظہر کے بعد نفل کا ثبوت تسلیم ہے ہم بھی مانتے ہیں)

جواب(۲): حدیث الباب سے اباحت معلوم ہوتی ہے جب کہ احادیث نہی سے حرمت۔ اور تعارض کے وقت ترجیح حرمت کو ہوتی ہے۔

جواب(۳): ان کی کلام سے رسول اللہ ﷺ سمجھے کہ ان کے دل میں یہ ہے کہ دوبارہ جماعت کے ساتھ نفل کی نیت سے شامل ہونا جائز ہی نہیں۔ تو بیان مسئلہ کے طور پر یہ فرمایا کہ" إِذَا صَلَّيْتُمَا فِيْ رِحَالِكُمَا الخ" کہ دوبارہ بنیت نفل جماعت میں شریک ہونا جائز ہے دوسری جماعت نفل بن جائے گی، جب دوسری نفل بنی۔ تو جہاں فرض نماز کے بعد نفل نماز جائز ہوگی وہاں جماعت کے ساتھ شریک ہونا یجوز ہوگا۔ اور جہاں بعد الصلوٰۃ نفل نہیں ہونگے تو وہاں نماز نفل لایجوز ہوگی۔ یہ ایک الگ بحث ہے۔

یہ ایسے ہی ہے جیسے ایک حدیث میں ذکر ہے کہ حضور ﷺ سو گئے اور اٹھنے کے بعد نماز شروع کر دی۔ ابن عباسؓ نے کہا قَدْ نِمْتَ يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ ! ابن عباسؓ کے دماغ میں دو باتیں تھیں ایک یہ کہ نوم نبی ﷺ بھی ناقض ہوتی ہے (جیسے نوم امت ناقض ہے)۔ دوسرا یہ کہ نوم ہر حالت میں ناقض ہوتی ہے۔ تو حضور ﷺ نے ابن عباسؓ کی پہلی بات کا جواب نہ دیا کیونکہ امت کو اس کی ضرورت نہیں، ہاں دوسری غلطی کا جواب "إِنَّمَا الْوُضُوْءُ عَلٰى مَنْ نَامَ مُضْطَجِعًا" سے دیا تو یہ واقعہ واقعۂ حدیث الباب کی نظیر ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْجَمَاعَةِ فِيْ مَسْجِدٍ قَدْ صُلِّيَ فِيْهِ مَرَّةً

﴿ص ۵۳﴾ حَدَّثَنَا هَنَّادٌ .... عَنْ أَبِيْ سَعِيْدٍ ؓ :- فَقَالَ أَيُّكُمْ يَتَّجِرُ عَلٰى هٰذَا فَقَامَ رَجُلٌ وَصَلّٰى مَعَهُ:

يَتَّجِرُ کا لفظ يَتَصَدَّقُ کے معنٰی کو متضمن ہے۔

فَقَامَ رَجُلٌ وَصَلّٰى مَعَهُ۔ یہ رجل ابوبکر صدیق ؓ تھے۔ (دیکھو العرف الشذی علی الترمذی ص ۵۸)۔

جماعت ثانیہ کے جواز وعدم جواز کا مسئلہ:

اس حدیث سے جماعت ثانیہ کا جواز معلوم ہوتا ہے۔

امام احمد واسحاق کے نزدیک: جماعت ثانیہ بلا کراہت جائز ہے۔ علامہ شامیؒ نے امام شافعیؒ سے بھی جواز کا قول نقل کیا ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک: جماعت ثانیہ مکروہ ہے اگر پہلی جماعت کی ہیئت پر ہو۔ مثلاً اذان، اقامت، محراب،

مصلّی سب پہلے جماعت کی طرح ہوتو پھر کراہت تحریمی ہے۔اور اگر پہلی جماعت کی ہیئت پر نہ ہو بلکہ بلااذان و بلا اقامت اور مسجد کے ایک کنارے میں ہوتو یہ مکروہ تنزیہی ہے۔اگر مسجد سے باہر ہوتو پھر ہر طرح جائز ہے۔

کراھت کی دلیل(۱):۔تخصیص کے ساتھ اس کا اہتمام ثابت نہیں۔

(۲):طبرانی کی روایت میں ذکر ہے کہ ایک دفعہ آپ ﷺ کی جماعت رہ گئی تو آپ ﷺ نے اپنے گھر میں اہل خانہ کو جمع کر کے نماز ادا فرمائی نہ کہ مسجد میں،اس سے معلوم ہوا کہ مسجد میں جماعت ثانیہ ٹھیک نہیں۔

پھر یہ کراھت کامسئلہ: مسجد محلّہ کے لئے ہے جسکے مقتدی،امام متعین ہوں اگر مسجد طریق ہو جو آئے نماز پڑھ کے چلا جائے تو وہاں جماعتِ ثانیہ مکروہ نہیں ہے،اسی طرح مسجد محلّہ میں۔اگر غیر اہل محلّہ پہلے جماعت کرالیتے ہیں پھر اپنے وقت پر اہلِ محلّہ جماعت کراتے ہیں تو اس میں بھی کراہت نہیں ہے۔

جواب: حدیث الباب کا جواب یہ ہے کہ یہ جماعتِ ثانیہ متنفل خلف المفترض والی ہے اور یہ زیر بحث نہیں ہے۔ بلکہ زیر بحث اقتداء المفترض خلف المفترض والی نماز ہے۔اس کا جواز اس سے ثابت نہیں ہوتا۔

بَابُ مَا جَاءَ فِيْ فَضْلِ الْعِشَاءِ وَالْفَجْرِ فِيْ جَمَاعَةٍ

﴿ص۵۳﴾حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ ......عَنْ جُنْدُبِ بْنِ سُفْيَانَ ﷺ :فَلَا تُخْفِرُوْا اللّٰهَ فِيْ ذِمَّتِهِ :

اس جملے کا معنی ہے کہ پس اللہ کے عہد کا نقض نہ کرو۔یعنی اس شخص کی جان و مال و آبرو کی طرف تعرض نہ کرو۔

بَابُ مَا جَاءَ فِيْ فَضْلِ الصَّفِّ الْأَوَّلِ

صف اول کا ایک مفہوم تو وہی ہے جو مشہور ہے کہ جو صف امام کے متصل ہو وہ صف اول ہے۔دوسرا مفہوم یہ ہے کہ جو پہلے آئے خواہ پچھلی صف میں نماز پڑھے یہ بھی صف اول کی فضیلت کا مستحق ہو جاتا ہے۔تیسرا مفہوم یہ ہے کہ جو صف پوری ہو اس میں فرجہ نہ ہو وہ بھی صف اوّل ہے۔

حافظ نے مشہور قول کو ترجیح دی ہے اور کہا ہے کہ پہلے آنے والے شخص کو پہلے آنے کا تو ثواب مل جائے گا لیکن اگر اس نے پچھلی صف میں نماز پڑھ لی تو اس کو صف اوّل کا ثواب نہیں ملے گا۔

مگر علامہ شامیؒ نے لکھا ہے کہ اگر ایسا شخص لوگوں کی تاذی سے بچنے کے لئے ایسا کر لیتا ہے تو اس کو بھی صف اوّل کا ثواب مل جاتا ہے۔

لوگوں کی ایذاء سے بچنے کا شریعت میں بڑا اہتمام ہے۔ہاں اگر صف اوّل میں تنگی نہیں ہے گنجائش ہے تو پھر اس کو آگے جانا چاہیے لوگ متاذی ہوتے ہیں تو ہوتے رہیں اس لئے کہ اس صورت میں ان کو انکی غفلت کی سزا ہوگی۔

﴿ص۵۳﴾حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ ....عَنْ أَبِيْ هُرَيْرَةَ ﷺ :۔ خَيْرُ صُفُوْفِ الرِّجَالِ أَوَّلُهَا:

یہ صفِ اوّل کی فضیلت ہے۔اور اس کی کئی وجہیں ہیں (۱) امام کے قریب ہے(۲) عورتوں سے دور ہے(۳) انکو امام

سے مسائل سیکھنے کا موقع مل جاتا ہے(۴) اگر خلیفہ پکڑنے کی ضرورت پڑی تو وہ بھی ان سے پوری ہوجائے گی۔

وَشَرُّهَا آخِرُهَا الخ:

سوال: شرّ کا لفظ اسم تفضیل ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ شر پہلی صف میں بھی ہے۔

جواب: تفضیل کا لفظ بمعنٰی اسم فاعل ہے۔(واللہ اعلم)۔

فقہاء نے فرمایا ہے کہ جنازہ میں معاملہ اس کے برعکس ہے یعنی اول صفوفِ رجال خیر نہیں بلکہ شر ہیں۔ اور آخر خیر ہیں۔ اس لئے کہ جنازہ دعا ہے اور دعا میں جس پہلو میں عاجزی زیادہ ہوگی وہ خیر ہوگا۔

بَابُ مَا جَاءَ فِيْ إِقَامَةِ الصُّفُوْفِ

﴿ص ۵۳﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ .... عَنِ النُّعْمَانِ بْنِ بَشِيْرٍ ؓ :. لَتُسَوُّنَ صُفُوْفَكُمْ:

تسویة الصفوف: کا شریعت میں بڑا اہتمام ہے۔ رسول اللہ ﷺ اور خلفائے راشدین بنفسِ نفیس اس کا انتظام فرماتے تھے۔ اس کا ترک مکروہ تحریمہ ہے اور یہ امام کا منصب ہے۔

أَوْلَيُخَالِفَنَّ اللّٰهُ بَيْنَ وُجُوْهِكُمْ:

(۱) مخالفت وجوہ کا ایک معنٰی تو یہ ہے کہ اللہ مسخ کر ڈالیں گے۔

سوال: ۔ایسا کبھی ہوا تو نہیں؟

جواب: رسول اللہ ﷺ کا مقصد یہ بتانا ہے کہ مسخ کئے جانے کا استحقاق پیدا ہوجاتا ہے آگے اللہ کی مرضی، اس لئے ڈرتے رہنا چاہیے۔

جواب (۲): مخالفت بین الوجوہ کا دوسرا معنٰی یہ ہے کہ قلوب میں مخالفت پیدا ہوجائے گی ایک دوسرے کے اعداء بن جاؤ گے۔ ایک دوسرے کو دیکھنا بھی برداشت نہیں کرو گے۔ انسانی قلب اور قالب کا ایسا ربط ہے کہ ایک دوسرے سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتے۔ اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ دوسری روایت میں لفظ وجوہ کی بجائے قلوب کا ہے۔ اور بین کا لفظ بھی اس کی طرف اشارہ کرتا ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ لِيَلِيَنِيْ مِنْكُمْ أُولُوا الْأَحْلَامِ وَالنُّهٰى

﴿ص ۵۳﴾ حَدَّثَنَا نَصْرُ بْنُ عَلِيِّ نِ الْجَهْضَمِيّ .... عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ ؓ :لِيَلِيَنِيْ مِنْكُمْ أُولُوا الْأَحْلَامِ وَالنُّهٰى ثُمَّ الَّذِيْنَ يَلُوْنَهُمْ ثُمَّ الَّذِيْنَ يَلُوْنَهُمْ (الحديث):

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ آگے مرد اور عاقل بالغ لوگ ہونے چاہئیں۔

وَلَا تَخْتَلِفُوْا فَتَخْتَلِفَ قُلُوْبُكُمْ:

اس حدیث میں قلوب کا لفظ آ گیا (مندرجہ بالا مذکورہ مخالفت بین وجوھکم کے دوسرے معنیٰ کی اس سے تائید ہو جاتی ہے)۔

وَإِيَّاكُمْ وَهَيْشَاتِ الْأَسْوَاقِ:

(اس جملے کا اس موقع پر ربط مشکل معلوم ہو رہا ہے) اس کا ایک معنیٰ یہ ہے کہ مسجد کو (بازار کا سا شور و غل کر کے) سوق نہ بناؤ۔ چونکہ سیاق مسجد کا ہے (مسجد کے بارے میں کلام چل رہی ہے) اس لئے مسجد کی تخصیص کر دی۔
اس کا دوسرا معنیٰ یہ ہے کہ "لَا تَذْهَبُوا الْأَسْوَاقَ" (لیکن اس معنیٰ کا ماقبل کے جملوں سے ارتباط نہ رہا) اس لئے کہ اسواق کے بارے میں آتا ہے کہ یہ شرّ البقاع ہیں۔ یعنی بلاضرورت اسواق میں نہ جاؤ، ضرورت کیلئے جانا اس سے مستثنیٰ ہے۔
"اَلضَّرُوْرَةُ تُبِيْحُ الْمَحْذُوْرَةَ"۔

وَرُوِيَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ كَانَ يُعْجِبُهُ أَنْ يَّلِيَهُ الْمُهَاجِرُوْنَ وَالْأَنْصَارُ لِيَحْفَظُوْا عَنْهُ:

یعنی بڑے علم اور عقل والے آپ ﷺ کے قریب ہوں۔ اعراب قریب نہ ہوں یہ بات آپ ﷺ کو اچھی لگتی تھی۔

بَابُ مَا جَاءَ فِيْ كَرَاهِيَةِ الصَّفِّ بَيْنَ السَّوَارِيْ

دو ستونوں کے درمیان اگر امام کھڑا ہو اور ایڑیاں باہر نہ ہوں تو مکروہ ہے اور اگر ایڑیاں باہر ہوں تو پھر کوئی حرج نہیں جیسا کہ محراب میں کھڑے ہونے کا حکم ہے۔ اور اگر چند مقتدی دو ستونوں کے درمیان صف بنا لیتے ہیں تو یہ مکروہ نہیں ہے اس کو ایسے سمجھنا چاہیے جیسے پیچھے کی صفوں میں ناقص صف ہوتی ہے۔
اور اگر دو ستونوں سے زائد ستون ہو جائیں تو پھر کراہت ہے۔

وجہ کراہت: بعض نے کہا کہ انقطاع صف وجہ کراہت ہے۔ اور بعض نے کہا کہ (درمیان میں) شیطان گھس آتا ہے۔
صحابہ کرامؓ کے اس سے اتقاء (جس کا حدیث الباب میں ذکر ہے) کی وجہ یہ لکھی ہے کہ مسجد نبوی کے ستون خط مستقیم پر واقع نہیں تھے بلکہ کچھ آگے پیچھے تھے جس سے صف کی سدھائی متاثر ہوتی تھی (اب بھی مسجد نبوی کے ستون آگے پیچھے ہیں)۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّلٰوةِ خَلْفَ الصَّفِّ وَحْدَهٗ

خَلْفَ الصَّفِّ وَحْدَهٗ کی نماز کے جواز میں اختلاف:

امام احمد واسحاق کے نزدیک: مصلّی خلف الصف وحدہ کی نماز نہیں ہوتی بشرطیکہ اس نے اس طرح پورا رکوع کر لیا۔

دلیل: ان کی دلیل واقعہ حدیث الباب ہے کہ ایک آدمی نے خلف الصف نماز ادا کی۔ حضور ﷺ نے اس کو اعادہ صلوٰۃ

کا حکم جاری فرمایا، معلوم ہوا نماز نہیں ہوتی۔

احناف کے نزدیك: تو ہو جاتی ہے لیکن کراہت ہے۔

دلیل احناف: ۔مؤطاء امام محمد، بَابُ الرَّجُلِ یَرْکَعُ دُوْنَ الصَّفِ الخ ص ۱۵۷ پر ابوبکرہ رضی اللہ عنہ کا واقعہ ہے، قَالَ مُحَمَّدٌ حَدَّثَنَا الْمُبَارَکُ بْنُ فُضَالَةَ عَنِ الْحَسَنِ أَنَّ أَبَابَکْرَةَ رضی اللہ عنہ رَکَعَ دُوْنَ الصَّفِّ ثُمَّ مَشٰی حَتّٰی وَصَلَ الصَّفَّ فَلَمَّا قَضٰی صَلٰوتَہٗ ذَکَرَ ذَالِکَ لِرَسُوْلِ اللّٰہِ صلی اللہ علیہ وسلم فَقَالَ لَہٗ زَادَکَ اللّٰہُ حِرْصًا وَلَا تَعُدْ ۔ قَالَ مُحَمَّدٌ وَھٰکَذَا نَقُوْلُ ۔ وَھُوَ یُجْزِیُٔ وَأَحَبُّ إِلَیْنَا أَنْ لَّا یُفْعَلَ ۔ کہ ابوبکرہ رضی اللہ عنہ جب نماز پڑھنے آئے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نماز میں تھے تو انہوں نے وہیں رکوع کر لیا اور رکوع کی حالت میں صف میں پہنچ گئے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو جب اس کا علم ہوا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''زَادَکَ اللّٰہُ حِرْصًا وَلَا تَعُدْ'' اعادہ کا امر نہ فرمایا، پس جس طرح رکوع خلف الصف بلکہ ایک جز رکعة خلف الصف ادا کرنے والے کی نماز ہو جاتی ہے تو اسی طرح کل صلوۃ خلف الصف بھی ہو جائے گی۔

واقعہ حدیث الباب (جو کہ احمد کا مستدل ہے) کا جواب (۱) من جانب الاحناف یہ ہے کہ چونکہ اس میں کراہت ہے اس کو رفع کرنے کے لئے اعادہ کا امر فرمایا (۲) اعادہ کا امر تشدیداً تھا۔ اگر امر وجوبی ہو تو یہ مذکورہ بالا تقریر کریں گے۔

﴿ص ۵۴﴾ **حَدَّثَنَا هَنَّادٌ ...... عَنْ هِلَالِ بْنِ یَسَافٍ رضی اللہ عنہ :۔ وَرَوٰی حَدِیْثَ حُصَیْنٍ عَنْ هِلَالِ بْنِ یَسَافٍ رضی اللہ عنہ غَیْرُ وَاحِدٍ الخ:**

یہاں سے غرض مصنف یہ بتلانی ہے کہ ابوالاحوص کے متابع موجود ہیں۔

فَاخْتَلَفَ أَهْلُ الْحَدِیْثِ فِیْ هٰذَا:

اس اختلاف کا حاصل یہ ہے کہ اس حدیث کی دو سندیں ہیں: سند (۱) عَمْرِو بْنِ مُرَّةَ عَنْ هِلَالِ بْنِ یَسَافٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ رَاشِدٍ عَنْ وَابِصَةَ ہے۔ اور سند (۲) حُصَیْنٍ عَنْ هِلَالِ بْنِ یَسَافٍ عَنْ زِیَادِ بْنِ أَبِی الْجَعْدِ عَنْ وَابِصَةَ بْنِ مَعْبَدٍ ہے۔

اب اختلاف ہو گیا کہ ان میں سے اصح کونسی ہے اور کون سی نہیں؟ تو بعض نے پہلی سند کو اصح کہا ہے۔ اور بعض نے دوسری سند کو وعلیه المصنف۔ اور وجہ یہ ذکر کی کہ حصین کی طرح عمرو بن مرۃ بھی عَنْ هِلَالٍ عَنْ زِیَادِ بْنِ أَبِی الْجَعْدِ عَنْ وَابِصَةَ ذکر کرتا ہے تو اس طرح زیاد بن ابی الجعد سے روایت کرنے والے دو ہو گئے (ایک حصین اور ایک عمرو بن مرۃ) اور هِلَالٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ رَاشِدٍ روایت کرنے والا صرف ایک ہے۔

فائدہ:۔ بَابُ مَا جَاءَ فِی الرَّجُلِ یُصَلِّیْ وَمَعَهٗ رَجُلٌ کو خود دیکھ لو۔

(شدت سے اہتمام نہ کیا جائے) تین چار آدمیوں کی نفل کی جماعت ہو تو جائز ہے ورنہ تداعی میں داخل ہو جائے گی (جیسے آج کل بعض حضرات نے صلوۃ التسبیح کی جماعت شروع کی ہوئی ہے، ہٹو بچو کی صداء ہے، رونا اور رولانا ہے، لمبی لمبی دعائیں مانگتے ہیں۔ عجیب بات ہے)۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ يُصَلِّي مَعَ الرَّجُلَيْنِ

اگر مقتدی دو ہوں تو ان کو امام کے پیچھے کھڑا ہونا چاہیے جیسا کہ حدیث الباب میں مذکور ہے۔

﴿ص ۵۵﴾ حَدَّثَنَا بُنْدَارٌ مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ ...... عَنْ سَمُرَةَ بْنِ جُنْدُبٍ ﷺ: وَرَوٰى عَنْ ابْنِ مَسْعُوْدٍ ﷺ اَنَّهُ صَلّٰى بِعَلْقَمَةَ وَالْأَسْوَدَ فَأَقَامَ أَحَدَهُمَا عَنْ يَمِيْنِهِ وَالْآخَرَ عَنْ يَسَارِهِ:

کہ انہوں نے علقمہ ﷺ و اسود ﷺ کو نماز پڑھائی، ایک اپنے یمین میں اور ایک کو یسار میں کھڑا کر دیا۔

جواب (۱): یہ ہے کہ یہ پہلے کا قصہ ہے پھر یہ منسوخ کر دیا گیا، لہٰذا اس واقعہ ابن مسعود ﷺ پر جہلاء (غیر مقلدین) کا اعتراض ساقط ہے، اعتراض یہ تھا کہ ابن مسعود ﷺ کو تو اتنا بھی معلوم نہیں تھا کہ دو مقتدیوں کو نماز با جماعت کیسے کرانی ہے؟

جواب (۲): ممکن ہے کہ ابن مسعود ﷺ نے عذر کی وجہ سے ایسا کر لیا ہو۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ يُصَلِّي وَ مَعَهُ رِجَالٌ وَّنِسَاءٌ

﴿ص ۵۵﴾ حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ الْأَنْصَارِيُّ ...... عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ ﷺ: أَنَّ جَدَّتَهُ مُلَيْكَةَ

یہ ملیکہ ان کی ام الام تھیں، یعنی نانی تھیں۔

فَنَضَحْتُهُ بِالْمَاءِ:

نَضَحَ: کا لفظ یہاں چھینٹیں مارنے کے معنی میں ہے۔ اور یہ اس لیے کیا تا کہ اس حصیر (چٹائی) کی خشونت دور ہو کر نرم ہو جائے۔ یا بمعنی غَسَلَ ہے اور یہی معنی زیادہ مناسب معلوم ہوتا ہے، کیونکہ اس کی قَدِ اسْوَدَّ مِنْ طُوْلِ مَالُبِسَ سے زیادہ مناسبت معلوم ہوتی ہے، ظاہر ہے ایسی چٹائی کی میل کچیل غسل ہی سے دور ہو سکتی ہے۔

وَصَفَفْتُ عَلَيْهِ أَنَا وَالْيَتِيْمُ وَرَاءَهُ وَالْعَجُوْزُ مِنْ وَّرَائِنَا:

(۱): اس سے معلوم ہوا کہ مقتدی اگر رجال و نساء مشترک ہوں تو پھر نساء کو رجال کے پیچھے کھڑا ہونا ہے، ساتھ ساتھ کھڑے ہونے میں محاذات کا مسئلہ پیدا ہو جائے گا، جس سے رجال کی صلوٰۃ فاسد ہو جائے گی۔ اگر چہ وہ نساء اجانب کی بجائے محارم ہی کیوں نہ ہوں؟

(۲): اسی طرح اسی حدیث کے أَنَـا وَالْيَتِيْمُ کے لفظ سے یہ بھی معلوم ہوا کہ ایک بالغ اور نابالغ ہونے کی صورت میں بھی ان دونوں کو امام کے پیچھے ہی کھڑا ہونا ہے۔

(۳): اسی طرح اس حدیث سے یہ بھی معلوم ہوا کہ صبی جب واحد ہو تو وہ رجال کی صف میں کھڑا ہو سکتا ہے۔ اور اگر ایک سے زائد دو یا تین صبی ہوں تو وہ الگ اپنی صف بنائیں وہ رجال کی صف میں کھڑے نہیں ہو سکتے، اگر چہ رجال کی صف میں گنجائش

کیوں نہ ہو (مسئلہ تو یونہی ہے)

(۴): اس حدیث سے یہ بھی معلوم ہوا کہ نفل جماعت کے ساتھ پڑھنا جائز ہیں (کیونکہ حضور ﷺ نے یہ نفل پڑھائے تھے)، احناف کے نزدیک بھی اس کا جواز ہے، مگر احناف نے اس میں یہ شرط لگائی ہے کہ تداعی نہ ہو، (اس میں شدت سے اہتمام نہ کیا جائے) تین چار آدمیوں کی نفل کی جماعت ہو تو جائز ہے، ورنہ تداعی میں داخل ہو جائے گی (جیسے آج کل بعض حضرات نے صلوٰۃ التسبیح کی جماعت شروع کی ہوئی ہے، ہٹو بچو کی صداء ہے، رونا اور رلانا ہے، لمبی لمبی دعائیں مانگتے ہیں، عجیب بات ہے)

(۵) مسئلہ آخر: اس حدیث سے ایک اور مسئلہ بھی بعض لوگوں نے استنباط کیا کہ اس سے سے معلوم ہوتا ہے کہ مصلی خلف الصف وحدہ کی نماز ہو جاتی ہے۔

دلیل: قَالُوْا اِنَّ الصَّبِیَّ لَمْ تَکُنْ لَہٗ صَلٰوۃٌ وَّکَانَ اَنَسٌ ﷺ خَلْفَ النَّبِیِّ ﷺ وَحْدَہٗ:

طریقہ استدلال اس طرح ہے کہ یتیم تو نابالغ تھا اس کی صلٰوۃ تو کالعدم تھی۔ اب حضرت انس ﷺ وحدہ ہیں (اکیلے رہ گئے)۔

مگر وَلَیْسَ الْاَمْرُ عَلٰی مَا ذَھَبُوْا اِلَیْہِ الخ سے مصنف نے اس کی تردید کی ہے کہ اگر ایسا ہوتا تو نبی ﷺ انس ﷺ کو اپنے یمین میں کھڑا کرتے، پیچھے کھڑا نہ کرتے (ان پانچ مسئلوں کا اس حدیث سے استنباط کیا گیا ہے)۔

بَابُ مَنْ اَحَقُّ بِالْاِمَامَةِ

حضرت امام مالکؒ، شافعیؒ وابوحنیفہؒ: کے نزدیک احق بالامامۃ اعلم ثم الاقرأ ہے۔ **قاضی ابویوسف کے نزدیک:** اس کے برعکس ہے۔ (اقرأ ثم الاعلم ہے) حدیث الباب سے بھی بظاہر اسی طرح معلوم ہوتا ہے۔ (یَؤُمُّ الْقَوْمَ اَقْرَؤُھُمْ لِکِتَابِ اللّٰہِ فَاِنْ کَانُوْا فِی الْقِرَاءَۃِ سَوَاءً فَاَعْلَمُھُمْ بِالسُّنَّۃِ) الحدیث تو حدیث الباب بظاہر جمہورؒ کے خلاف ہے۔

جواب: صاحب ہدایہ نے احناف کی طرف سے اس حدیث کا جواب دیتے ہوئے کہا کہ اس حدیث میں اقرأ سے مراد اعلم ہے کیونکہ صحابہ کا اقرأ اعلم (بھی) ہوتا تھا۔

اعتراض از ابن ہمامؒ: ابن ہمامؒ نے اس جواب پر یہ اعتراض کیا ہے کہ صاحب ہدایہؒ کی اس توجیہ کی رو سے اب اقرأ و اعلم کا تقابل ختم ہو گیا ہے حالانکہ حدیث میں دونوں کو ایک دوسرے کے مقابل ذکر کیا گیا ہے۔ اس لئے ابن ہمامؒ کہتے ہیں کہ میں اس جواب سے مطمئن نہیں ہوں۔

جواب: یہ ہے کہ یہ پہلے کی بات ہے۔ آخری امر رسول اللہ ﷺ کا اعلم کی تقدیم ہے۔ حدیثوں میں ہے کہ ابی بن کعبؓ کو اقرأ کہا گیا ہے۔ ادھر مرض الوفات کے دنوں میں امام ابوبکر ﷺ کو بنایا گیا ہے۔ ابوبکر ﷺ کے متعلق ذکر ہے کہ جب سورۃ اِذَا جَاءَ نَصْرُ اللّٰہِ نازل ہوئی اور حضور اکرم ﷺ نے صحابہ ﷺ کو فرمایا کہ اللہ نے اپنے ایک بندے کو دنیا میں آنے اور رہنے کا

اختیار دیا ہے تو اس نے اللہ کے ہاں جانے کو اختیار کرلیا ہے یہ سن کر ابوبکرؓ رونے لگ گئے۔ صحابیؓ کہتے ہیں کہ ہمیں ابوبکرؓ کے اس رونے پر تعجب ہوا کہ یہ بوڑھا کیوں روتا ہے بظاہر تو رونے کی کوئی بات نہیں۔ جب رسول اللہ ﷺ اس کے بعد جلدی اس دنیا سے پردہ فرما گئے تو پھر ہمیں معلوم ہوا کہ وہ رجل مخیّر خود جناب ﷺ کی اپنی ذات مبارکہ تھی جس کو ابوبکرؓ سمجھ گئے تھے اور ہم نہ سمجھے تھے "وَكَانَ أَعْلَمَنَا" اور ادھر ابوبکرؓ کو امام بنایا گیا اقرأ (ابی بن کعبؓ) کو چھوڑ کر۔ پس اس سے اعلم کی تقدیم کا احق ہونا ثابت ہوتا ہے اور یہ ناسخ ہے اور حدیث الباب اس سے منسوخ (ہوگئی) ہے۔

﴿ص ۵۵﴾ حَدَّثَنَا هَنَّادٌ .... عَنْ أَوْسِ بْنِ ضَمْعَجٍ ؓ :۔ وَلَا يُؤَمُّ الرَّجُلُ فِي سُلْطَانِهِ وَلَا يُجْلَسُ عَلٰى تَكْرُمَتِهِ فِي بَيْتِهِ إِلَّا بِإِذْنِهِ الخ:

زائر کی امامت کے متعلق اختلاف ائمہ:

بعض کے نزدیک اگر زائر کو اذن ہو جائے تو پھر اس کا امام بننا صحیح ہے ان کے نزدیک إِلَّا بِإِذْنِهِ کا استثناء ماقبل کے دونوں جملوں سے متعلق ہے۔ اور بعض کے نزدیک زائر کی امامت اصلاً جائز نہیں ان کے نزدیک إِلَّا بِإِذْنِهِ کا استثناء آخری جملے سے متعلق ہے۔ مگر ایسا کرنا خلاف ظاہر ہے (ظاہر تو یہی ہے کہ یہ استثناء دونوں جملوں سے متعلق ہے۔ دوسری تقریر ظاہر کے خلاف ہے کیونکہ عدۃ اشیاء کے بعد ذکر کردہ بات کا تعلق بظاہر پہلی تمام کلام سے ہوتا ہے)۔ (واللہ اعلم)

بَابُ مَا جَاءَ إِذَا أَمَّ أَحَدُكُمُ النَّاسَ فَلْيُخَفِّفْ

﴿ص ۵۵﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ ...... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ؓ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ إِذَا أَمَّ أَحَدُكُمُ النَّاسَ فَلْيُخَفِّفْ فَإِنَّ فِيهِمُ الصَّغِيرَ وَ الضَّعِيفَ وَالْمَرِيضَ فَإِذَا صَلّٰى وَحْدَهُ فَلْيُصَلِّ كَيْفَ شَاءَ الخ:

تخفیف کا مطلب یہ ہے کہ قرآتِ مسنونہ سے زائد قرآت کو قوم اچھا نہ سمجھتی ہو تو اس کو ترک کردے۔ اور اگر وہ قرآت مسنونہ کی تطویل کو بھی اچھا نہ سمجھے تو پھر ان کی موافقت نہ کرے بلکہ وہ قرآت مسنون کرے۔

الحاصل تخفیف کا یہ مطلب نہیں کہ قرآتِ مسنون کے خلاف کرے۔

﴿ص ۵۵﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ .... عَنْ أَنَسٍ ؓ قَالَ كَانَ رَسُولُ اللّٰهِ ﷺ مِنْ أَخَفِّ النَّاسِ صَلٰوةً فِي تَمَامٍ:

کا مطلب بھی یہی ہے کہ قراءتِ مسنونہ پر عمل کرنے کے باوجود آپ ﷺ کی نماز خفیف ہوتی تھی۔

☆

بَابُ مَا جَاءَ فِیْ تَحْرِیْمِ الصَّلٰوۃِ وَ تَحْلِیْلِھَا

﴿ص ۵۵﴾ حَدَّثَنَا سُفْیَانُ بْنُ وَکِیْعٍ ...... عَنْ اِبْنِ سَعِیْدٍ ؓ ۔ وَتَحْرِیْمُھَا التَّکْبِیْرُ: ای مُحرِّمُ الاشیاءِ فی الصلوۃِ التکبیرُ.

تکبیر تحریمہ کے تلفظ میں اختلاف:

امام مالکؒ کے نزدیك: تحریمہ کے لئے لفظ اَللّٰہُ اَکْبَرُ ہے۔

قاضی ابویوسفؒ کے نزدیك: (ک۔ب۔ر) کا مادہ فرض ہے۔ اَللّٰہُ اَکْبَرُ ہو یا اَللّٰہُ الْاَ کْبَرُ ہو۔ اَللّٰہُ کبیرٌ ہو یا اللّٰہُ الْکَبِیْرُ ہو یہ ضروری ہے۔ کسی اور مادہ سے تحریمہ منعقد نہیں ہوگی۔

ابوحنیفہؒ کے نزدیك: تحریمہ ہر اس لفظ سے منعقد ہو جاتی ہے جو اللہ کی تعظیم پر دال ہو یہ لفظ ہو یا اس کے علاوہ کوئی اور، عربی لفظ ہو یا غیر عربی۔

امام محمدؒ: لفظ عربی میں تو امام صاحبؒ کے ساتھ ہیں اور غیر عربی لفظ میں قاضی ابو یوسفؒ کے ساتھ ہیں۔

امام صاحبؒ کے علاوہ باقی سب کی دلیل: حدیث الباب کا یہی لفظ (تَحْرِیْمُھَا التَّکْبِیْرُ) ہے کہ جب جملہ کی دونوں جانب مبتدا و خبر معرف باللام ہوں تو حصر کا فائدہ حاصل ہوتا ہے اور معنٰی لا یکون ہوگا۔

جواب: امام صاحبؒ کی طرف سے یہ ہے کہ اس حدیث میں تکبیر بمعنی تعظیم ہے یعنی تکبیر کا لغوی معنی مراد ہے جیسے آیت کریمہ ''وَرَبَّکَ فَکَبِّرْ'' میں تکبیر سے تعظیم مراد ہے تا کہ یہ آیت ''وَ ذَکَرَ اسْمَ رَبِّہٖ فَصَلّٰی'' کے موافق ہو جائے جس سے ذکرِ اسم رب ضروری معلوم ہوتا ہے (خواہ کسی بھی لفظ سے اللہ کا ذکر ہو جائے)۔

جواب(۲): نصوص کی کئی قسمیں ہیں (۱) قطعی الثبوت قطعی الدلالۃ (۲) ظنی الثبوت قطعی الدلالۃ (۳) بالعکس (۴) ظنی الثبوت ظنی الدلالۃ۔

اصول کا ضابطہ ہے کہ فرضیت صرف پہلی قسم کی نص سے ثابت ہوتی ہے اور حدیث الباب ایسی نہیں ہے کیونکہ یہ دوسری قسم ہے۔ پہلی کے علاوہ باقی تین قسموں سے (کسی چیز کی) فرضیت ثابت نہیں ہوتی۔ حدیث الباب تو خبر واحد ہے اور خبر واحد ظنی الثبوت ہوتی ہے، ہمارے اصول کے مطابق اس سے فرضیت ثابت نہیں ہوتی۔

تکبیر تحریمہ کا حکم:

احناف کے ہاں مشہور تو یہ ہے کہ تکبیر کا لفظ سنت ہے مگر تحقیق یہ ہے کہ یہ واجب ہے۔ صاحب درمختار و ابن ہمام نے یہی کہا ہے کہ یہ واجب ہے۔ پس اس تحقیق سے اس مسئلہ کا اختلاف کافی حد تک رفع ہو جاتا ہے کیونکہ واجب بھی عملاً فرض ہوتا ہے۔ بس تعبیر کا فرق رہ جاتا ہے۔

وَتَحْلِيْلُهَا التَّسْلِيْمُ (أَيْ مُحَلِّلُ الْأَشْيَاءِ الْمُحَرَّمَةِ فِي الصَّلٰوةِ التَّسْلِيْمُ):

لفظ سلام کے حکم میں اختلاف:

عند الامام: لفظ سلام واجب ہے۔

شوافعؒ کے نزدیک: فرض ہے اور دلیل ان کی یہی حدیث الباب ہے۔

محقق نوویؒ: نے احناف کا مذہب سنت ہونے کا نقل کیا ہے۔ اب اس کے بارے میں یا تو یہ کہا جائے کہ سنت سے مراد ثابت بالسنۃ ہے۔ یا یہ کہا جائے گا کہ نقلِ مذہب میں نوویؒ سے غلطی ہوگئی ہے۔

فرضیت کی نفی کی دلیل: ۔ابن مسعودؓ کی وہ مشہور حدیث ہے جو ابوداؤد (ص ۱۴۶ باب التشہد) میں ہے کہ حضور ﷺ نے ان کو تشہد کی تعلیم وغیرہ ذیل الفاظ دی۔

إِذَا قُلْتَ هٰذَا أَوْ قَضَيْتَ هٰذَا فَقَدْ قَضَيْتَ صَلٰوتَكَ اِنْ شِئْتَ أَنْ تَقُوْمَ فَقُمْ وَإِنْ شِئْتَ أَنْ تَقْعُدَ فَاقْعُدْ:

حالانکہ لفظ سلام ابھی بعد میں آنے والا ہے۔ اس سے لفظ سلام کی فرضیت کی نفی ہوتی ہے کیونکہ یہ اگر فرض ہوتا تو ابھی یہ باقی ہے۔ پس ایسی صورت میں چلے جانے یا بیٹھے رہنے کا کوئی مطلب نہیں اور قَضَيْتَ صَلٰوتَكَ کہنے کا بھی کوئی مطلب نہیں، معلوم ہوا یہ رکن نہیں۔

جواب: حدیث الباب کا جواب اسی طرح ہے جیسا کہ پہلے مسئلہ میں ذکر کیا گیا ہے کہ نصوص کئی قسم کی ہیں۔

وَلَا صَلٰوةَ لِمَنْ لَّمْ يَقْرَءْ بِالْحَمْدِ وَ سُوْرَةٍ فِيْ فَرِيْضَةٍ أَوْغَيْرِهَا:

اس جملے پر کلام عنقریب آئے گی۔ ان شاء اللہ العزیز۔

تو حدیث کے کل چار جملے ہوگئے اوّل جملے کی کلام پہلے گذر چکی، درمیان والے دو کی بحث ابھی ہوئی، چوتھے کی بحث عنقریب آئے گی۔

قَالَ أَبُوْعِيْسٰى سَمِعْتُ أَبَابَكْرٍ مُحَمَّدَ بْنَ أَبَّانٍ يَقُوْلُ سَمِعْتُ عَبْدَالرَّحْمٰنِ بْنَ مَهْدِيٍّ يَقُوْلُ لَوِ افْتَتَحَ الرَّجُلُ الصَّلٰوةَ بِتِسْعِيْنَ اِسْمًا مِّنْ أَسْمَاءِ اللهِ تَعَالٰى وَلَمْ يُكَبِّرْ لَمْ يُجْزِهٖ وَإِنْ أَحْدَثَ قَبْلَ أَنْ يُّسَلِّمَ أَمَرْتُهٗ أَنْ يَّتَوَضَّأَ ثُمَّ يَرْجِعُ إِلٰى مَكَانِهٖ وَيُسَلِّمُ إِنَّمَا الْأَمْرُ عَلٰى وَجْهِهٖ الخ:

یہ ابن مہدی کی کلام ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ہر امر اور کام اپنے ڈھب پر ہوتا ہے۔ جب شریعت نے صلوٰۃ کی افتتاح کیلئے تکبیر کا لفظ اور صلوٰۃ سے باہر آنے کیلئے تسلیم کا لفظ مقرر کیا ہے تو اس کی پابندی ہونی چاہیے۔ لہٰذا ان کو فرض ہونا چاہیے؟

جواب: اس کا جواب ظاہر ہے کہ ہوتا تو یوں ہی ہے کہ "إِنَّمَا الْأَمْرُ عَلٰى وَجْهِهٖ"۔ احنافؒ نے اس کی کوئی خلاف ورزی نہیں کی ہے صرف اتنا کر دیا کہ نصِ قرآنی اور نصِ حدیث سے ثابت ہونے والے احکام میں فرق کر دیا۔ جو احکام احادیث

سے ثابت ہور ہے ہیں انکو وہ درجہ نہیں دیا جو قرآن سے ثابت شدہ احکام کو حاصل ہے (کہ حدیث سے ثابت شدہ کو واجب اور قرآن سے ثابت شدہ کو فرض کہتے ہیں) اور یہ کوئی نقص وعیب نہیں بلکہ یہ تو کمال ہے اور اس پر تو احناف کو سلام کرنا چاہیے کہ انہوں نے اصول ایسے بنادیئے کہ قرآن ''قرآن'' رہا۔ اور حدیث ''حدیث'' رہی۔ خلط نہیں کیا۔

بَابٌ فِيُ نَشُرِ الْأَصَابِعِ عِنُدَ التَّكْبِيُرِ

نشر کبھی ضم اصابع کے مقابلے میں استعمال ہوتا ہے اور کبھی مٹھی بند کرنے کے مقابلے میں استعمال ہوتا ہے، یہاں پر یہی مراد ہے۔ حاصل یہ ہے کہ تحریمہ کے وقت ہاتھ کھلے ہوں اور انگلیوں کو اپنے حال پر چھوڑ دیا جائے۔

بَابٌ فِيُ فَضُلِ التَّكْبِيُرَةِ الْأُولٰى

اس میں کئی قول ہیں

(۱) ایک تو یہ ہے کہ امام کی تکبیر کے ساتھ ساتھ تکبیر کہی (۲) امام کی قرآت شروع ہونے سے پہلے پہلے تکبیر کہہ دی (۳) اور ایک قول یہ ہے کہ تین آیات پڑھنے تک تکبیر کہلی (۴) اور ایک قول رکوع کا بھی ہے، اس آخری قول میں توسع ہے۔ باقی احتیاط اوّل قول میں ہے (عام ذہن اسی کے بارے میں ہے)۔

باقی تکبیر اولی کی فضیلت کے متعلق حدیث ذکر کی ہے اس کے بارے میں کہہ رہے ہیں کہ یہ حدیث موقوف ہے مگر اس کا کوئی نقصان نہیں کیونکہ موقوف حکم میں مرفوع کے ہوتی ہے۔

باقی چالیس دن کی کیا خصوصیت ہے؟ تو اس کے بارے میں اللہ ہی بہتر جانتا ہے (کوئی صوفی ہی بتائے گا)۔

بَابُ مَا يَقُوُلُ عِنُدَ افُتِتَاحِ الصَّلٰوةِ

اس میں کئی حدیثیں وارد ہیں فقہاء فرماتے ہیں کہ احناف کے نزدیک فرض نماز میں تو ثنائے معروف پڑھنی چاہیے اور نوافل میں منقولہ اذکار میں سے جو چاہے پڑھ لے۔ احناف کے نزدیک ثناءِ معروفہ کے علاوہ باقی سب نوافل پر محمول ہیں۔

﴿ص ۵۷﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بُنُ مُوُسٰى الْبَصُرِيُّ ......عَنُ أَبِيُ سَعِيُدِ نِ الْخُدُرِيِّ ﷺ :مِنُ هَمُزِهٖ وَنَفُخِهٖ وَنَفُثِهٖ :

هَمُزِهٖ سے مراد اس کے وساوس ہیں۔ نَفُخِهٖ کا معنٰی ہے پھول جانا یعنی تکبر کرنا، نَفُثِهٖ کا معنٰی ہے پھونکنا اور مراد ان سب سے الٹے سیدھے کلمات ہیں جن کو پڑھ کر لوگوں کو دم کئے جاتے ہیں۔

☆

بَابُ مَا جَاءَ فِيُ تَرُكِ الْجَهُرِ بِبِسُمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيُم

تسمیہ کے جہر میں اختلاف:

ابوحنیفہؒ و مالکؒ کے نزدیك: ترک جہر ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیك: جب قراءت کا جہر ہوتو بسم اللہ کا بھی جہر ہے۔ یہ نزاع دراصل ایک اور نزاع سے پیدا ہوا وہ نزاع یہ ہے کہ بسم اللہ جز ہے یا نہیں؟

بسم اللہ کی جزئیت اور عدم جزئیت میں اختلاف:

امام مالکؒ کے نزدیك: سورتوں کے اوائل کی بسم اللہ نہ قرآن کا جز ہے۔ نہ کسی اور سورۃ کا جزء ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیك: کسی سورۃ کا جز تو نہیں لیکن قرآن کی ایک آیت ہے۔ اس کو فصل بین السور کیلئے نازل کیا گیا ہے۔ شروع شروع میں حضور ﷺ فرق وفصل کرنے میں دقت محسوس کرتے تھے تو اس کو نازل کر کے اللہ نے یہ پریشانی دور فرمادی۔ اسی لئے اس کو قرآن میں مکرر لکھنے کی اجازت ہوگئی تاکہ اس کا مقصدِ نزول فصل والا حاصل ہوتا رہے۔ ورنہ قرآن کی کسی اور آیت کو مکرر لکھنے کی اجازت نہیں ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیك: بسم اللہ سورۃ فاتحہ کا جز ہے (روایۃً واحدۃً) لیکن باقی سورتوں کے جز ہونے کے بارے میں ان کی دوروایتیں ہیں۔ ایک روایت جزئیت کی ہے اور ایک عدمِ جزئیت کی۔ علامہ زیلعی لکھتے ہیں کہ یہ تین مذہب ہیں۔ ان میں دوطرف ہیں اور ایک وسط (امام مالکؒ کا مذہب بھی طرف ہے کہ انہوں نے جزء قرآن ہونے کا ہی انکار کردیا۔ اور امام شافعیؒ کا مذہب بھی طرف ہے کہ انہوں نے ہر سورۃ کا جزء بنادیا۔ اور امام صاحبؒ کا مذہب وسط ہے۔ خیر الامور اوسطھا)۔

جو جزئیت کا قائل ہے وہ جہر کا بھی قائل ہے اور جو جزئیت کا قائل نہیں وہ جہر کا بھی قائل نہیں۔ الحاصل امام شافعیؒ جہر کے قائل ہیں۔ اور امام صاحبؒ وامام مالکؒ یہ عدمِ جہر کے قائل ہیں۔

ترک جہر کی احادیث:

ترکِ جہر کی احناف کے پاس چار حدیثیں ہیں۔

حدیث (١):۔ اس باب کی حدیث ہے کہ عبداللہ بن مغفل ﷛ کا بیٹا بسم اللہ کا جہر کررہا تھا انہوں نے بیٹے کو کہا ''أَیْ بُنَیَّ مُحْدَثٌ إِیَّاکَ وَالْحَدَثَ'' اس حدیث کو مصنف نے حسنٌ کہا ہے۔

حدیث (٢): حضرت انس ﷛ کی وہ حدیث ہے جس کو مصنف نے (بَابٌ فِیْ اِفْتِتَاحِ الْقِرَأَۃِ بِالْحَمْدِ لِلّٰہِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ میں اسی صفحہ پر) ذکر کیا ہے۔ ''عَنْ أَنَسٍ ﷛ قَالَ کَانَ رَسُوْلُ اللّٰہِ ﷺ وَأَبُوْبَکْرٍؓ وَعُمَرُؓ وَعُثْمَانُؓ یَفْتَتِحُوْنَ الْقِرَاءَۃَ بِالْحَمْدِ لِلّٰہِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ '' (دیکھو بسم اللہ کا جہر نہ ہوا) اس حدیث کو مصنف نے حَسَنٌ صَحِیْحٌ

کہا ہے (یہاں مصنف نے اپنی عام عادت کے خلاف کیا ہے)۔ ایک تو یہ کہ اپنے مخالف ترجمہ بَابُ تَرْکِ الْجَھْرِ الخ کو پہلے رکھا۔ دوسرا یہ کہ دوسری حدیث جو مذکور ہوئی جس سے ترکِ جہر صراحۃً معلوم ہوتا ہے اس کو بَابُ تَرْکِ الْجَھْرِ الخ کے تحت ذکر کرتے۔ لیکن انہوں نے ایسا کرنے کی بجائے بَابٌ فِی افْتِتَاحِ الْقِرَاءَۃِ الخ کے تحت ذکر کی ہے۔

مصنفؒ نے یہاں ان ابواب کو ذکر کرنے میں بے ترتیبی سی کردی ہے کہ پہلے ترک جہر کا عنوان، پھر جہر کا، پھر اس حدیث کو لے آئے جس سے ترک جہر ثابت ہوتا ہے۔ یا تو اس حدیث کو ترک جہر کے عنوان کے تحت ذکر کرتے یا یہ عنوان جہر والے عنوان سے پہلے لاتے۔

اصل میں مصنف کا یہ خیال ہے کہ اس حدیث کی توجیہ و جواب ہمارے پاس موجود ہے۔

قَالَ الشَّافِعِیُّ الخ:

سے مصنف نے اس کی توجیہ ذکر کی کہ "کانوا یفتتحون القراءۃ بالحمد لله رب العٰلمین" کا معنی یہ نہیں کہ وہ بسم اللہ نہیں پڑھتے تھے۔ بلکہ اس کا معنی ہے کہ فاتحہ کی قرأت قبل قرأت السورۃ ہوتی تھی (الحمدللہ الخ یہ تو سورۃ فاتحہ کا نام ہے اور بسم اللہ فاتحہ میں داخل ہے)۔

علامہ زیلعی کا اس توجیہ پر ردّ:

انہوں نے یہ لکھا ہے کہ قرأت قبل الرکوع ہوتی ہے اور رکوع قبل السجود ہوتا ہے اور سجود قبل التشہد ہوتا ہے پھر تو انسؓ کو یہ باتیں بھی بتلانی چاہیے تھیں (بھلا اتنی عام فہم بات کیوں بتانے کی ہے کہ فاتحہ کی قرأت سورۃ کی قرأت سے پہلے ہوتی تھی)۔ ان کا نہ بتلانا اس لئے ہے کہ یہ ضروریاتِ دین سے ہیں یہ بتانے کی ضرورت ہی نہیں۔ یہی بات مانحن فیہ میں بھی ہے کہ قرأت فاتحہ قبل قرأت السورۃ ہوتی تھی اس کے بتلانے کی کیا ضرورت ہے۔

قطع نظر اس سے کہ یہ توجیہ اور یہ تاویل غلط ہے۔ انسؓ کی یہی حدیث مسلم شریف باب حُجَّۃِ مَنْ قَالَ لَا یَجْھَرُ بِالْبَسْمَلَۃِ ص ۱۷۲ میں ہے جس میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ ابوبکر و عمر و عثمانؓ کے ساتھ میں نے نماز پڑھی۔ میں نے ان سے نہیں سنا کہ وہ بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ پڑھتے ہوں۔ (اب آئیں شوافع اس کی توجیہ کرکے بتلائیں) مسلم ص ۱۷۲ میں اس کے بعد والی روایت میں ہے "فَکَانُوْا یَسْتَفْتِحُوْنَ بِالْحَمْدُ للهِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ لَایَذْکُرُوْنَ بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ فِیْ أَوَّلِ قِرَاءَ تِھِمْ وَلَا فِیْ آخِرِھَا" کہ بسم اللہ نہ پہلے پڑھتے تھے نہ بعد میں (توجیہ کی نفی خوب ہو رہی ہے)۔

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ آخر میں نہ پڑھنے کا ایک مطلب تو یہ ہے کہ اوّل میں نہ پڑھنے میں مبالغہ ظاہر کرنا ہے (یہ مبالغہ کا ایک انداز ہے)۔ دوسرا مطلب آخر میں نہ پڑھنے کا یہ ہے کہ سورۃ کے شروع میں فاتحہ کا جو آخر ہوتا تھا وہاں بھی اس کو نہیں پڑھتے تھے۔

حدیث (۳):۔ ترکِ جہر کے بارے میں ہمارے پاس تیسری حدیث حدیثِ عائشہؓ ہے جو مسلم میں ہے جس میں ہے کہ

صلوٰۃ کا افتتاح تکبیر سے ہوتا تھا اور قرأت کا افتتاح اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعٰلَمِیْن سے ہوتا تھا (اس سے بھی جہر کی نفی معلوم ہوئی)۔

حدیث (۴):۔ تقسیم والی مشہور حدیث ابوداؤد (ص ۱٦۵، ۱٦٦ پر ہے) ''قَالَ اللّٰہُ تَعَالٰی قُسِمَتِ الصَّلٰوۃُ'' یہاں صلوٰۃ سے مراد فاتحہ ہے۔ بَیْنِیْ وَبَیْنَ عَبْدِیْ نِصْفَیْنِ فَنِصْفُھَا لِیْ وَنِصْفُھَا لِعَبْدِیْ وَلِعَبْدِیْ مَا سَأَل قَالَ رَسُوْلُ اللّٰہِ ﷺ اِقْرَؤُا یَقُوْلُ الْعَبْدُ اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ یَقُوْلُ اللّٰہُ عَزَّ وَجَلَّ حَمِدَنِیْ عَبْدِیْ الخ (یہاں تقسیم اَلْحَمْدُ سے شروع ہوئی نہ کہ بِسْمِ اللّٰہِ سے) لہٰذا اس سے بھی جزئیت کی نفی ہوگئی۔ اگر بِسْمِ اللّٰہ جزء ہوتی اور اس کا جہر ہوتا تو تقسیم کی ابتداء بِسْمِ اللّٰہِ سے ہونی چاہیے تھی۔ یہ احادیث تمام کی تمام حَسَنٌ صَحِیْحٌ ہیں۔

جہر کی حدیث: (قائلین جہر کی حدیث یہ ہے) مصنف نے جہر کے عنوان کے نیچے ابن عباسؓ سے جہر کی حدیث ذکر کی ہے ''کَانَ النَّبِیُّ ﷺ یَفْتَتِحُ صَلٰوتَہٗ بِبِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ''۔

جواب (۱): احناف کی طرف سے جواب یہ ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے۔ خود مصنف بعد میں کہہ رہا ہے کہ ''لَیْسَ اِسْنَادُہٗ بِذَاکَ''۔

جواب (۲): یہ حدیث جہر کے بارے میں صریح بھی نہیں ہے۔

الحاصل: ان کی طرف سے جہر کو ثابت کرنے کی جتنی بھی حدیثیں پیش کی جاتی ہیں وہ سب ضعیف، غیر صریح ہیں۔ علامہ زیلعی کہتے ہیں اگر ان کے پاس کوئی صحیح صریح حدیث ہوتی تو وہ صحیحین میں ضرور ہوتی۔

سوال: اگر اس پر کوئی شبہ کرے کہ صحیح احادیث بخاری و مسلم میں بند تو نہیں ہیں؟ (ہوسکتا ہے کہ کسی اور کتاب میں ہوں)۔

جواب: یہ درست ہے کہ بخاری و مسلم کے علاوہ بھی صحیح احادیث ہوتی ہیں لیکن مہتم بالشان اختلافی مسائل ہیں اگر کوئی امام ابوحنیفہؒ کے خلاف صحیح حدیث ہوتی ہے تو بخاری اس کو ضرور لاتے ہیں کیونکہ بخاری بنسبت اور محدثین کے امام ابوحنیفہؒ کے بارے میں زیادہ سخت ہیں۔

دارقطنیؒ نے اس مسئلے پر ایک رسالہ لکھا ہے اور اس میں جہر کی حدیثیں ذکر کی ہیں۔ جب مصر گئے تو مصر کے علماء نے ان کو پکڑ کر پوچھا کہ تم نے جو حدیثیں جمع کی ہیں ان کی صحت ثابت کرو؟ انہوں نے کہا کہ اس میں درج شدہ مرفوع حدیثوں میں سے کوئی بھی صحیح نہیں ہے سب ضعیف ہیں۔ انہوں نے کہا پھر آپ نے کیوں جمع کی ہیں؟ انہوں نے آگے سے یہ جواب دیا کہ ضعیف جب زیادہ ہوجائیں تو قوۃ پیدا ہوجاتی ہے۔

جواب (۳): جہر کی حدیثوں کا تیسرا جواب یہ ہے کہ جہر کی احادیث کے ثبوت کو تسلیم کرتے ہوئے اور اس سے قطع نظر کرتے ہوئے (کہ صحت و صراحت کو ثابت کیا جائے) ہم احناف کہتے ہیں کہ یہ جہر احیاناً للتعلیم پر محمول ہے کہ جیسے حضرت عمرؓ کبھی ثناء جہراً پڑھ لیتے تھے کَمَا ذُکِرَ فِی الْمُسْلِمِ یہ بھی للتعلیم ہوتا تھا۔ (واللہ اعلم)۔

فائدہ:۔ (مندرجہ بالا تقریر سے بَابُ مَنْ رَایَ الْجَھْرَ بِبِسْمِ اللّٰہِ الخ اور بَابُ اِفْتِتَاحِ الصَّلٰوۃِ الخ کی بھی تقریر

ہو چکی۔فافہم)۔

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّهُ لَاصَلٰوةَ إِلَّا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ

﴿ص ۵۷﴾ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِيْ عُمَرَ وَعَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ ...... عَنْ عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ ؓ :۔

عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ لَاصَلٰوةَ لِمَنْ لَّمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ:

یہاں دو مسئلے ہیں (۱) ایک مسئلہ ہے کہ فاتحہ بالتعیین رکن ہے یا نہیں (۲) خلف الامام فاتحہ پڑھنا رکن ہے یا نہیں؟ مصنف کا مقصد یہاں پہلے مسئلہ کو بیان کرنا ہے۔دوسرے مسئلہ کو آگے چل کر بیان کرے گا۔حدیث مذکور کا پہلے مسئلہ سے تو تعلق ظاہر ہے۔دوسرے مسئلہ سے اس حدیث کا تعلق ہے یا نہیں؟ آگے چل کر یہ بھی ظاہر ہو جائے گا۔

ضم سورۃ فاتحہ کے حکم میں اختلاف:

اس میں اختلاف ہے کہ مقولہ کلام سے بھی کوئی چیز نماز میں فرض ہے یا نہیں؟

صاحب ھدایہ نے ابوبکر اصم وسفیان بن عیینہ کا مذہب نقل کیا ہے کہ ان کے نزدیک مقولہ کلام سے کچھ بھی فرض نہیں بلکہ افعال فرض ہیں۔

باقی جمہور امت کے نزدیک: افعال کی طرح کچھ اقوال بھی فرض ہیں۔

پھر اختلاف ہوا کہ قراءت قرآن کا جو قول فرض ہے اس میں کوئی تعیین ہے یا نہیں؟

عندالاحناف: مطلقاً قرأت قرآن فرض ہے۔بڑی ایک آیت اور چھوٹی تین آیتوں کے پڑھنے سے یہ فرض ادا ہو جاتا ہے۔

عندالائمۃ الثلاثۃ: بالخصوص فاتحہ کی قرأت فرض ہے۔پھر ان کے نزدیک ضم سورۃ میں اختلاف ہو گیا ہے۔

عندالمالکؒ: ضم سورۃ بھی فرض ہے۔

عندالشافعیؒ سنت ہے۔

عندالامام ابی حنیفۃؒ: دونوں واجب ہیں۔

حسن بصری کے نزدیک: قرأت کی فرضیت ایک رکعت میں ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک: تین ر ر ں میں فرض ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک: سب ر ر ں میں فرض ہے۔

احنافؒ کے نزدیک: دو ر ر ں میں فرض ہے پھر بعض کے نزدیک پہلی دو ر ر ں میں اور بعض کے نزدیک مطلق دو ر ر ں میں خواہ پہلی دو ہوں یا آخری دو ہوں۔

(الحاصل بنیادی چیز اس مسئلہ میں فاتحہ کی رکنیت ہے کہ یہ رکن ہے یا نہیں؟)

دلیل امام ابوحنیفۃ:۔(۱) آیت کریمہ ''فَاقْرَؤُا مَاتَیَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ'' ہے۔اس میں تعمیم ہے۔معلوم ہوتا ہے کہ قرآن کا کوئی حصہ پڑھنا فرض ہے۔اگر احادیث الباب کی بناء پر اس کو فاتحہ کے ساتھ خاص کرتے ہیں تو عام کی تخصیص ہو جائے گی اور عام کی تخصیص کی حیثیت نسخ ہوتی ہے اور کتاب اللہ کا نسخ خبر واحد کے ساتھ جائز نہیں۔

(۲) حدیث ابی ہریرۃؓ ابوداؤد کے ص ۱۲۵ پر ہے مَنْ صَلّٰی صَلٰوۃً لَمْ یَقْرَأْ فِیْهَا بِأُمِّ الْقُرْآنِ فَهِیَ خِدَاجٌ یہ ''فَهِیَ خِدَاجٌ'' کا لفظ تین دفعہ آیا ہے اور ایک دفعہ غیر تمام کا لفظ ہے تو اس حدیث سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ فاتحہ اگر نہ بھی پڑھی جائے تو بھی فرض ادا ہو جاتا ہے۔زیادہ سے زیادہ نقص آجاتا ہے۔

(۳) اسی طرح ترمذی ''بَابُ مَاجَاءَ فِی وَصْفِ الصَّلٰوۃِ'' میں ص ۶۷ پر حدیث مُسِیْءُ الصَّلٰوۃِ کو مصنف ذکر کرے گا اس میں بھی لفظ ہیں ''ثُمَّ اقْرَأْ بِمَا تَیَسَّرَ مَعَکَ مِنَ الْقُرْآنِ'' اگر فاتحہ کا پڑھنا فرض ہوتا تو یہ تعلیم کا مقام تھا اس کو بیان کیا جاتا جب بجائے اس کے ''ثُمَّ اقْرَأْ بِمَا تَیَسَّرَ مَعَکَ مِنَ الْقُرْآنِ'' کو ذکر کیا تو معلوم ہوا کہ مطلق قراءت قرآن فرض ہے۔

محقق نوویؒ کی طرف سے آیت مذکورہ وحدیث مسیء الصلوٰۃ کے تین جواب:

(۱) مَا تَیَسَّرَ سے مراد فاتحہ ہے کیونکہ پڑھنے والے کے لئے اس سے زیادہ قرآن کا کونسا حصہ آسان ہو سکتا ہے۔پس اب لَاصَلٰوۃَ اِلَّا بِفَاتِحَةِ الْکِتَابِ کے ساتھ توافق پیدا ہو گیا۔

(۲) یہ ماسوی الفاتحۃ پر محمول ہے (فاتحہ تو طے ہی ہے اب اس کے بعد مَا تَیَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ کو بھی پڑھا جائے)۔

(۳) یہ (آیت وحدیث) عاجز عَنْ قِرَاءَةِ الْفَاتِحَةِ پر محمول ہے (کہ جس کو فاتحہ نہ آتی ہو اس کے لئے ''فَاقْرَؤُا مَا تَیَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ'' کا حکم ہے۔ورنہ جس کو فاتحہ آتی ہے اس پر فاتحہ ہی فرض ہے)

حافظؒ کا ان جوابوں پر ردّ:

تردید جوابِ اول: پہلے جواب کے متعلق کہا کہ فاتحہ کی بجائے قُلْ هُوَ اللّٰهُ زیادہ آسان ہے لہٰذا اس کو فرض ہونا چاہیے۔دوسرا اس لیے بھی پہلا جواب غلط ہے کہ اگر ماتیسر مجمل ہو اور اس میں کوئی ابہام ہو تو پھر اس ابہام کا ازالہ کرنے کے لئے کہا جائے گا کہ اس سے مراد فاتحہ ہے۔حالانکہ آیت میں کوئی اجمال وابہام نہیں ہے (لہٰذا مَا تَیَسَّرَ کی تفسیر فاتحہ سے کرنا غلط ہے)۔

تردید جوابِ ثانی: ان کو ماسوی الفاتحہ پر محمول کرنا تو تب درست ہو جب کہ فاتحہ کی تعیین ہو جائے اور تمہارا مخالف حنفی تو فاتحہ ہی کی تعیین کو نہیں مانتا۔پہلے فاتحہ کی تعیین ہونی چاہیے۔

تردید جوابِ ثالث: یہ جواب بعید ہے لیکن وجہ بعد حافظ نے نہیں لکھی کیونکہ وجہ بعد ظاہر ہے کہ عاجز کا حکم تو حضور ﷺ نے بعد میں مستقل طور پر بیان کیا (کہ وہ) تسبیح تحمید تہلیل کرتا رہے جیسا کہ حدیث مُسِیْءُ الصَّلٰوۃِ میں لکھا ہوا ہے۔ فلینظر هناک۔

حافظؒ کا پھسلنا:

محقق نووی کے جوابوں کی تردید کے بعد حافظ کہتے ہیں کہ پس بہتر یہ ہے کہ یہ کہا جائے کہ مــا تیسر کی تفسیر جب حدیث میں فاتحہ کے ساتھ آ گئی بس اب مراد اس سے فاتحہ ہے۔ اور یہ کہا جائے کہ یہ آیت مَا سِوَى الْفَاتِحَةِ پر محمول ہے۔ سبحان اللہ! جس کی تردید کی پھر اسی کو اختیار کر لیا۔ پھسلنا ہو تو ایسا ہو۔ (بحوالہ فتح الباری)

جب محققین پھسل گئے تو اس سے ابوحنیفہؒ کے دلائل اور ان دلائل پر مبنی فقہ کا اندازہ لگانا چاہیے۔ پس دلائل مذکورہ سے بالخصوص قرأت فاتحہ کے فرض ہونے کی نفی ہوئی ہے۔ **فهو فذهب الامام ابی حنيفة عليه الرحمة۔**

امام ابوحنیفہؒ کا مذہب تو آیت کریمہ سے ثابت ہو رہا ہے بعد والی دو حدیثوں کو تو بطور تائید کے ذکر کیا گیا ہے اب اگر ان کی سند میں کوئی ضعف سامنے آ جائے تو وہ مضر نہیں ہوگا۔

جمہور (ائمہ ثلاثہؒ) کی دلیل: ۔حدیث الباب "لَا صَلٰوةَ لِمَنْ لَّمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ" ہے۔ سنداً یہ حدیث صحیح ہے اس سے فاتحہ کی رکنیت ثابت ہوتی ہے۔

جوابات من جانب الاحناف:

جواب (۱): یہ نفی ذات پر محمول نہیں ہے بلکہ کمال پر محمول ہے۔ یعنی فاتحہ نہ پڑھنے کی وجہ سے کمال ختم ہو جائے گا فرض پھر بھی ادا ہو جائے گا۔ اور کمال اس لئے ختم ہوگا کہ یہ واجب ہے اور واجب کے ترک سے نقصان تو آ جاتا ہے زیادہ سے زیادہ اس حدیث سے وجوب ثابت ہوتا ہے فرضیت ثابت نہیں ہوتی۔ کیونکہ فرضیت اس نص سے ثابت ہوتی ہے جو قطعی الثبوت بھی ہو اور قطعی الدلالۃ بھی۔ اور یہ حدیث تو ظنی الثبوت ہے اور اسی طرح ظنی الدلالۃ بھی ہے (کیونکہ اس میں تاویل مل گئی کہ یہاں نفی کمال کی ہے)۔

مطلق قرأت قرآن کی فرضیت قرآن سے ثابت ہے اور فاتحہ کی قرأت کا وجوب حدیث سے ثابت ہے اور عملاً واجب بھی عملاً فرض ہوتا ہے۔

عبدالوہابؒ شعرانی کہا کرتے تھے کہ اللہ ابوحنیفہؒ پر رحم کرے کہ وہ پہلے شخص ہیں جنہوں نے قرآن اور حدیثوں سے ثابت ہونے والے احکام میں فرق کیا ہے کہ قرآن سے ثابت ہونے والے حکم کو فرض اور حدیث صحیح سے ثابت شدہ حکم کو واجب کہتے ہیں۔

جواب (۲): جس انداز سے حدیثوں میں فاتحہ کا ذکر ہو رہا ہے اسی انداز سے مَا زَادَ عَلَى الْفَاتِحَةِ کا بھی ذکر ہو رہا ہے۔

ابوداؤد کی حدیث الباب حضرت عبادہ بن صامت ص ۱۲۶ میں فصاعداً کا لفظ بھی ہے۔ "أَيْ لَا صَلٰوةَ لِمَنْ لَّمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ فَصَاعِدًا"۔ اور فَصَاعِدًا کا قاعدہ یہ ہے کہ یہ ماقبل کے حکم کو اپنی طرف کھینچتا ہے تو اگر اس حدیث کی رو سے فاتحہ فرض ہوئی تو مَا زَادَ عَلَى الْفَاتِحَةِ کی قراءت کو بھی فرض کہنا چاہیے۔ حالانکہ امام شافعیؒ ضم سورۃ کو سنت کہتے ہیں۔ اس فرق کی وجہ بتلائیں۔

ابوداؤد بَابُ مَنْ تَرَکَ الْقِرَاءَ ۃَ فِیْ صَلٰوتِہٖ میں ص ۱۲۵ پر ابو ہریرہ ؓ کی روایت ہے ''حَدَّثَنِیْ اَبُوْھُرَیْرَۃَ ؓ قَالَ قَالَ لِیْ رَسُوْلُ اللّٰہِ ﷺ اُخْرُجْ فَنَادِ فِی الْمَدِیْنَۃِ اَنَّہٗ لَاصَلٰوۃَ اِلَّا بِقُرْآنٍ وَلَوْ بِفَاتِحَۃِ الْکِتَابِ فَمَا زَادَ'' پس جس طرح فاتحہ فرض ہے (اے شوافع!) ضم سورۃ کو بھی فرض ہونا چاہیے۔ اَخْذُ الْبَعْضِ وَتَرْکُ الْبَعْضِ کی صورت نہیں بنانی چاہیے۔ (واللہ اعلم)۔

(الحاصل امام ابوحنیفہؒ کا اس مسئلہ میں تفرد دلائل کے انتہائی پختہ ہونے کی وجہ سے کوئی مضر نہیں)۔

بَابُ مَا جَاءَ فِی التَّامِیْنِ

شافعی، احمد، اسحاق کے نزدیک: آمین بالجہر ہے اور **احناف کے نزدیک:** بالسر ہے۔

جھر کی حدیث: مصنفؒ نے ایک حدیث سفیان بسندہ عن وائل بن حجر نقل کی ہے۔ کہتے ہیں کہ میں نے نبی ﷺ سے غَیْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَیْھِمْ وَلَا الضَّالِّیْنَ کی قرأت سنی ''وَقَالَ آمِیْنَ وَمَدَّ بِھَا صَوْتَہٗ اَیْ جَھَرَ''

سر کی حدیث: مصنف نے شعبہ کی سند سے ایک حدیث ص ۵۸ پر نقل کی ہے جسمیں ہے ''وَخَفَضَ بِھَا صَوْتَہٗ''۔

مصنف کا حدیث شعبہ پر اعتراض:

مصنف کہتا ہے کہ اس میں شعبہ سے کئی جگہ غلطی ہوگئی ہے (۱) حجر بن عنبس تھا۔ اس نے حجر بن ابی العنبس کہا۔ (۲) حجر کی کنیت ابوالسکن ہے شعبہ نے ابی العنبس ذکر کی ہے (۳) حجر و وائل کے درمیان علقمہ کا واسطہ نہیں ہے۔ انہوں نے یہ واسطہ ذکر کیا ہے (۴) اصل لفظِ حدیث وَمَدَّ بِھَا صَوْتَہٗ تھا اور شعبہ نے اس کو وَخَفَضَ بِھَا صَوْتَہٗ بنا دیا۔

جوابات: پہلی اور دوسری خطا کا جواب یہ ہے کہ اگر کوئی آمین بالسر کا قائل حنفی یہ کہے کہ سفیان سے خطاء ہوگئی اصل میں حجر ابی العنبس تھا اس کو سفیان نے حجر بن عنبس بنا دیا تو اس کے لئے یہ گنجائش ہے یعنی اس اعتراض کی گنجائش ہے کیونکہ علامہ زیلعی نے لکھا ہے کہ حجر کی دو کنیتیں تھیں (۱) ابوالسکن (۲) ابوالعنبس۔

(تو حجر کا باپ بھی عنبس اور حجر کا بیٹا بھی عنبس ہوا)۔ اب دونوں غلطیاں رفع ہوگئیں۔

تیسری خطا کا حل یہ ہے کہ اگر علقمہ کی وساطت ذکر کرنے میں کوئی حنفی یوں کہے کہ یہ وساطت تھی سفیان نے اس کو حذف کر کے خطاء کی ہے نیز پھر تطبیق بھی ممکن ہے ہوسکتا ہے کہ حجر کا سماع وائل سے بلاوساطت بھی ہو اور مع الوساطت بھی (تو جو وساطت کو ذکر کرتا ہے وہ بھی صحیح اور جو نہیں ذکر کرتا وہ بھی صحیح) اب مصنف کا تیسرا اعتراض بھی رفع ہوگیا۔

چوتھی خطاء کا جواب یہ ہے کہ اصل میں (حدیث میں) خفض ہی تھا (جیسا کہ شعبہ نے نقل کیا) اور سفیان نے اس کو مَدَّ بِھَا بنا دیا۔ اس کہنے کی گنجائش ہے۔ نیز یہاں تطبیق بھی ہوسکتی ہے وہ یہ ہے کہ اصل خَفَضَ ہی تھا اور مَدَّ کا معنی جہر نہیں بلکہ (آمین کو) بالمدّ کہنا ہے (تو خفض کے ساتھ ساتھ مد ہو یہ ممکن ہے) تو چوتھی خطاء کا بھی جواب ہوگیا۔

حق بات: ۔ یہ ہے کہ دونوں حدیثیں ہم پلہ ہیں کوئی راجح، مرجوح نہیں۔ اور مدّ بمعنی جہر ہی ہے کیونکہ دوسری روایت میں

جہر کا لفظ ہے۔ مگر یہ جہراحیاناً للتعلیم پر محمول ہے۔ یہ اس تاویل کے ساتھ مؤول ہے۔ یہ کلام اس باب کی دو حدیثوں پر ہوئی۔

جہر کی دوسری احادیث: حدیث (۱) ابن ماجہ کے ص ۶۱ پر ہے کہ آپ ﷺ آمین جہراً کہتے تھے جس سے مسجد گونج اٹھتی تھی حتی کہ صف اوّل والے سن لیتے

جواب (۱): اس حدیث کے مضمون میں تضاد ہے کیونکہ جب مسجد گونج جاتی تھی پھر تو سب لوگ سنتے حتی کہ باہر کے لوگ بھی سنتے۔ صرف صفِ اوّل کے سننے کی کیا خصوصیت تھی؟

جواب (۲): اس حدیث کی سند میں بشر بن رافع ضعیف ہے۔

حدیث (۲):۔ ابوداؤد کے ص ۴۲ پر بھی حدیث ہے۔ جس میں مسجد کے گونجنے کا ذکر نہیں لیکن صفِ اوّل کے سننے کا ذکر ہے۔ اس کے بھی دو جواب ہیں۔

جواب (۱): یہ ہے کہ صف اوّل والے جو امام کے قریب کھڑے ہوں وہ تو آمین بالسر کی صورت میں بھی سن لیتے تھے۔

جواب (۲): اس حدیث کی سند میں بھی وہی بشر بن رافع ضعیف ہے۔

الحاصل آمین بالجہر بھی ہے اور آمین بالسر بھی، لیکن ترجیح آمین بالسر کو ہے۔

وجوہ ترجیح:۔ وجہ (۱): اکثریت صحابہؓ کی آمین بالسر کی قائل ہے۔ طحاوی کے (ص ۱۵۰) پر ہے کَانَ عُمَرُؓ وَ عَلِیٌّؓ لَا یَجْھَرَانِ بِبِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ وَلَا بِالتَّعَوُّذِ وَلَا بِالتَّامِیْنِ۔

وجہ (۲) آمین دعا ہے کیونکہ اس کا معنیٰ ہے "اے اللہ میری دعا کو قبول کر" اور دعا میں اخفا افضل ہے۔" قَالَ تَعَالٰی اُدْعُوْا رَبَّکُمْ تَضَرُّعًا وَّخُفْیَۃً (الآیۃ) لہٰذا آمین" میں اولیٰ و افضل اخفا ہے۔

ترجیح سر کی ایک عجیب تقریر:۔ مندرجہ ذیل ہے اصل تو صلوٰۃ میں خشوع ہے قَدْ اَفْلَحَ الْمُؤْمِنُوْنَ الَّذِیْنَ ھُمْ فِیْ صَلٰوتِھِمْ خَاشِعُوْنَ (الآیۃ)۔

اور یہ خشوع کسی ایک جزء میں مطلوب نہیں بلکہ صلوٰۃ کے تمام اجزاء میں مطلوب ہے۔

اب دیکھنا یہ ہے کہ خشوع کس کو کہتے ہیں۔ تو خشوع کی حقیقت سکون اور پستی ہے۔ قرآن میں ہے وَمِنْ آیَاتِہٖ اَنَّکَ تَرَی الْاَرْضَ خَاشِعَۃً فَاِذَا اَنْزَلْنَا عَلَیْھَا الْمَاءَ اھْتَزَّتْ وَرَبَتْ (الآیۃ) کہ جب ہم زمین پر پانی اتارتے ہیں تو وہ حرکت کرنے لگ جاتی ہے اور ابھری ہوئی ہوتی ہے۔ یعنی اس سے کھیتیاں وغیرہ نکل کر لہلہاتی ہیں یوں معلوم ہوتا ہے کہ حرکت ہو رہی ہے۔ پس اس سے معلوم ہوا کہ خشوع نام ہے حرکت نہ کرنے کا یعنی سکون و پستی کا۔

سلف کے عمل سے بھی خشوع کا یہی مفہوم معلوم ہوتا ہے۔ عبداللہ بن زبیرؓ کے متعلق آتا ہے کہ وہ نماز میں ایسے کھڑے ہوتے تھے گویا لکڑی کو زمین میں گاڑھ دیا گیا۔ ابوبکرؓ کے متعلق بھی ایسا ہی آتا ہے۔ مسلم کی حدیث میں بھی ہے "اُسْکُنُوْا فِی الصَّلٰوۃِ" یعنی رکوع وسجود کی ضروری حرکات کے ماسوا میں سکون ہو۔ ذریعہ سکون و ذریعہ خشوع کیا ہے یہ کیسے حاصل ہوتا ہے سورۃ بقرہ کی آیت "اَلَّذِیْنَ یَظُنُّوْنَ اَنَّھُمْ مُّلَاقُوْا رَبِّھِمْ الخ" سے معلوم ہوتا ہے کہ محشر کی حاضری کا یقین و دھیان ہو تو اس

سے خشوع پیدا ہوتا ہے۔ نماز کی صفوف محشر کی صفوف کا نمونہ ہیں اور محشر کی صفوف میں نہ حرکت ہوگی اور نہ کلام "لَا یَتَکَلَّمُوْنَ اِلَّا مَنْ اَذِنَ لَهُ الرَّحْمٰنُ" (آلآیۃ)۔

پھر لفظ خشوع لفظ وجوہ کی صفت بھی ہے جیسے وُجُوْہٌ یَّوْمَئِذٍ خَاشِعَۃٌ۔ اور اَبْصَارٌ کی صفت بھی بنتا ہے جیسے خَاشِعَۃً اَبْصَارُھُمْ۔ اور قلوب کی صفت بھی بنتا ہے جیسے وَیَزِیْدُھُمْ خُشُوْعًا۔ اور اَصْوَاتٌ کی صفت بھی بنتا ہے کَمَا قَالَ تَعَالٰی وَخَشَعَتِ الْاَصْوَاتُ لِلرَّحْمٰنِ فَلَا تَسْمَعُ اِلَّا ھَمْسًا۔ ھَمْسٌ کا معنی اَلصَّوْتُ الْخَفِیُّ ہوتا ہے۔ حاصل یہ ہوا کہ خشوع سکون اور پستی اور عدم جہر کا نام ہے۔ اس تمہید کے بعد اب سمجھو کہ اگر دو چیزیں فی القوۃ ایسی ثابت ہو جاتی ہیں کہ ایک حرکت کے قبیل سے ہے جیسے رفع یدین۔ اور ایک ایسی ہے جو سکون کے قبیل سے ہے جیسے ترک رفع یدین۔ تو اب ان میں سے کس کو ترجیح دی جائے گی اور کس کو ترجیح نہیں دی جائے گی؟ ظاہر ہے کہ ان میں سے جو اقرب الی الخشوع ہوگی اس کو ترجیح دی جائیگی، جیسے ترک رفع یدین۔

اسی طرح اگر دو چیزیں فی الصلوٰۃ ایسی ثابت ہو جاتی ہیں کہ ایک جہر کے قبیل سے ہے جیسے آمین بالجہر اور ایک سر کے قبیل سے ہے جیسے آمین بالسر۔ اب کس کو ترجیح ہوگی؟ تو دیکھا جائے گا کہ ان میں سے اقرب الی الخشوع کونسی چیز ہے؟ تو جو اقرب الی الخشوع ہوگی وہ ترجیح پا جائے گی اور دوسری مرجوح ہو جائے گی۔ لہٰذا جہر و سر میں سے سر (یعنی آمین بالسر) یہ اقرب الی الخشوع ہے اسی کو ترجیح ہوگی۔

یہی حال قرأت فاتحہ خلف الامام کے مسئلہ میں بھی پیش آتا ہے وہاں بھی اس تقریر کو جاری کرو۔ تو وہاں بھی ترجیح ترک قرأت خلف الامام کو ہوئی کیونکہ یہ زیادہ اقرب الی الخشوع ہے۔ (واللہ اعلم)۔

بَابُ مَا جَاءَ فِیْ فَضْلِ التَّامِیْنِ

امام آمین کہے یا نہ کہے اگر کہے تو پھر جہراً کہے یا سرًا۔

مسئلہ اولیٰ: اس میں پہلا مسئلہ یہ ہے کہ امام مالکؒ کے نزدیک امام آمین نہ کہے۔ باقی ائمہ کے نزدیک امام آمین کہے۔

حدیث الباب: "اِذَا اَمَّنَ الْاِمَامُ فَاَمِّنُوْا" سے بھی انہی کی تائید ہوتی ہے تو امام مالکؒ کی طرف سے یہ جوابات دیئے گئے ہیں۔

جواب (۱) اِذَا اَمَّنَ الْاِمَامُ فَاَمِّنُوْا کا معنی یہ ہے کہ اِذَا جَاءَ وَقْتُ تَامِیْنِ الْاِمَامِ فَاَمِّنُوْا۔

جواب (۲) اَمَّنَ الْاِمَامُ میں اَمَّنَ کا معنی دعا ہے۔ آمین مصطلحہ نہیں ہے یعنی جب امام دعا مانگ لے یعنی فاتحہ پڑھ کر فارغ ہو جائے تو فَاَمِّنُوْا پس تم آمین کہو۔ بہر حال جمہور حضرات نے حدیث الباب سے امام کی آمین ثابت کی ہے۔

مسئلہ ثانیہ: ۔ مندرجہ ذیل ہے۔ پھر اس میں اختلاف ہے کہ جہر ہوگا یا سر؟ تو اختلاف پہلے گذر چکا ہے۔ امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ امام کو آمین جہراً کہنی چاہے اور اس پر دلیل یہی حدیث ذکر کی اِذَا اَمَّنَ الْاِمَامُ فَاَمِّنُوْا۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ لوگوں کو امام کی آمین کا پتہ کیسے چلے گا؟ ظاہر ہے کہ امام جہر کرے گا تو لوگوں کو علم ہوگا، پس اس

سے امام کی آمین کا جہر ثابت ہوا۔ مگر یہ استدلال درحقیقت انتہائی ضعیف ہے۔ امام کی آمین کا لوگوں کو پتہ چلنا کوئی جہر پر تو موقوف نہیں ہے بلکہ امام کی تامین کا مقام دوسری حدیث نے بتلا دیا ہے۔ جو ابن ماجہ کے ص ٦١ پر ہے وَإِذَا قَالَ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّيْنَ فَقُوْلُوْا آمِيْنَ ۔ یعنی امام کی آمین کا مقام ولا الضالین کے بعد ہے۔ ان دونوں حدیثوں کو ملانے سے مشکل مذکور جہر کے بغیر ہی حل ہو جاتی ہے (لہٰذا امام بخاریؒ وامام مالکؒ کا اس حدیث سے آمین کا جہر ثابت کرنا درست نہیں) چونکہ اس حدیث سے امام کی آمین کے جہر کا استفادہ کوئی ظاہر ظہور نہیں ہے اس لئے ترمذی نے اس پر جہر کا عنوان لگانے کی بجائے فضل التامین کا عنوان لگا دیا۔

فضیلت تامین:۔ تامین کی فضیلت اس طرح ہے کہ ملائکہ کی آمین کے ساتھ موافقت ہے۔ اس موافقت سے موافقتِ زمانی مراد ہے (اس پر غفرلہ ماتقدم الخ مرتب ہوگا)۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي السَّكْتَتَيْنِ

ایک سکتہ تو حدیث الباب سے **بعد التکبیر قبل القرآۃ** ثابت ہوا۔ دوسرے سکتہ کے بارے میں تردد ہو گیا کہ وہ **بعد القراءۃ قبل الرکوع** ہے یا **بعد قراءۃ الفاتحہ** ہے؟ اگر ان دونوں کو بھی شمار کر لیا جائے تو مجموعہ تین ہو جائیں گے۔

الحاصل:۔ اگر سکتہ وَلَا الضَّالِّيْنَ کے بعد بھی ثابت ہو جائے تو چونکہ سکتہ بمقابلہ جہر کے ہے اس لئے اس میں آمین کہی جاتی تھی تو اس سے آمین بالسر کا ثبوت ہوتا ہے۔ اس طرح یہ حدیث مسئلہ مذکورہ (فیما سبق) میں حنفیہ کی دلیل ہو جائے گی۔ (واللہ اعلم)۔

بَابُ مَاجَاءَ فِيْ وَضْعِ الْيَمِيْنِ عَلَى الشِّمَالِ فِي الصَّلٰوةِ

جمہورؒ کے نزدیک: وضع ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک: ارسال ہے، سب کی سب حدیثیں وضع کی ملتی ہیں کسی حدیث سے ارسال ثابت نہیں۔ اگر ارسال ثابت بھی ہو جائے تو خلاف سنت متوارثہ ہونے کی وجہ سے متروک ہے (ہمارے استاد سید احمد صاحب فرمایا کرتے تھے کہ امام مالکؒ کی طرف ارسال کی نسبت غلط ہے۔ ائمہ اربعہ میں سے کوئی بھی اسکا قائل نہیں ہے سوائے شیعہ ملعون کے۔ **هذا مَا قَالَهُ الاستاذ مولانا محمد یٰسین صابر صاحب دامت برکاتهم (ای المؤلف)**.

محل وضع کا اگرچہ حدیث الباب میں بیان نہیں ہے لیکن ترمذی نے اس بحث کو بھی چھیڑ دیا ہے۔ ترمذی نے جو فی الباب عن وائل کا حوالہ ذکر کیا ہے اس کے تحت محل وضع کی بحث کا بھی ذکر کیا ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک: وضع فوق الصدر ہے اور **احناف کے نزدیک** وضع تحت السرہ ہے۔ وائل کی حدیث جو صحیح ابن خزیمہ میں ہے اس میں فوق الصدر کا لفظ ہے۔ مسند بزار میں اسی روایت میں عند الصدر کا لفظ ہے۔ مصنف ابن ابی شیبۃ کی اسی روایت میں تحت السرۃ کا لفظ ہے تو حدیث ایک ہی ہے لیکن اس میں یہ اضطراب ہے۔ تو اس سے محل وضع کا فیصلہ کیسے کیا جا سکتا ہے؟

پھر اس حدیث وائل کی سند میں کلام ہے۔فوق الصدر والی روایت کی سند میں کثیر الغلط منکر الحدیث کے لفظ کہے گئے ہیں یہ خرابی بھی موجود ہے۔ تفرد، حافظ متقن کا قبول ہوتا ہے۔ضعیف واضعف راوی کا تفرد قبول نہیں ہوتا۔ یہ جرح ہے احناف کی طرف سے۔

اسی قسم کی جرح تحت السرہ والی روایت پر بھی کی جاتی ہے مگر پہلی جرح سے کم ہے (لیکن بھنڈی تاں پے گئی نا!) اس لئے شوافع کے لئے کسی روایت سے یہ فیصلہ کرنا مشکل ہوگیا ہے کہ وضع فوق الصدر ہے یا تحت السرہ؟

تقریر ملاعلی قاریؒ:

ملاعلی قاریؒ فرماتے ہیں کہ اس سلسلے میں درایت سے کام لیا جائیگا اور یہ دیکھا جائیگا کہ دنیا کے بادشاہوں کے سامنے لوگوں کے تعظیماً کھڑے ہونے کا کیا تعامل ہے۔ جب اس کو دیکھا گیا تو معلوم ہوا کہ لوگوں کا تعامل وضع فوق الصدر نہیں بلکہ تحت السرہ ہے۔ پس رب العالمین واحکم الحاکمین کی بارگاہ میں تعظیماً کھڑے ہونے کا طریقہ بھی یہی اپنایا جائیگا۔

کیفیت وضع یدین:

کسی حدیث میں وضع کا لفظ ہے اور کسی میں اخذ کا لفظ ہے تو ایسی سب حدیثوں میں جمع وتطبیق کی صورت یہ ہوتی ہے کہ وضع کف علی الکف ہو اور خنصر وابہام سے أَخذُ الْیَدِ الْیُسریٰ ہو اور باقی تین انگلیوں کو ذراع یسریٰ پر رکھا جائے۔ پس ایسا کرنے سے روایات مختلفہ میں تطبیق پیدا ہو جائے گی۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّكْبِيرِ عِنْدَ الرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ

﴿ص۵۹﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ ...... عَنْ عَبْدِاللّٰهِ بْنِ مَسْعُودٍ ﷺ :۔وَالْعَمَلُ عَلَيْهِ عِنْدَ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ مِنْهُمْ أَبُوْبَكْرٍ وَعُمَرُ وَعُثْمَانُ وَعَلِيٌّ وَغَيْرُهُمْ وَمَنْ بَعْدَهُمْ مِنَ التَّابِعِينَ وَعَلَيْهِ عَامَّةُ الْفُقَهَاءِ وَالْعُلَمَاءِ:

یعنی یہ تمام کے تمام تکبیرات انتقال کہتے تھے۔ تو اس سے مقصد ملوک بنوامیہ پر رد ہے کہ انہوں نے تکبیرات انتقال کو کہنا چھوڑ دیا تھا اس لئے محدثین حدیث کی کتابوں میں یہ باب لاتے ہیں اور یہ سمجھاتے ہیں کہ تکبیرات انتقال کہنا بھی ضروری ہے۔

﴿ص۵۹﴾ حَدَّثَنَا عَبْدُاللّٰهِ بْنُ مُنِيرٍ .... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ﷺ :أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ: كَانَ يُكَبِّرُ وَهُوَ يَهْوِي:

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تکبیر وانتقال دونوں ساتھ ساتھ ہوں۔ رفع یدین عند التحریمہ کی تکبیر کے بارے میں راجح یہ ہے کہ پہلے رفع ہو پھر تکبیر ہو (ہاں باقی تکبیروں میں تکبیر وانتقال دونوں ساتھ ساتھ ہونے چاہئیں)۔ (واللہ اعلم)۔

بَابُ رَفْعِ الْيَدَيْنِ عِنْدَ الرُّكُوْعِ

رفع عندالتحریمہ کا کوئی بھی منکر نہیں سب اس کے قائل ہیں۔البتہ رفع عندالرکوع و القیام متنازع فیہ ہے۔

امام شافعیؒ: اس کے قائل ہیں گویا ان کے نزدیک نماز میں تین رفع یدین ہیں۔

امام ابوحنیفہؒ اس کے قائل نہیں ہیں گویا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نماز میں صرف ایک عندالتحریمہ والا رفع ہے۔

امام مالکؒ: کی دو روایتیں ہیں۔زیادہ مشہور روایات امام ابوحنیفہؒ کے موافق ہے اس کو مالکؒ کے جو بڑے تلمیذ قاسم ہیں انہوں نے نقل کیا ہے اور وجہ اس کی یہ ذکر کی ہے کہ اہل مدینہ کا تعامل اسی طرح ہے اور مالکیہ کے ہاں اہل مدینہ کا تعامل حجت ہے۔

ابن حزم ظاهریؒ ہر خفض ورفع کے وقت رفع یدین کا قائل ہے۔

ابوعلی طبریؒ ومنذریؒ رفع یدین بین السجدتین کے بھی قائل ہیں۔گویا ابن حزم ظاہری اوسع المسالک ہوا۔امام ابوحنیفہؒ اضیق المسالک ہوئے اور باقی بین بین۔

مسئلة الباب سے متعلقه احادیث: حدیث (۱) حدیث ابن عمرؓ مصنف نے ذکر کی ہے جس میں عِنْدَالرُّكُوْعِ وَعِنْدَ الْقِيَامِ رَفْعَ يَدَيْنِ کا ذکر ہے اور بین السجدتین رفع یدین کی نفی ہے۔یہ حدیث ایسی ہے جو شافعی کے مذہب پر حرف بحرف منطبق ہے اور سند کے اعتبار سے یہ حدیث انتہائی صحیح ہے۔

بلکہ اسی حدیث کی ایک اور روایت میں لَا يَرْفَعُ بَعْدَهَا کا ذکر ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ عِنْدَالرُّكُوْعِ وَالْقِيَامِ کے علاوہ باقی سب (رفع) کی نفی ہے۔

حدیث (۲) مصنف نے اس باب میں ابن مسعودؓ کی حدیث نقل کی ہے۔''أَلَا أُصَلِّيْ بِكُمْ صَلٰوةَ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ فَصَلّٰى فَلَمْ يَرْفَعْ يَدَيْهِ إِلَّا فِيْ أَوَّلِ مَرَّةٍ''اس سے معلوم ہوا کہ تحریمہ کے رفع یدین کے علاوہ کوئی اور (جگہ) رفع یدین نہیں تو یہ حدیث ابن مسعودؓ امام ابوحنیفہؒ کے موافق ہوگئی اور حرف بحرف ان کے مذہب پر منطبق ہوگئی۔

سوال:۔اس حدیث کے بارے میں مصنف نے عبداللہ بن مبارک سے نقل کیا ہے کہ وہ اس کو لَمْ يَثْبُتْ کہتے ہیں۔

جواب:۔یہ ہے کہ اس کے عدم ثبوت کی بظاہر کوئی وجہ معلوم نہیں ہوتی۔کیونکہ اس کی سند میں عاصم بن کلیب کے علاوہ باقی سب رواۃ صحیحین کے رواۃ ہیں اور ثقہ ہیں۔صرف عاصم بن کلیب پر کچھ کلام ہے لیکن یحیٰ بن سعید قطان جو بڑا متشددؒ ہے اس نے ان کی توثیق کی ہے۔تو اس طرح اس حدیث کے لَمْ يَثْبُتْ ہونے کی کوئی وجہ باقی نہیں رہ جاتی۔ابن حزم ظاہری نے اس کی توثیق نقل کی ہے۔ابن قیم نے احمدؒ سے اس کی تصحیح نقل کی ہے۔خود ترمذی اس حدیث کو حسن کہہ رہے ہیں اب اس کے ثابت ہونے میں کیا شبہ باقی رہ جاتا ہے۔لہٰذا حدیث ابن مسعودؓ ثابت ہے۔

علامه نیموی کاموقف: یہ ہے کہ ترمذی کے بَابُ رَفْعِ الْيَدَيْنِ میں ص ۵۹ پر ابن مسعودؓ کی دو حدیثیں ہیں ایک حدیث ترکِ رفع کی ہے جس میں رفع صریحی ہے (یہاں رفع سے مراد مرفوع ہونا ہے رفع یدین مراد نہیں) کہ رسول اللہ ﷺ نے نماز پڑھی، لَمْ يَرْفَعْ إِلَّا فِيْ أَوَّلِ مَرَّةٍ۔ اور دوسری حدیث وہ ہے جس میں رفع صریحی نہیں ہے جس میں نبی ﷺ کی

نماز کی نقل کر کے بتلاتے ہیں اور یہاں ترمذی میں عبداللہ بن مبارک جو لَمْ یَثْبُتْ کہتے ہیں وہ پہلی حدیث کو کہتے ہیں نہ کہ دوسری حدیث کو۔

قرینه: اس کا قرینہ نسائی کی روایت ہے جس میں خود ابن مبارک ابن مسعود ؓ کی اس حدیث کا راوی ہے۔ اگر یہ حدیث اس کے نزدیک لَمْ یَثْبُتْ تھی تو وہ اس کو کیوں روایت کرتا (معلوم ہوا لَمْ یَثْبُتْ کسی اور حدیث کے بارے میں کہا ہے اور وہ وہی ہے جس میں رفع صریحی ہے)۔

الحاصل: جس طرح رفع ثابت ہے اسی طرح ترک رفع بھی ثابت ہے جو عمل رسول اللہ ﷺ کے سامنے بار بار ہوتا ہو وہ کیسے مخفی رہ سکتا ہے۔ جب صحابہ ؓ رفع یدین بھی کرتے ہیں تو یہی کہا جائے گا کہ نبی ﷺ کو انہوں نے کرتے ہوئے دیکھا اس لئے یہ کر رہے ہیں۔ حضرت عمر ؓ، علی ؓ، ابن مسعود ؓ جیسے افقہ صحابہ جب رفع یدین نہیں کرتے تو یہی کہا جائے گا کہ انہوں نے حضور ﷺ کو رفع یدین کرتے ہوئے نہیں دیکھا ہے (یہ افقہ صحابہ ؓ) کیسے آپ ﷺ کی مخالفت کر سکتے ہیں؟ پس معلوم ہوا کہ ترک رفع بھی ثابت ہے۔ اگر ترک رفع والی حدیث کی سندِ مذکور میں ضعف بھی ہو جائے اور وہ قابل اعتبار بھی ہو جائے تو پھر بھی ترک رفع ثابت ہے اس لئے کہ کسی چیز کا ثبوت سند میں منحصر نہیں ہے۔ دیکھو! قرآن کا قرآن ہونا ثابت ہے لیکن اس کی کوئی سند نہیں بلکہ نقل متواتر ہے۔ تو معلوم ہوا کہ کسی چیز کا ثبوت سند میں منحصر نہیں۔ اب یہ باتیں نہیں ہونی چاہئیں کہ جی! سند ایسی ہے، عاصم بن کلیب میں کلام ہے، فلاں ہے، ڈھمکان ہے۔ دونوں کا ثبوت ہو جانا چاہیے اس بات کو تسلیم کر لینا چاہیے کہ رفع بھی حضور ﷺ سے ثابت ہے اسی طرح ترکِ رفع یدین بھی ثابت ہے۔ اور اس بات سے نکلنا چاہیے بلکہ جو بحث کرنے کی ہے وہ یہ ہے کہ کون مقدم ہے اور کون موخر؟ کون منسوخ ہے اور کون ناسخ ہے؟

قبل اس کے کہ ہم یہ شروع کریں کہ کون متروک ہے؟ کون منسوخ ہے؟ کون ناسخ ہے؟ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ مسئلۃ الباب سے متعلقہ دوسری احادیث بھی سامنے آجانی چاہئیں۔

رَفْعُ الْيَدَيْنِ عِنْدَ الْقِيَامِ مِنَ الرَّكْعَتَيْنِ والی حدیث صحیح بخاری میں باب رفع الیدین اذا قام من الرکعتین ص ۱۰۲، پر ہے اس کے صحیح ہونے میں کیا کلام ہو سکتا ہے (اس لئے کہ کسی حدیث کا بخاری میں آجانا یہ اس کے صحیح ہونے کی دلیل ہے)۔

حافظ صاحب نے رَفْعُ بَيْنَ السَّجْدَتَيْنِ والی حدیث نسائی سے نقل کی ہے۔ رواہ النسائی جلد اول ص ۱۷۲، بَابُ رَفْعِ الْيَدَيْنِ بَيْنَ السَّجْدَتَيْنِ الخ۔ اور نسائی نے اس کو اَصَحُّ مَا فِي الْبَابِ کہا ہے۔

عِنْدَ كُلِّ خَفْضٍ وَ رَفْعٍ والی رَفْعَ يَدَيْنِ کی حدیث حافظ نے مشکل الآثار سے نقل کی ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ رفع متنازع فیہ رفع کے علاوہ ہے اور سندِ صحیح سے ثابت بھی ہے۔ اب اگر امام شافعی سے کوئی یہ پوچھے کہ انکو کیوں چھوڑا ہے؟ بعض کو لیا ہے اور بعض کو چھوڑا ہے (اس کی کیا وجہ ہے) یا تو سب کو چھوڑ و! امام ابوحنیفہؒ کی طرح، یا سب کو لو! ابن حزم کی طرح بین بین ہونے کی کیا وجہ ہے؟

حافظ نے اس کا کوئی جواب نہیں دیا ہے (کہ أَصَحُّ مَا فِي الْبَابِ بَيْنَ السَّجْدَتَيْنِ والی رفع کی حدیث کو کیوں چھوڑا

اور رکوع وسجود والی حدیث کو کیوں لیا؟)

بلکہ ابن خزیمہ وابن بطال سے نقل کرتے ہوئے کہا ہے کہ شافعی کو انکا بھی قائل ہونا چاہیے کیونکہ یہ ثقہ کی زیادتی ہے اور ثقہ کی زیادتی معتبر ہوتی ہے۔امام شافعیؒ نے کہہ دیا ہے کہ جب تمہیں صحیح حدیث مل جائے تو **فھو مذھبی** ۔پس اس قاعدے سے امام شافعی گویا ان جگہوں کے رفع کے بھی قائل ہو گئے۔(سبحان اللہ، تو مان یا نہ مان میں تیرا مہمان)۔امام شافعیؒ تو ان جگہوں میں رفع یدین کا انکار کر رہے ہیں اور یہ خواہ مخواہ امام شافعیؒ کے ساتھ چپکا رہے ہیں۔

مسلم کی حدیث:۔اب مسلم کی حدیث پر بحث کرتے ہیں جس کے ضمن میں ناسخ ومنسوخ کا پتہ بھی چل جائے گا۔
امام مسلمؒ نے مسلم شریف کے (ص ۱۸۱ ج ۱) پر **بَابُ الْأَمْرِ بِالسُّکُوْنِ** الخ میں تمیم بن طرفہ عن جابر بن سمرۃؓ کی حدیث نقل کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ باہر نکلے ہم رفع یدین کر رہے تھے۔اس کو دیکھ کر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا "**مَالِی أَرَاکُمْ رَافِعِیْ أَیْدِیَکُمْ کَأَنَّهَا أَذْنَابُ خَیْلٍ شُمُسٍ اُسْکُنُوْا فِی الصَّلٰوةِ**" شمس کہتے ہیں شریر گھوڑے کو جو بار بار دم ہلاتا ہو۔

امام بخاریؒ فرماتے ہیں کہ ترک رفع یدین کے سلسلے میں اس حدیث کو وہی شخص پیش کرسکتا ہے جو پرلے درجے کا جاہل ہوگا (بحوالہ جزء رفع یدین)۔اس لئے کہ مسلم کی دوسری حدیث اسی **بَابُ الْأَمْرِ بِالسُّکُوْنِ فِی الصَّلٰوةِ** (ص ۱۸۱) پر عبید اللہ بن قبطیہ عن جابر بن سمرۃ ﷺ ہے۔اس میں جابر ﷺ کہتے ہیں کہ **سلام لِفراغ من الصلوٰۃ** کے وقت ہم رفع یدین کر رہے تھے ہاتھوں سے اشارے کر رہے تھے رسول اللہ ﷺ نے اس کو دیکھ کر فرمایا "**عَلَامَ تُوْمُوْنَ بِأَیْدِیْکُمْ کَأَنَّهَا أَذْنَابُ خَیْلٍ شُمُسٍ**"۔تو اظہار ناراضگی عند السلام والے رفع یدین پر فرمایا ہے اور یہ دونوں حدیثیں ایک ہیں، متنازع فیہ رفع یدین پر اظہار ناراضگی نہیں فرمایا۔بھلا اس پر کیسے ناراض ہو سکتے ہیں کہ یہ رفع تو انہوں نے خود کیا۔صحابہ کرام ﷺ نے یہ رفع کیا۔تو کہاں کی بات ہے اور کہاں لے جائی گئی (امام بخاری نے ہم پر گویا یہ اعتراض کر دیا۔اب ہم نے ثابت کرنا ہے کہ عند السلام منع والی حدیث الگ ہے اور **مَا لِیْ أَرٰی کُمْ** والی حدیث الگ ہے)۔

علامہ زیلعی نے لکھا ہے کہ یہ دونوں حدیثیں الگ الگ ہیں، ایک نہیں ہیں اور اس پر ذیل قرائن ذکر کئے ہیں۔

قرینہ (۱)۔تمیم بن طرفہ والی حدیث کا بیان یہ ہے کہ **خَرَجَ رَسُوْلُ اللّٰهِ** ﷺ الخ اور ابن قبطیہ کی حدیث کی سیاق یہ ہے کہ ہم حضور ﷺ کے پیچھے نماز پڑھ رہے تھے (دیکھو کتنا بڑا فرق ہے)۔

قرینہ (۲):۔ابن قبطیہ والی حدیث میں **اُسْکُنُوْا فِی الصَّلٰوةِ** نہیں ہے اور تمیم بن طرفہ والی حدیث میں **اُسْکُنُوْا فِی الصَّلٰوةِ** ہے (متنًا دونوں میں فرق بھی دال ہے کہ یہ دو الگ الگ واقعے ہیں ایک نہیں ہے)۔پھر یہ بھی ہے کہ اگر یہ (**مَالِیْ أَرٰی کُمْ** والا) ارشاد عند التسلیم والے رفع کے متعلق ہو تو پھر **اُسْکُنُوْا فِی الصَّلٰوةِ** میں **اَلصَّلٰوةُ** کا لفظ اس کے ساتھ نہیں جڑتا کیونکہ عند التسلیم تو نماز ختم ہو جاتی ہے۔

الحاصل تمیم بن طرفہ والی روایت متنازع فیہ رفع کے متعلق ہے اور یہ دو الگ الگ واقعے ہیں جس کے واضح قرائن موجود ہیں۔

بخاری کے سوال مذکور کا جواب:۔اب رہ گیا بخاری کے سوال کا جواب کہ متنازع فیہ رفع یدین تو خود

حضور ﷺ نے کیا ہے پھر وہ برا کیوں ہو گیا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ہم بھی مانتے ہیں کہ حضور ﷺ نے یہ رفع یدین خود کیا لیکن اس کو پھر چھوڑ دیا۔ کیونکہ وہ حکم کوئی مقصود لذاتہ نہیں تھا بلکہ کسی مصلحت کیلئے تھا۔ چھوڑنے کے بعد جب صحابہ کو کرتے ہوئے دیکھا تو اس کی برائی بیان کی اور یہ فرمادیا کہ مَالِی أَرَاکُمْ رَافِعِیْ أَیْدِیَکُمْ کَاَنَّھَا اَذْنَابُ خَیْلٍ شُمُسٍ اُسْکُنُوْا فِی الصَّلٰوۃِ الخ ۔

(۱) اس کی پہلی نظیر۔ یہ تو بالکل ایسے ہی ہے جیسے قتل کلاب کا حضور ﷺ نے امر فرمایا اور پھر مَالَنَا وَلِلْکِلَابِ فرمایا۔ تو یہاں ہم وہی سوال کرتے ہیں جو بخاری (ہم سے) کرتے ہیں (کہ جس چیز کا خود امر فرمایا اس پر اظہار ناراضگی کیوں؟) تو بخاری ظاہر ہے کہ یہی جواب دیں گے کہ قتل کلاب کا امر مقصود لذاتہ نہیں تھا بلکہ کسی مصلحت کیلئے تھا پھر ترک ہو گیا۔ ترک کے بعد پھر قتل کلاب کے حال دیکھے تو یہ فرمایا مَالَنَا وَلِلْکِلَابِ۔ بالکل بعینہٖ (متنازع فیہ مسئلہ میں) یہی تقریر ہم نے کردی ہے۔

(۲): دوسری نظیر اور یہ بالکل ایسے ہے جیسے عمرؓ نے فرمایا مَالَنَا وَلِلرَّمَلِ. حالانکہ یہ رمل خود حضور ﷺ نے، صحابہؓ نے، فاروقؓ نے کیا۔ اب اسی پر اظہار ناراضگی ہے تو یہی جواب دیا جائے گا کہ یہ حکم کوئی مقصود لذاتہ نہیں تھا بلکہ ایک مصلحت کیلئے تھا کہ مکہ کے مشرک مسلمانوں کو دیکھ کر کہنے لگے کہ مدینہ کی آب وہوا نے انکو کمزور کردیا تو حضور ﷺ نے امر کیا کہ رمل کرو تا کہ انکو یہ شبہ نہ ہو پھر جب یہ ترک ہو گیا اور پھر صحابہؓ کو کرتے دیکھا تو فرمایا مَالَنَا وَلِلرَّمَلِ۔

الحاصل :۔ رفع یدین کے ثبوت میں کلام نہیں، ساری کلام تو بقاء میں ہے (کہ حضور ﷺ نے اخیر تک رفع کیا یا نہیں؟)۔ جیسے مضبوط دلیل ثبوت کی ہے ایسے ہی مضبوط دلیل اس کے بقاء کی پیش کرو۔ بقاء کی کیا دلیل ہوگی بلکہ ترک رفع کے دلائل ہیں (جیسے مسلم کی حدیث) وہ یہی حدیث ہے۔ دوسری یہ کہ جسے متنازع فیہ رفع کے علاوہ رفع یدین ترک ہو گئے اسی طرح متنازع فیہ رفع یدین بھی ترک ہو گیا۔

علّتِ ترک :۔ ترک کی علت مشترک ہے جیسے وہ منافی سکون ہے ایسے ہی یہ رفع بھی منافی سکون ہے اس لئے اُسْکُنُوْا فِی الصَّلٰوۃِ الخ کا سبق پڑھو جو باب التامین میں بیان کر آیا ہوں (کہ جو اقرب الی الخشوع ہو اس کو لیا جائے، الخ)

(کہ دونوں حدیثیں ایک ہیں اور ناراضگی عند التسلیم والے رفع پر ہے) امام بخاری کی اگر یہ کلام تسلیم کرلیں کہ یہ دونوں حدیثیں ایک ہی ہیں تو پھر بھی جواب یہ ہے کہ اصول میں ہے کہ اعتبار عموم الفاظ کا ہوتا ہے خصوص مورد کا نہیں، جب خارج الصلوٰۃ رفع یدین برا ہوا اور منافی سکون ہوا تو داخل صلوٰۃ کا رفع بطریق اولیٰ (منافی سکون ہونے کی وجہ سے) ممنوع ہوگا، برا ہوگا اور متروک ہوگا۔

ترکِ رفع یدین کی ترجیحات: فتح القدیر میں ذکر ہے، نیز مسند امام اعظم ص ۵۰ (مطبوعہ نور محمد اصح المطابع کراچی) میں بھی ہے کہ امام صاحبؒ اور امام اوزاعیؒ کی آپس میں ملاقات ہوئی اوزاعی نے امام صاحبؒ سے کہا کہ اے عراقیو! تم رفع یدین کیوں نہیں کرتے؟ امام صاحب نے جواباً کہا کہ ہم رفع یدین اس لئے نہیں کرتے کہ رفع یدین کی کوئی حدیث صحیح موجود نہیں۔ امام صاحب کا یہ فرمان بظاہر تعجب خیز ہے اس لئے کہ رفع کی حدیث صحیح تو موجود ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ امام

صاحب کا مقصد یہ تھا کہ ایسی کوئی صحیح حدیث جس کا معارض نہ ہو وہ موجود نہیں ہے اوزاعی نے ابن عمرؓ کی حدیث الباب پڑھ کر سنادی۔ حَدَّثَنِي الزُّهْرِيُّ عَنْ سَالِمٍ عَنْ أَبِيهِ (اِبْنِ عُمَرَ) عَنْ رَسُوْلِ اللهِ ﷺ أَنَّهُ كَانَ يَرْفَعُ يَدَيْهِ إِذَا افْتَتَحَ الصَّلٰوةَ وَعِنْدَ الرُّكُوْعِ وَعِنْدَ الرَّفْعِ مِنْهُ جس میں تحریمہ ورکوع وقیام کے وقت رفع کا ذکر ہے۔ تو امام صاحبؒ نے جوابًا (ابن عمرؓ کی حدیث کے معارض) ابن مسعودؓ والی حدیث سنادی حَدَّثَنَا حَمَّادٌ عَنْ إِبْرَاهِيْمَ عَنْ عَلْقَمَةَ وَ الْأَسْوَدَ عَنْ اِبْنِ مَسْعُوْدٍ ﷺ أَنَّ رَسُوْلَ اللهِ ﷺ كَانَ لَا يَرْفَعُ إِلَّا عِنْدَ افْتِتَاحِ الصَّلٰوةِ وَ لَا يَعُوْدُ لِشَيْءٍ مِنْ ذَالِكَ۔

اس پر اوزاعی کہنے لگے کہ میں تو تمہیں زہری عن سالم کی سند سنا رہا ہوں ''جس کو محدثین سونے کی لڑی سمجھتے ہیں'' اور تم مجھے حماد عن ابراہیم کی سند سناتے ہو؟ یہ تو اس سے ادنیٰ ہے اوزادنیٰ ارفع سند کے مقابلے میں کیسے پیش کی جا سکتی ہے؟ امام صاحب نے فرمایا کہ حَمَّادٌ أَفْقَهُ مِنَ الزُّهْرِيِّ وَإِبْرَاهِيْمُ أَفْقَهُ مِنْ سَالِمٍ۔ اور علقمہ فقاہت میں ابن عمرؓ سے کوئی کم نہیں ہیں۔ افقہ نہیں کہا اس لئے کہ ابن عمرؓ کا شرف صحابیت اس سے مانع بن گیا۔ علقمہ صحابہ کے زمانے میں فتویٰ دیتے تھے اور مفتی تھے اور علقمہ کا متابع اسود بھی موجود ہے تو یہاں ارجحیت کی وجہ موجود ہے۔

اور اس کے بعد فرمایا فَعَبْدُاللهِ عَبْدُ اللهِ **یعنی ابن مسعود ﷺ کا افقہ** ہونا یہ تو ایک جانا پہچانا امر ہے فَسَكَتَ الْأَوْزَاعِيُّ تو دیکھئے امام صاحبؒ نے اس موقع پر ترک رفع یدین کو بوجہ فقاہت رواۃ ترجیح دی ہے۔ اور اصول میں جملہ وجوہ ترجیح میں سے ایک وجہ ترجیح یہ بھی بیان (کی جاتی) ہے۔ فتح القدیر میں اس قصے کی سند تو ذکر نہیں ہے لیکن یہ قصہ ہوا ہوگا (کیونکہ ہمیں فقہاء کے بارے حسن ظن ہے)۔ امام رازیؒ جو خود شافعی ہیں انہوں نے بھی اپنی بعض تصانیف میں اس قصہ کا ذکر کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ قصہ ضرور ہوا ہے (الحاصل ترک رفع کی سند اور زیادہ عالی ہوگئی)۔ یہ حماد والی سند انتہائی عالی ہے۔

لطیفہ: دار قطنی نے یہ سند ذکر کر کے اعتراض کیا کہ اس کی سند میں ابو حنیفہؒ ''متکلم فیہ ہے۔ ان کے اس کہنے پر شافعی واحناف تمام ٹوٹ پڑے کہ یہ تم نے کیا کہہ دیا؟ جو امام مُسَلَّم ہو اس کی تو ثقاہت بیان کرنے کی بھی ضرورت نہیں ہوتی چہ جائیکہ اس پر جرح کی جائے)۔

کہا جاتا ہے کہ ایک لاکھ سے زائد صحابہ ﷺ کی تعداد ہے، لیکن اس کے باوجود حضرت عمر ﷺ نے چند صحابہ کو فتویٰ دینے کے لیے مقرر کیا تھا۔ اسی طرح امام ابو حنیفہؒ کے بارے میں ابن قیم نے مسروق سے نقل کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ میں نے تمام صحابہؓ کے علوم کو دیکھا کہ وہ چھ صحابہ پر منتھی ہوتے ہیں وہ یہ ہیں عمر ﷺ، علی ﷺ، ابن مسعود ﷺ، زید بن ثابت ﷺ، ابوالدرداء ﷺ، ابی بن کعب ﷺ، پھر ان چھ کے علوم کو منتھی پایا، دو صحابہ کی طرف، وہ ابن مسعود ﷺ اور علی ﷺ ہیں۔

اب رفع یدین کرنے والے صحابہ بھی ہیں اور تعداد ان کی زیادہ ہے اور رفع یدین نہ کرنے والے صحابہ بھی ہیں اور ان میں جن کا نام آتا ہے وہ عمر ﷺ، علی ﷺ، ابن مسعود ﷺ وغیرہ ہیں۔ طحاوی و مصنف ابن ابی شیبہ میں ان کی سندیں ذکر کی گئی ہیں۔ یہ وہ صحابہ ہیں جو تمام صحابہ میں اعلم وافقہ سمجھے گئے ہیں۔ تو اس سے ترک رفع یدین کی جانب کو کمزور سمجھنا یہ کمزوری ہے

بلکہ حقیقت یہ ہے کہ جتنا علم وفقاہت بڑھتی گئی رفع یدین کی بجائے ترک رفع یدین آتا گیا صحابہ کا حال تو آپ نے سن لیا۔

ائمہ میں بھی ایسا ہی ہے ابن حزم ظاہری چونکہ ظاہری ہے وہ تو ہر رفع وخفض میں رفع یدین کا قائل ہو گیا۔ ابن منذری وابوعلی طبری نے چار مواضع میں کہا۔

امام شافعیؒ واحمدؒ آئے تو انہوں نے تضییق کردی کہ صرف عِنْدَ الرُّکُوْعِ وَ الْقِیَامِ مِنْهُ کے رفع کے قائل ہو گئے۔ ابو حنیفہؒ آئے جن کی فقاہت اپنے عروج پر ہے تو انہوں نے اس میں اور تضییق کردی (کہ صرف تکبیر تحریمہ کے وقت رفع یدین ثابت ہے فقط) تو یہاں بھی فقاہت بڑھتی جارہی ہے اور بجائے رفع کے ترک رفع آتا جارہا ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کی عظمت شان:

امام ابوحنیفہؒ کی فقاہت کو کون نہیں جانتا۔ امام شافعیؒ کا قول ہے اَلنَّاسُ فِی الْفِقْهِ عِیَالٌ لِأَبِیْ حَنِیْفَةَ۔ علامہ ذہبیؒ نے امام صاحب کے متعلق لکھا ہے کہ ان کے مشائخ کی تعداد چار ہزار ہے (دنیا میں کوئی شخص امام صاحب کے علاوہ ایسا نہیں ہے کہ جس کے مشائخ کی اتنی تعداد ہو)۔ امام شافعیؒ نے فجر کی نماز امام صاحبؒ کی قبر پر ادا کی تو فجر کی نماز میں قنوت چھوڑ دی اور فرمایا کہ مجھے صاحب قبر سے شرم آتی ہے۔

امام مالکؒ سے پوچھا گیا کہ ابوحنیفہؒ کو دیکھا ہے وہ کیسا شخص ہے؟ فرمایا وہ ایسا شخص ہے اگر اس لکڑی کے ستون کو سونے کا ثابت کرنا چاہے تو کرلے گا۔ استدلال کا شاہسوار ہے۔

الحاصل: ترک رفع یدین کی بڑی ترجیح فقاہت ہے کہ اس کی روایت کرنے والے جیسے فقیہ ہیں۔ جانب مقابل (رفع کے نقل کرنے میں) ویسے فقیہ نہیں ہیں۔ باقی ترک رفع یدین کی اقرب الی الخشوع ہونے والی وجہ ترجیح کا ذکر تو پہلے ہو ہی چکا ہے۔

ہمارا مطالبہ:۔ اور ہمارا یہ مطالبہ تو ہے ہی کہ قائلین رفع یدین بعض کو لینے اور بعض کو چھوڑنے کی وجہ فرق بتلائیں؟ ایک طرف لگنا چاہیے (اور ایک چیز کا قول کرنا چاہیے، یا رفع کا یا ترک رفع کا)۔

بَابُ مَا جَاءَ فِیْ وَضْعِ الْیَدَیْنِ عَلَی الرُّکْبَتَیْنِ فِی الرُّکُوْعِ

تطبیق یا تشبیک دونوں ہاتھوں کو ضم کر کے بین الرکبتین کرنے والا عمل منسوخ ہو گیا إِلَّا مَا رُوِیَ عَنِ ابْنِ مَسْعُوْدٍؓ وَ بَعْضِ أَصْحَابِهٖ، إِنَّهُمْ کَانُوْا یُطَبِّقُوْنَ؟ تو اس کے دو جواب ہیں۔

جواب (۱): ممکن ہے ابن مسعود کو تطبیق کے منسوخ ہونے کا علم نہ ہوا ہو۔

جواب (۲): ابن مسعودؓ نے نسخ کو نسخ ضرورۃ پر محمول کیا یعنی تطبیق اب ضروری نہیں ہے بلکہ عزیمت کے درجے میں باقی ہے۔ اس کے مقابلے میں وضع (رکھنے) کی بھی اجازت ہے۔

فائدہ:۔ بَابُ مَا جَاءَ أَنَّهُ یُجَافِیْ یَدَیْهِ عَنْ جَنْبَیْهِ فِی الرُّکُوْعِ یہ آسان ہے صرف معنی کر لیا جائے۔

بَابُ مَاجَاءَ فِي التَّسْبِيْحِ فِي الرُّكُوْعِ وَالسُّجُوْدِ

رکوع وسجود میں ایک تسبیح کی مقدار ٹھہرنا فرض ہے۔اور تسبیح پڑھنا سنت ہے اور ایک مرتبہ تسبیح پڑھنے سے سنت پوری ہوجاتی ہے۔تین دفعہ یا اس سے زائد پڑھنا یہ کمال سنت ہے۔

﴿ص۶۰﴾ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ ...... عَنِ ابْنِ مَسْعُوْدٍ ﷺ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ إِذَا رَكَعَ أَحَدُكُمْ فَقَالَ فِيْ رُكُوْعِهِ سُبْحَانَ رَبِّيَ الْعَظِيْمِ ثَلٰثَ مَرَّاتٍ فَقَدْ تَمَّ رُكُوْعُهُ وَ ذَالِكَ أَدْنَاهُ وَ إِذَا سَجَدَ فَقَالَ فِيْ سُجُوْدِهِ سُبْحَانَ رَبِّيَ الْأَعْلٰى ثَلٰثَ مَرَّاتٍ فَقَدْ تَمَّ سُجُوْدُهُ وَذَالِكَ أَدْنَاهُ :

وَذَالِكَ أَدْنَـاهُ : کا معنیٰ ہے کہ یہ تین ادنیٰ کمال ہے ورنہ نفس سنیت اس سے کم سے بھی ادا ہوجاتی ہے۔شریعت نے رکوع وسجود میں تسبیحات کہنا مقرر کیا ہے اور قیام میں قرأت قرآن کو۔اگر غور کیا جائے تو شریعت کی یہ تجویز بڑی مناسب ہے۔قرآن اللہ کی کلام ہے اس کے لئے قیام بڑا مناسب ہے۔اور رکوع وسجود کی حالتیں تذلل وپستی کی ہیں ان میں تسبیحات بڑی مناسب ہوئیں۔چونکہ سجود''رکوع'' کی بنسبت اپنے اندر زیادہ تذلل رکھتا ہے اس لئے رَبِّيَ الْعَظِيْمِ کی بجائے رَبِّيَ الْأَعْلٰى کا لفظ تجویز ہوا۔أَعْلٰى کا لفظ عَظِيْمٌ کی بنسبت اللہ تعالیٰ کی عظمت پر زیادہ دلالت کرتا ہے۔کیا حدیثوں میں نہیں ہے کہ جب کسی اونچی جگہ کی طرف چڑھو تو تکبیر کہو اور جب کسی پست جگہ کی طرف اترو تو تسبیح کہو۔معلوم ہوا کہ انحطاط کی حالت کے مناسب تسبیح ہے۔جیسا کہ ارتفاع کی حالت کے مناسب تکبیر ہے۔

پس اس تقریر سے رکوع وسجود کی حالت میں قرأت قرآن کے منع ہونے کی وجہ معلوم ہوگئی (جیسا کہ آگے باب بھی آرہا ہے)۔(اے طالب علمو! اللہ سے علم کی حقیقت مانگو،مانگنے سے ملتا ہے اور مانگنے کی چیز روٹی کپڑا نہیں دنیا کی یہ خسیس چیزیں تو مل ہی جائیں گی۔مانگنے کی چیز تو علم ہے۔ **قاله الاستاذ المكرم مدظله**)

بَابُ مَاجَاءَ فِي النَّهْيِ عَنِ الْقِرَاءَةِ فِي الرُّكُوْعِ وَالسُّجُوْدِ

﴿ص ۶۱﴾ حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ مُوْسَى الْأَنْصَارِيُّ ...... عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِيْ طَالِبٍ ﷺ :۔ نَهٰى عَنْ لُبْسِ الْقَسِّيِّ وَالْمُعَصْفَرِ وَعَنْ تَخَتُّمِ الذَّهَبِ وَ عَنْ قِرَاءَةِ الْقُرْآنِ فِي الرُّكُوْعِ :

کہتے ہیں کہ قَـسّ اصل میں قِـزٌ تھا جس کو اس طرح بنادیا گیا اس صورت میں تو نہی کی وجہ ظاہر ہے۔اور دوسری تقریر یہ ہے کہ یہ قَـسّ کوئی بستی ہے جس کی طرف نسبت ہے۔پھر نہی کی وجہ یہ ہے کہ اس بستی کے بنے ہوئے کپڑوں میں ریشم کی آمیزش تھی اس لئے اس سے منع کیا گیا۔(واللہ اعلم)۔(ریشم کا استعمال مردوں کیلئے مکروہ تحریمی ہے)۔

بَابُ مَا جَاءَ فِیْ مَنْ لَّایُقِیْمُ صُلْبَهٗ فِی الرُّکُوْعِ وَالسُّجُوْدِ

تعدیل ارکان کے حکم میں اختلاف:

رکوع وسجود وقومہ وجلسہ میں ٹھہرنا جس کو تعدیل ارکان کہا جاتا ہے **جمہور کے نزدیک** فرض ہے اور **طرفین کے نزدیک** واجب ہے۔

جمہور کی دلیل: حدیث الباب ہے۔

عَنْ اَبِیْ مَسْعُوْدِ نِ الْاَنْصَارِیِّ ﷺ قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ لَاتُجْزِئُ صَلٰوۃٌ لَایُقِیْمُ الرَّجُلُ فِیْهَا یَعْنِیْ صُلْبَهٗ ہے۔اس کے دو جواب ہیں۔

جواب(۱): یہ نفی کمال کی تاویل کے ساتھ مؤول ہے۔

جواب(۲): یہ خبر واحد ہے اور خبر واحد سے فرضیت ثابت نہیں ہوتی زیادہ سے زیادہ وجوب ثابت ہوتا ہے اور اس کے ہم بھی قائل ہیں۔

سوال: ہوتا ہے کہ اصول تو قاضی ابو یوسفؒ کے ہاں بھی یہی ہے پھر وہ فرضیت کے قائل کیوں ہو گئے؟

جواب: علامہ شامی نے اس کا جواب دیا ہے کہ قاضی صاحب قرآن کی آیت ''وَارْکَعُوْا وَ اسْجُدُوْا'' کو مجمل سمجھتے ہیں اور اس حدیث میں جو آیا ہے اس کو اس کی تفسیر سمجھتے ہیں۔اس طرح اس کا ثبوت آیت ہی کی طرف نسبت کیا جائے گا نہ کہ خبر واحد کی طرف۔

بخلاف طرفین کے کہ وہ آیت کو مجمل نہیں سمجھتے۔اس لئے حدیث سے جو زیادتی ثابت ہو رہی ہے اس کے فرض ہونے کی کوئی دلیل نہیں ہوسکتی زیادہ سے زیادہ واجب ہوسکتی ہے۔

الحاصل: تعدیل ارکان ضروری اور واجب ہے جو عملاً فرض ہے۔

تعدیل ارکان کا مطلب: ہر رکن کو ایسے ادا کیا جائے کہ یہ سمجھا جائے کہ استقلالاً یہی مقصود ہے۔(واللہ اعلم)۔

بَابُ مَایَقُوْلُ الرَّجُلُ اِذَا رَفَعَ رَأْسَهٗ مِنَ الرُّکُوْعِ

حدیث الباب سے امام کا تحمید و تسمیع کا جمع کرنا معلوم ہوتا ہے مگر فقہاء فرماتے ہیں کہ ان میں تقسیم ہے شرکت نہیں ہے۔امام تسمیع کہے اور مقتدی تحمید کہے۔اگلے باب کی حدیث ''اِذَا قَالَ الْاِمَامُ سَمِعَ اللّٰهُ لِمَنْ حَمِدَهٗ فَقُوْلُوْا رَبَّنَا وَلَکَ الْحَمْدُ'' سے اس تقسیم کو ثابت کرتے ہیں۔

سوال: مگر اس پر ہمیں یہ اعتراض ہے کہ ایسی تقسیم تو امین میں بھی ہے جیسا کہ آتا ہے ''اِذَا قَالَ الْاِمَامُ غَیْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَیْهِمْ وَلَا الضَّآلِّیْنَ، فَقُوْلُوْا اٰمِیْنَ'' پھر وہاں بھی اس کا قول کرنا چاہیے؟ پس یہ کہا جائے کہ ان حدیثوں سے تقسیم مقصود نہیں بلکہ وقت بتلانا مقصود ہے، تقسیم کا فیصلہ کسی اور دلیل سے کیا جائے۔

باقی مقتدی کا تحمید وتسمیع کو جمع کرنا یہ حدیث الباب سے نہیں نکلتا ہے کیونکہ حدیث الباب صرف امام کے بارے میں ہے جیسا کہ دوسری حدیث میں آتا ہے کہ جب آپ ﷺ صحابہ کو نماز پڑھاتے تھے الخ۔ (اگرچہ امام شافعیؒ کا مذہب یہی ہے کہ یہ دونوں جمع کرے)۔

فائدہ:۔ اسی مندرجہ بالا تقریر سے **باب منہ اخر** کی بھی تقریر ہوگئی۔ **فافہم۔**

بَابُ مَاجَاءَ فِيْ وَضْعِ الْيَدَيْنِ قَبْلَ الرُّكْبَتَيْنِ فِي السُّجُوْدِ

ترتیب وقاعدہ یہ ہے کہ جو عضو زمین کے قریب ہو سجدے میں جاتے ہوئے پہلے اس کو رکھا جائے اور پھر اس عضو کو جو اس سے بعید ہو، اور اٹھنے میں اس کے برعکس ہے۔ ابوحنیفہؒ اسی تفصیل کے قائل ہیں پہلے باب کی حدیث تو اسکے موافق ہے۔ اور دوسرے باب کی حدیث میں اس کو **اَلْجَمَلِ** سے تشبیہ دی گئی ہے۔

حدیث یہ ہے **عَنْ أَبِيْ هُرَيْرَةَ ﷺ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ يَعْمِدُ أَحَدُكُمْ فَيَبْرُكُ فِيْ صَلٰوتِهٖ بَرْكَ الْجَمَلِ۔** اس سے پہلے ہمزہ استفہام انکاری محذوف ہے۔ یہ حدیث یہاں مختصر ہے طحاوی **بَابُ مَا يَبْدَأُ بِوَضْعِهٖ فِي السُّجُوْدِ اَلْيَدَيْنِ أَوِ الرُّكْبَتَيْنِ** میں (ص ۱۸۰) پر اس کے بعد لفظ ہیں۔ **لٰكِنْ يَّضَعُ يَدَيْهِ قَبْلَ رُكْبَتَيْهِ** تو اس طرح یہ حدیث پہلے باب کی حدیث کے خلاف ہوگئی (کیونکہ پہلی حدیث سے جس چیز کا اثبات ہورہا ہے دوسری حدیث سے اس کے خلاف ونفی معلوم ہورہی ہے کہ ایسا نہیں کرنا چاہیے)۔

جواب(۱): پہلی حدیث کو ترجیح حاصل ہے۔

جواب(۲): دوسری حدیث عذر پر محمول ہے (کہ عذر کی وجہ سے ترتیب مذکور کے خلاف بھی کیا جاسکتا ہے)۔

اسی تقریر سے **باب منہ اخر** کی بھی تقریر ہوگئی صرف معنی کر لیا جائے۔

بَابُ مَاجَاءَ فِي السُّجُوْدِ عَلَى الْجَبْهَةِ وَالْأَنْفِ

انف پر اختصار کرنے سے نماز ہوجائے گی۔

عند الجمہور: اگر **جبہۃ** پر اختصار کیا تو کفایت ہوجائے گی۔ اور اگر **انف** پر کیا تو کفایت نہیں ہوگی۔ اس لئے کہ اصل سجود میں **جبہۃ** ہے۔ **انف** سے تو صرف تمکین حاصل ہوتی ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے ہاں **اختصار علی الانف** کی صورت میں بھی (سجدہ سے) کفایت ہوجائے گی۔ اس لئے کہ اصل سجود میں وجہ ہے اور انف من الوجہ ہے۔

سوال: ہوگا کہ پھر تو **اختصار علی الخدین** کی صورت میں بھی (سجود سے) کفایت ہونی چاہیے؟ حالانکہ امام صاحب کے ہاں بھی یہ کفایت نہیں کرتا پھر فرق کی کیا وجہ ہے؟

جواب:۔ یہ صورت استہزاء جیسی بن جاتی ہے (اورتشبہ بالیھود لازم آتا ہے۔اس کی وضاحت کو وَاِذْ نَتَقْنَا الْجَبَلَ الخ کی تفسیر میں دیکھ لیا جائے۔از مرتب)

فائدہ:۔ بَابُ مَا جَاءَ أَيْنَ يَضَعُ الرَّجُلُ وَجْهَهُ إِذَا سَجَدَ :۔کا صرف معنی کرلیا جائے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي السُّجُوْدِ عَلٰى سَبْعَةِ أَعْضَاءٍ

اس سے سجود کامل مراد ہے۔ کہ کامل سجدہ علی سبعۃ اعضاء ہوگا ورنہ فرض سجدہ تو صرف جبھہ کو ارض پر رکھنے سے بھی حاصل ہوجائے گا۔

بَابُ مَاجَاءَ فِي التَّجَافِيْ فِي السُّجُوْدِ

﴿ص ۶۳﴾ حَدَّثَنَا أَبُوْ كُرَيْبٍ...... عَنْ عُبَيْدِ اللّٰهِ بْنِ عَبْدِاللّٰهِ بْنِ أَقْرَمِ الْخُزَاعِيِّ عَنْ أَبِيْهِ ﷺ: فَكُنْتُ أَنْظُرُ إِلٰى عُفْرَتَيْ إِبْطَيْهِ إِذَا سَجَدَ وَ أَرٰى بَيَاضَهُ الخ:

عُفْرَةٌ کا معنی ہے مٹیالہ رنگ۔ دیکھنے والے کو بالوں کی وجہ سے یوں نظر آتا تھا ورنہ رسول اللہ ﷺ کا رنگ ایسا نہیں تھا بلکہ سفید (سرخی مائل) تھا۔

بَابُ مَاجَاءَ فِي الْاِعْتِدَالِ فِي السُّجُوْدِ

﴿ص ۶۳﴾ حَدَّثَنَا هَنَّادٌ ....عَنْ جَابِرٍ ﷺ : إِذَا سَجَدَ أَحَدُكُمْ فَلْيَعْتَدِلْ وَلَا يَفْتَرِشْ ذِرَاعَيْهِ افْتِرَاشَ الْكَلْبِ:

(مصنفؒ نے حدیث کے صرف لفظوں سے عنوان قائم کردیا۔ کوئی معنی بیان نہیں کیا۔ میں اس کا معنی کرتا ہوں)۔

اعتدال:۔ کا مقصد یہ ہے کہ سجدہ علی هيئة المسنونه ہو، وَلَا يَفْتَرِشْ ذِرَاعَيْهِ الخ سے عدم اعتدال کی ایک جزئی کا ذکر ہے۔

نشاطِ قلب کے لیے: صبح ہوتی ہے شام ہوتی ہے یوں ہی زندگی تمام ہوتی ہے

بَابُ مَا جَاءَ فِيْ إِقَامَةِ الصُّلْبِ إِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ السُّجُوْدِ وَالرُّكُوْعِ

﴿ص ۶۳﴾ عَنِ الْبَرَّاءِ بْنِ عَازِبٍ ﷺ : كَانَتْ صَلٰوةُ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ إِذَا رَكَعَ وَ إِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ الرُّكُوْعِ وَإِذَا سَجَدَ وَإِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ السُّجُوْدِ قَرِيْبًا مِنَ السَّوَاءِ (الحديث)

اس حدیث پر تو ایسا کوئی اشکال نہیں کیونکہ اس حدیث میں سجود، رکوع، قومہ، جلسہ کا ذکر معمول کے مطابق ہے۔ لیکن مسلم کی روایت میں قیام قبل الرکوع کے ذکر کے ساتھ قیام بعد الرکوع کا الگ ذکر ہے۔ اس لئے اس قیام کو قومہ بھی نہیں بنا سکتے اور اس پر جو **اشکال** ہے وہ ظاہر ہے کہ قیام بھی رکوع وسجود کے مساوی ہوگیا۔ یہ کیسے ہوسکتا ہے۔ اس کا بعض نے جواب دیا کہ سواءٌ سے مراد مناسبت ہے یعنی اگر قیام طویل ہوتا تھا تو رکوع وقومہ وغیرہ بھی اس کے مناسب ہوتے تھے اور اگر قیام غیر طویل ہوتا تو یہ (رکوع، وسجود وغیرہ) بھی اس کے مناسب ہوتے۔

لیکن اصل بات: یہ ہے کہ وہ قیام والی روایت جو مسلم میں ہے وہ وہم راوی پر محمول ہے۔ اگرچہ تاویل مذکور بھی کی جاسکتی ہے۔

بَابُ مَاجَاءَ فِيْ كَرَاهِيَةِ أَنْ يُّبَادِرَ الْإِمَامُ فِي السُّجُوْدِ وَالرُّكُوْعِ الخ

﴿ص ۶۳﴾ حَدَّثَنَا بُنْدَارٌ .... قَالَ حَدَّثَنَا الْبَرَّاءُ ﷺ : لَمْ يَحِنْ رَجُلٌ مِّنَّا ظَهْرَهُ حَتّٰى يَسْجُدَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ فَنَسْجُدُ

سوال: اس سے تو تراخی معلوم ہوتی ہے حالانکہ امام صاحبؒ کے نزدیک متابعت کی صورت میں مقارنت ضروری ہے جیسا کہ حدیث إِذَا كَبَّرَ فَكَبِّرُوْا سے مفہوم ہوتا ہے (کہ مقتدی امام کے ساتھ ساتھ ارکان ادا کرے)۔

جوابِ حدیث: اس حدیث کا جواب وتوجیہ یہ ہے کہ یہ آخیر عمر پر محمول ہے۔ جس میں حضور ﷺ کی مقارنت کرنے میں تقدیم کا اندیشہ ہوتا تھا تو اس سے بچنے کے لئے صحابہ کرام ﷺ یہ تاخیر کرتے تھے (کہ حضور ﷺ اچھے طریقے سے رکوع اور سجود میں چلے جائیں پھر ہم رکوع یا سجود میں جائیں)۔

بَابُ مَاجَاءَ فِيْ كَرَاهِيَةِ الْإِقْعَاءِ بَيْنَ السَّجْدَتَيْنِ

﴿ص ۶۳﴾ حَدَّثَنَا عَبْدُاللّٰهِ بْنُ عَبْدِالرَّحْمٰنِ ...... عَنْ عَلِيٍّ ﷺ : يَا عَلِيُّ أُحِبُّ لَكَ مَا أُحِبُّ لِنَفْسِيْ وَأَكْرَهُ لَكَ مَا أَكْرَهُ لِنَفْسِيْ لَاتُقْعِ بَيْنَ السَّجْدَتَيْنِ الخ:

یہ ماقبل مضمون تمہید ہے اور لَاتُقْعِ بَيْنَ السَّجْدَتَيْنِ یہ مقصود ہے۔ کہنا تو یہ چاہتے تھے لیکن اس کے لئے مذکورہ تمہید قائم کی۔

معنی اقعاء: سرین پر بیٹھنا اور گھٹنوں کو کھڑا کر دینا، یہ مکروہ تحریمی ہے۔ بعد والے باب میں ابن عباس ﷺ جس اقعاء کو سنت کہہ رہے ہیں اس اِقْعَاءٌ سے مراد جلوس علی العقبین ہے فلا تعارض بينهما.

بعض نے مطلقاً اقعاء کو مکروہ کہا ہے تو کراہت میں فرق مراتب ہے کہ پہلا اقعاء تحریمی اور دوسرا اقعاء مکروہ تنزیہی ہو۔ تو اب دوسرے باب کی حدیث کا جواب یہ ہوگا کہ یہ عذر پر محمول ہے۔ بَلْ هِيَ السُّنَّةُ کا یہی مطلب ہے کہ حضور ﷺ نے یہ کیا تو ہے لیکن عذر کی وجہ سے کیا ہے۔

بَابٌ فِي الرُّخْصَةِ فِي الإِقْعَاءِ

﴿ص ۶۳﴾ حَدَّثَنَا يَحْيٰى بْنِ مُوْسٰى: إِنَّا لَنَرَاهُ جَفَاءً بِالرَّجُلِ:.

جواباً حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا بَلْ هِيَ سُنَّةُ نَبِيِّكُمْ:

اگر یہ لفظ بفتح الجیم ہو تو اس کا معنی ہے بدتہذیبی، گنوار پن، لیکن بعض نے اس کو بکسر الجیم بھی پڑھا ہے تو اس کا معنی ظلم ہوگا۔

الحاصل دونوں بابوں کی حدیثوں میں پیدا شدہ تعارض رفع ہوگیا۔

فائدہ:۔ باب ما یقول بین السجدتین کا صرف معنی کرلیا جائے۔

بَابُ مَاجَاءَ فِي الإِعْتِمَادِ فِي السُّجُوْدِ

﴿ص ۶۳، ۶۴﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ ...... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ؓ: اِشْتَكٰى أَصْحَابُ النَّبِيِّ ﷺ إِلٰى النَّبِيِّ ﷺ مَشَقَّةَ السُّجُوْدِ الخ:

سجود کی مشقت اس طرح ہوتی تھی کہ ذِرَاعَيْنِ کی تراخی اور پھر انکا بُعْدُ عَنِ الْفَخِذَيْنِ اور پھر سجود کی طوالت ان تمام امور کے جمع ہو جانے سے مشقت کا پیدا ہو جانا ظاہر ہے۔

بَابٌ كَيْفَ النُّهُوْضُ مِنَ السُّجُوْدِ

اس باب کی حدیث میں جلسۂ استراحت کا ذکر ہے۔ (رکعت کے بعد بیٹھ کر کھڑے ہونا) اس کے بارے میں مصنف نے کہا ہے کہ ''وَالْعَمَلُ عَلَيْهِ عِنْدَ بَعْضِ أَهْلِ الْعِلْمِ''۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جلسۂ استراحت کے قائل کم لوگ ہیں۔ اور اگلے باب میں نھوض علی صدور قدمیہ کی حدیث ذکر کی ہے جس سے جلسۂ استراحت کی نفی ہوتی ہے اور اس کے بارے میں کہا ''وَالْعَمَلُ عَلَيْهِ عِنْدَ بَعْضِ أَهْلِ الْعِلْمِ''۔

اس سے پتہ چلتا ہے کہ اکثریت جلسۂ استراحت کی نفی کی قائل ہے۔ باقی حدیثوں میں تعارض کا رفع اس طرح ہے کہ جلسۂ استراحت آخیر عمر میں (حضور ﷺ) بوجہ ضعف کے کرتے تھے یعنی یہ (جلسۂ استراحت) عذر پر محمول ہے)۔

فائدہ:۔ اس سے اگلے باب کی بھی تقریر ہوگئی۔

بَابُ مَاجَاءَ فِي التَّشَهُّدِ

اس باب میں تشہد ابن مسعودؓ کا ذکر ہے احناف کے ہاں اسی کو ترجیح ہے۔ اگلے باب میں تشہد ابن عباسؓ کا ذکر ہے۔ شوافع کے ہاں اس کو ترجیح ہے۔

وجوہ ترجیح تشہد ابن مسعود ؓ:(۱)حدیث ابن مسعود ؓ قَدْ رُوِیَ عَنْهُ مِنْ غَیْرِ وَجْهٍ ہے،اسی ترمذی والی حدیث کے بارے میں مسند بزار میں ہے کہ یہ ساٹھ طرق سے مروی ہے(گویا یہ متواتر ہے)۔

(۲) بڑے اہتمام سے اس کی تعلیم ہوئی ہے۔ابو حنیفہؒ کو حمادؒ نے ،حمادؒ کو ابراہیمؒ نے ،ابراہیمؒ کو علقمہؒ نے ،علقمہؒ کو ابن مسعود ؓ نے اور ابن مسعود ؓ کو حضور ﷺ نے ہاتھ پکڑ کر اس کی تعلیم دی ہے۔یعنی یہ (حدیث) **مسلسل باخذ الید** ہے۔

حضرت ابن مسعود ؓ فرمایا کرتے تھے کہ میں اس میں ایک لفظ کی بھی کمی بیشی کو جائز نہیں سمجھتا ہوں۔

﴿ص ۶۵﴾ حَدَّثَنَا یَعْقُوبُ بْنُ إِبْرَاهِیمَ الدَّوْرَقِیُّ ...... عَنْ عَبْدِاللّٰهِ بْنِ مَسْعُوْدٍ ؓ :

اَلتَّحِیَّاتُ لِلّٰهِ وَالصَّلَوَاتُ وَالطَّیِّبَاتُ :

اَلتَّحِیَّاتُ لِلّٰهِ سے مراد قولی عبادتیں ہیں۔ وَالصَّلَوَاتُ سے مراد فعلی عبادتیں ہیں۔اور وَالطَّیِّبَاتُ سے مراد مالی عبادتیں ہیں۔تقابل کی وجہ سے یہ تخصیص کی گئی ہے۔اگر تخصیص نہ بھی کی جائے تو اس کی بھی گنجائش ہے(سب کو ایک ہی بنالیا جائے اور سب کا ایک ہی معنی مراد لیا جائے خاص لفظ سے خاص عبادت مراد نہ لی جائے تو اس کی گنجائش ہے)۔

اَلسَّلَامُ عَلَیْکَ:

تشہد میں تسلیم علی النبی ﷺ کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے مخلوق کو دین جیسا انعام حاصل ہونے میں آپ ﷺ کی ذات ذریعہ اور وسیلہ بنی ہے تو انکا بھی شکریہ ادا کرنا چاہیے۔پھر نبی ﷺ کے بعد امت ہے اس کو بھی نہیں بھولنا چاہیے اور پھر اپنے آپ کو بھی نہیں بھولنا چاہیے۔

بعض صحابہ سے منقول ہے کہ وہ وفات النبی ﷺ کے بعد اَلسَّلَامُ عَلَیْکَ نہیں کہتے تھے۔ بلکہ اَلسَّلَامُ عَلَی النَّبِیِّ کہتے تھے مگر اکثر نقل عَلَیْکَ کی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ موت وحیات کا کوئی فرق نہیں ہے اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ حضور ﷺ کی زندگی میں بھی تو دور دراز کے مسلمان اسی طرح (عَلَیْکَ) کہتے تھے۔

سوال: اب اس پر یہ سوال ہے کہ یہ خطاب تو حاضر کو کیا جاتا ہے اور آپ ﷺ تو حاضر نہیں ہیں؟

جواب(۱): کسی نے یہ جواب دیا کہ یہ خطاب تخیل شاعرانہ کے قبیل سے ہے مگر یہ جواب مناسب نہیں۔

جواب(۲): یہ ہے کہ یہ خطاب خط کے سلام کے قبیل سے ہے(کہ جب خط لکھتے ہیں تو کہتے ہیں السلام علیکم وہاں مخاطب حاضر نہیں ہوتا تو جیسے یہاں ہے اسی طرح ما نحن فیہ میں ہے)۔

جواب(۳): یہ بھی ہے کہ قصہ معراج کی یہ حکایت ہے(کہ یہ ''کلام'' اللہ نے معراج میں فرمایا تھا تو یہ اس کی حکایت ہے)۔(واللہ اعلم)۔

جواب(٤): حضور ﷺ پر اگر دور سے سلام پڑھا جائے تو حدیثوں میں ہے کہ فرشتے آپ ﷺ تک پہنچا دیتے ہیں اور اگر قریب سے پڑھا جائے تو خود سنتے ہیں۔مگر اس کی کیفیت ہم کو معلوم نہیں ہے۔علامہ سخاوی نے ایک رسالہ لکھا ہے اس میں

ایک حدیث نقل کی ہے کہ روضۂ مبارک پر ایک فرشتہ مقرر ہے وہ سلام سنتا ہے یہ ایسے ہی ہے جیسے ٹیلیفون آپریٹر مختلف اطراف سے آنے والے فون سنتا ہے لہٰذا اس پر کوئی اعتراض نہیں ہے۔

فائدہ: بَابُ مِنْهُ أَيْضًا ظاہر ہے۔ نیز بَابُ مَا جَاءَ أَنَّهُ يُخْفِي التَّشَهُّدَ کا بھی صرف معنی کر لیا جائے)۔

بَابُ كَيْفَ الْجُلُوسُ فِي التَّشَهُّدِ

عندالاحناف: مطلقاً افتراش ہے (جیسے عام طور پر ہم بیٹھتے ہیں)

امام مالک کے ہاں مطلقاً تورک ہے۔

عندالشافعیؒ: جس تشہد میں تسلیم ہے اس میں تورک ہے ورنہ افتراش ہے۔

امام احمدؒ کے ہاں اولیٰ میں افتراش اور اخریٰ میں تورک ہے۔ انکا فرق صبح کی نماز میں ظاہر ہوگا۔ امام شافعیؒ کے نزدیک اس میں تورک ہوگا۔ احمدؒ کے نزدیک افتراش ہی ہوگا (کیونکہ اس میں تو اولیٰ اخریٰ کا فرق نہیں ہے)۔

دلیل احناف:۔ اس باب کی حدیث احنافؒ کی دلیل ہے اور اس حدیث کو مصنف حسن صحیح کہہ رہے ہیں اور سند میں عاصم بن کلیب ہے (معلوم ہوا کہ یہ ثقہ ہے)۔

دلیل شوافعؒ:۔ ابوحمید ساعدی کی حدیث ہے جس کو مصنف نے اگلے باب میں ذکر کیا ہے مگر یہاں اس کو مختصر ذکر کیا ہے۔ اگلے صفحہ کے آخر پر اس کو مصنف نے تفصیل کے ساتھ ذکر کیا ہے۔ اس سے مذہب شوافع کا ثبوت ہو جاتا ہے۔

جواب من جانب الاحناف:۔ اس کا جواب یہ دیا ہے کہ یہ کسی عذر پر محمول ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْإِشَارَةِ

اس کی کیفیت یہ بنائے کہ خنصر و بنصر کو بند کر دے۔ وسطیٰ و ابہام سے حلقہ بنائے اور سبابہ کے ساتھ اشارہ کرے اور لَا إِلٰهَ کی نفی پر (انگلی) اٹھائے اور إِلَّا اللّٰهُ کے اثبات پر رکھ دے۔

ایک روایت میں جو تحریک اصبع کا ذکر ہے اس سے یہی اشارہ والی تحریک مراد ہے۔ اس کے علاوہ تحریک مراد نہیں ہے۔ پھر اس کیفیت کو بعض کہتے ہیں کہ ختم کر دے اور بعض کہتے ہیں کہ آخر صلوٰۃ تک باقی رکھے۔ باقی اس اشارے کی وجہ اور حکمت اللہ جانتا ہے۔ ممکن ہے کہ اس کی حکمت یہ ہو کہ چونکہ التحیات میں ذکرین جمع ہیں اس سے سننے والے کو شرک کا وہم ہو سکتا ہے تو اس کی تردید کے لئے توحید کی طرف اشارہ کر دیا۔

سوال: حضرت مجدد صاحب نے اس کی کیفیت میں جب حدیثوں میں اضطراب دیکھا تو انہوں نے اس کا انکار کیا ہے؟

جواب: یہ ہے کہ اضطراب کیفیت میں ہے نفس اشارہ میں تو اضطراب نہیں اس لئے اس کو کرنا چاہیے اور حدیثوں میں وارد شدہ کوئی سی کیفیت کو اختیار کر لینا چاہیے۔

بَابُ مَاجَاءَ فِي التَّسْلِيْمِ فِي الصَّلٰوةِ

عندالاحناف:۔ دوسلام ہیں پہلا سلام واجب ہے اور دوسرا سنت ہے۔ اور ایک شاذ قول ایک سلام کا بھی ہے۔

عندالشافعیؒ: دوسلام ہیں لیکن ایک فرض ہے اور ایک سنت۔

عندالمالکؒ: امام ہو تو ایک سلام اور مقتدی ہو تو تین سلام ہیں۔ ایک یمین میں ایک یسار میں اور ایک سامنے۔

عنداحمدؒ: دو اور ایک سلام میں تخییر ہے۔

دلیل احناف:۔ حدیث الباب ہے جس میں دو سلاموں کا ذکر ہے۔

جواب(۱) حدیث عائشہؓ ''كَانَ يُسَلِّمُ فِي الصَّلٰوةِ تَسْلِيْمَةً وَاحِدَةً تِلْقَاءَ وَجْهِهِ'' کا ایک جواب یہ ہے کہ ایک سلام زیادہ جہر کے ساتھ ہوتا تھا۔ دوسرے میں اتنا جہر نہیں ہوتا تھا۔

جواب(۲): یہ بھی ہے کہ یہ بھی جائز ہے جبکہ احنافؒ کا ایک شاذ قول ہے (کہ ایک سلام بھی جائز ہے) البتہ اس کی عادت نہیں بنانی چاہیے۔ (واللہ اعلم)۔

بَابٌ مِّنْهُ أَيْضًا

﴿ص ۶۵، ۶۶﴾ **حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى النَّيْسَابُوْرِيُّ .... عَنْ عَائِشَةَ** رضی اللہ عنہا **:.قَالَ**

مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيْلَ زُهَيْرُ بْنُ مُحَمَّدٍ الخ:

بخاری کی کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ایک شخص ہے اور بعد والی احمدؒ کی کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ دو شخص ہیں۔

بَابُ مَا جَآءَ أَنَّ حَذْفَ السَّلَامِ سُنَّةٌ

عام طور پر حذف سے حذف حرف سمجھا جاتا ہے۔ لیکن یہاں پر یہ مراد نہیں بلکہ مراد اس حذف سے حذف حرکت ہے کہ آخری حرف کی حرکت کو ظاہر نہ کیا جائے بلکہ وقف کیا جائے (اور اگر حرکت کو ظاہر کیا جائے گا تو یہ طریقۂ جاریہ مسنونہ کے خلاف ہوگا)۔

﴿ص۶۶﴾ **حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ ...... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ** ﷺ **:.لَاتَمُدُّهُ مَدًّا:**

یعنی آخری حرف کی حرکت کو ظاہر نہ کیا جائے اور جزم بمعنی وقف ہے۔

بَابُ مَا يَقُوْلُ إِذَا سَلَّمَ

﴿ص۶۶﴾ **حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَنِيْعٍ .... عَنْ عَائِشَةَ** رضی اللہ عنہا **قَالَتْ كَانَ رَسُوْلُ اللّٰهِ** ﷺ

إِذَا سَلَّمَ لَايَقْعُدُ إِلَّا مِقْدَارَ مَايَقُوْلُ اَللّٰهُمَّ أَنْتَ السَّلَامُ وَمِنْكَ السَّلَامُ تَبَارَكْتَ الخ :

اشکال: اس حدیث میں تو اَللّٰهُمَّ أَنْتَ السَّلَامُ کا ذکر ہے دوسری روایتوں میں اس سے طویل ذکر بھی آئے ہیں۔اور اس حدیث میں حصر کا بھی ذکر ہے (کَمَا قَالَ إِذَا سَلَّمَ لَايَقْعُدُ إِلَّا مِقْدَارَ مَا الخ) پس اس سے تعارض پیدا ہوگیا۔

جواب: پس اس کا جواب یا تو یہ دیا جائے گا کہ یہ اکثر اوقات پر محمول ہے۔یا یہ جواب دیا جائے گا کہ تشہد کی ہیئت پر بیٹھے بیٹھے صرف یہ ذکر ہوتا تھا اور ذکر نہیں ہوتا تھا۔(تو اب حصر موجہ ہوگیا)۔

سوال: ایک روایت میں ہے کہ صبح میں تشہد کی ہیئت پر بیٹھے بیٹھے لَا اِلٰـهَ اِلَّا اللّٰهُ دس مرتبہ پڑھتے تھے؟

جواب: یہ ہے کہ اس کا استثناء کرلیا جائے گا۔

ابن ہمامؒ فرماتے ہیں کہ تسبیحات سنن کے بعد ہونی چاہئیں۔شاہ ولی اللہؒ فرماتے ہیں کہ فرائض کے بعد ہونی چاہئیں۔

﴿ص ٦٦﴾ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدُ بْنُ مُوْسٰى ...... قَالَ حَدَّثَنِيْ ثَوْبَانُ ﷺ : .اِسْتَغْفَرَ ثَلٰثَ مَرَّاتٍ:

بعض مواقع میں عبادت کے بعد استغفار آیا ہوا ہے۔جیسے أَفِيْضُوْا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ۔اس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ یہ استغفار کرنا درست نہیں کیونکہ استغفار تو بعد المعصية ہوتا ہے (اور یہاں تو عبادت کی ہے اس کے بعد استغفار کرنا کیونکر مناسب ہوا؟)

جواب: ۔یہ ہے کہ ایک استغفار بعد المعصیة ہوتا ہے۔اور ایک استغفار اظہار عبودیت کے لئے ہوتا ہے اور بعد العبادت والا استغفار اسی لئے ہوتا ہے کہ اے اللہ میں تیری شایان شان عبادت نہیں کرسکا میری اس عبادت میں ہزاروں قصور ہوں گے تو میرے ان قصوروں کو معاف کردے۔تو اس سے (کمال) مناسبت پیدا ہوگئی۔

بَابُ مَاجَاءَ فِي الْإِنْصِرَافِ عَنْ يَّمِيْنِهٖ وَعَنْ يَّسَارِهٖ

ابن مسعود ﷺ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی یہ خیال کرے کہ انصراف عن یمینہ ہی ہے۔تو اس کا یہ خیال غلط ہے۔میں نے تو اکثر انصراف عن یسارہ دیکھا ہے۔حضرت علی ﷺ فرماتے ہیں کہ جس طرف حاجت ہوتی اسی طرف انصراف فرماتے۔اور بعض روایتوں میں أَقْبَلَ عَلَيْنَا بِوَجْهِهٖ بھی آیا ہے۔تو ان سب روایتوں میں تطبیق اس طرح ہے کہ اگر نماز کے بعد کہیں جانا ہوتا تو پھر حسب حاجت انصراف فرماتے اگر کچھ خطاب فرمانا ہوتا پھر قبلہ کی طرف پیٹھ کرکے بیٹھتے ورنہ اکثر انصراف عن یمینہ ہوتا تھا۔ابن مسعودؓ جو انصراف عن یسارہ کو اکثر کہہ رہے ہیں اس کثرت سے کثرت فی نفسہ مراد ہے کثرت اضافی مراد نہیں۔حاصل یہ ہے کہ یہ مختلف حدیثیں مختلف اوقات و احوال پر موقوف ہیں۔

بَابُ مَاجَاءَ فِيْ وَصْفِ الصَّلٰوةِ

﴿ص ٦٦﴾ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ ...... عَنْ رِفَاعَةَ بْنِ رَافِعٍ ﷺ : إِذْ جَاءَهُ رَجُلٌ كَالْبَدَوِيِّ:

یہ رجل خلاد بن رافع تھا جو رفاعہ بن رافع کا بھائی تھا۔ اور یہاں کَالْبَدَوِیِّ اس لیے فرمایا کہ بدوی تو نہیں تھا لیکن اس کے عمل سے معلوم ہوتا تھا کہ وہ بدوی ہے۔

فَعَافَ النَّاسُ وَ کَبُرَ عَلَیْهِمُ الخ:

لوگوں کو ناگوار ہوا۔ اور ان پر گرانی ہوئی کہ تعدیل کے ترک کرنے کی وجہ سے نماز ہی نہ ہوئی کیونکہ حضور ﷺ نے فرمایا کہ فَارْجِعْ فَصَلِّ فَإِنَّکَ لَمْ تُصَلِّ۔

بعد میں حضور ﷺ نے جب اس کو تعلیم دی اور آخر میں فرمایا فَإِذَا فَعَلْتَ ذَالِکَ فَقَدْ تَمَّتْ صَلٰوتُکَ وَإِنِ انْتَقَصْتَ مِنْهُ شَیْئًا انْتَقَصْتَ مِنْ صَلٰوتِکَ ۔ تو جب صحابہ ؓ نے یہ سنا تو ان کو تسلی ہوگئی اور خوش ہوگئے کہ ایسے شخص کی نماز ہو تو جاتی ہے لیکن تام نہیں بلکہ ناقص ہوتی ہے۔ تو اس تخفیف سے ان کی گرانی دور ہوگئی۔

امام ابوحنیفہؒ نے تو اس کا قول کیا جس کو صحابہ بعد میں سمجھے (کہ تعدیل رکن نہیں ہے)۔

امام شافعی وابویوسفؒ نے اس کا قول کیا ہے جس کو صحابہ پہلے سمجھے، اس لئے تعدیل کی فرضیت کے قائل ہوگئے۔ امام صاحبؒ رکوع وسجود میں تعدیل کو واجب سمجھتے ہیں۔ چونکہ اصول کا قاعدہ ہے کہ خبر واحد سے فرضیت ثابت نہیں ہوتی لہٰذا وَارْکَعُوْا وَاسْجُدُوْا نص قطعی سے نفس رکوع وسجود ثابت ہو کر فرض ہوا اور تعدیل ارکان خبر واحد سے ثابت ہوئی تو یہ واجب ہوگی

سوال: اصول تو قاضی صاحب کے یہاں بھی یہی ہے تو پھر وہ فرضیت کے قائل کیوں ہوگئے۔

جواب(۱): پہلے گذر چکا ہے کہ آیت کو یہ مجمل سمجھتے ہیں اور حدیث کو اس کی تفسیر الخ۔ قاضی صاحب کی طرف سے دیگر تقریریں بھی کی جا سکتی ہیں۔

جواب(۲): یہ بھی ہے کہ رکوع وسجود تَعَبُّدُ تب بنتے ہیں جب مُشْعِرِ تعظیم ہوں اور یہ تب ہوگا جبکہ تعدیل ہو۔ اگر ایک تسبیح کی مقدار بھی رکوع وسجود میں ٹھہرنا نہ ہو تو وہ نَقْرُ الدِّیْکِ کی صورت اختیار کر لیتا ہے اور لھو ولعب کی صورت بن جاتی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ جس سے نفس رکوع وسجود کی فرضیت ثابت ہو رہی ہے اس سے تعدیل بھی ثابت ہو رہی ہے۔

جواب(۳): ۔قرآن نے مقام مدح میں اَقِیْمُوا الصَّلٰوۃَ کہا اور ذم کے مقام میں یُصَلُّوْنَ کہا اور اقامت کے لفظ میں مفسرین تعدیل کا بھی ذکر کرتے ہیں اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ تعدیل بھی رکوع وسجود کی طرح قرآن سے ثابت ہے۔ اس لئے قاضی صاحب کے متعلق یہ خیال نہیں کرنا چاہیے کہ انہوں نے اصول کی مخالفت کی ہے۔ امام طحاویؒ نے تو اس مسئلہ میں اختلاف ہی نقل نہیں کیا ہے بلکہ بالاتفاق تعدیل کا فرض ہونا نقل کیا ہے۔

حدیث مسیٔ الصلوٰۃ کو مصنف نے یہاں دو طریق سے ذکر کیا ہے یہاں پورے جملے مذکو نہیں بلکہ کچھ ذکر ہیں اور کچھ ذکر نہیں ہیں۔ اگر پورے ذکر ہوتے تو مشکل پیدا نہ ہوتی۔

﴿ص ۶۶، ۶۷﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ .... عَنْ أَبِیْ هُرَیْرَةَ ؓ : وَافْعَلْ ذَالِکَ

فِیْ صَلَوَاتِکَ کُلِّهَا:

شوافع کی دلیل اور مذہب: اس سے شوافعؒ نے ثابت کیا کہ قرأت سب ر ‌ ‌ اں میں فرض ہے۔ اور العرف الشذی میں مسند احمد کے حوالہ سے ایک روایت میں وَافْعَلْ ذَالِکَ فِیْ کُلِّ رَکْعَةٍ آیا ہے۔ غیرِ صحاح میں فاتحہ وضم سورۃ کا بھی ذکر ہے۔ حالانکہ احنافؒ کے نزدیک دو رکعت میں قرآت فرض ہے۔

جواب من جانب الاحنافؒ: یہ دیا جاتا ہے کہ دوسری روایت جو مشکوٰۃ شریف بَابُ صِفَةِ الصَّلٰوۃِ ص ۷۶ فصل ثانی، رفاعۃ بن رافعؓ سے ہے، اس میں وَافْعَلْ ذَالِکَ فِیْ کُلِّ رَکْعَةٍ وَ سَجْدَةٍ آیا ہے۔ رکعت سے مراد رکوع ہے۔ کہ تو ہر رکعت کے رکوع وسجود میں یہ کر (یعنی تعدیل کر) جس میں اس نے تقصیر کی تھی۔ یہ قرأت سے متعلق نہیں بلکہ تعدیل وتقصیر سے متعلق ہے۔

سوال: جب اس شخص نے تعدیل ترک کی جو واجب یا فرض تھی تو حضور ﷺ نے سکوت کیوں فرمایا اسی وقت اس کے اس طرح کرنے پر انکار کرتے۔ اس سے تو بظاہر تقریر علی الخطاء کا شبہ ہوتا ہے؟ جو کہ شان نبوۃ کے خلاف ہے۔

جواب(۱): سکوت ہر جگہ تقریر نہیں ہوتا بلکہ بعض جگہ سکوت تنبیہ کیلئے بھی ہوتا ہے کہ خود تنبیہ ہو جائے جیسے ایک شاگرد نے غلطی کر دی، استاذ اس کی غلطی پر سکوت کرتا ہے تو یہ سکوت اس لئے ہوتا ہے کہ اس کو خود تنبیہ ہو جائے تو یہ سکوت بھی ایسا ہی تھا۔

جواب(۲): یہ سکوت سرزنش وزجر کے لئے تھا تا کہ اس کو عبرت ہو۔

جواب(۳): اسے چاہیے تھا کہ وہ پوچھتا اپنی حاجۃ ظاہر کرتا لیکن جب اس نے ایسا نہ کیا تو اس کی توبیخ کے لئے سکوت کیا گیا جیسا کہ کئی دفعہ ایسا ہو جاتا ہے کہ شاگرد اپنے آپ کو بڑا مولوی صاحب سمجھنے لگ جائے اور اپنے آپ پر بھروسہ کرنے لگ جائے تو استاذ کی طبیعت میں خفگی پیدا ہو جاتی ہے۔

جواب(٤): چونکہ تعدیل ارکان واجب تھی اور ترک واجب سے نقصان کا انجبار سجدہ سہو سے ہو جاتا ہے تو یہ خیال تھا کہ سجدہ سہو بعد میں کر کے اس نقصان کی تلافی کر لے (اس لئے پہلی مرتبہ اور دوسری مرتبہ سکوت فرمایا)۔

﴿ص ۶۷﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ وَمُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنّٰی .... عَنْ أَبِیْ حُمَیْدِ نِ السَّاعِدِیِّ رضی اللہ عنہ الخ:

یہ حدیث ابی حمید الساعدی یہاں مفصل ذکر ہو رہی ہے، یہ حدیث متعدد مسائل میں احناف کے خلاف ہے، مثلاً رفع الیدین کے مسئلہ میں، جلسۂ استراحت کے مسئلہ میں، تورّک وافتراش کے مسئلہ میں، تو حنفیہ کی طرف سے اس حدیث کا **جواب** یہ ہے کہ یہ حدیث **معلول** ہے اور **مضطرب** ہے۔

اضطراب کی تفصیل کچھ اس طرح ہے کہ محمد بن عمرو بن عطاء عن ابی حمید الساعدی کی اس سند میں اضطراب ہے، بعض روایات میں ابو حمید اور محمد بن عمرو بن عطاء کے مابین کسی واسطے کا ذکر نہیں ہے، اور بعض روایات میں واسطے کا ذکر ہے، پھر بعض میں وہ

واسطہ عطاف بن خالد کا ہے، جو کہ مجہول ہے اور بعض میں عباس بن سہل کا ہے، تو حافظ نے اس کا **جواب** دیا کہ اگر ایک راوی دوسرے راوی سے سماع رکھتا ہو اور اپنے اور اس کے مابین وساطت بڑھا دے تو اس کی کوئی نہ کوئی معقول وجہ ہوتی ہے اور اس کو مزید فی متصل الاسانید کے باب سے کہا جاتا ہے؟ اس کو اضطراب نہیں کہا جاتا؟

جواب (۱): مگر حافظ کی یہ بات عجیب ہے اگر درمیان میں واسطہ نہ ہو تو سند عالی ہوتی ہے، اور اگر واسطہ ہو تو سند سافل ہوتی ہے حالانکہ حافظ بھی اس بات کو جانتا ہے، تو پھر کسی راوی کو اپنی سند کو عالی سے سافل بنانے کی کیا ضرورت ہے؟ اور اس پر مزید یہ کہ جن سندوں میں وساطت نہیں ہے، وہاں متن میں جلسۂ استراحت کا بھی ذکر ہے اور قعدۂ اخیرہ میں تورّک کا بھی ذکر ہے، اور جہاں وساطت ذکر ہے وہاں ان دونوں کی نفی ہے نہ جلسۂ استراحت ہے نہ تورّک فی القعدۃ الاخیرۃ، یہ تو بجائے مفید کے مضر ہو گیا، یہ تو حال ہے اس حدیث کا جو محمد بن عمر بن عطاء کے طریق سے ذکر کی جائے۔ اس کے اور بھی طرق ہیں۔

ایک طریق فلیح عن ابی حمید الساعدی کا بھی ہے اس میں افتراش کا ذکر ہے مطلقاً خواہ قعدہ اخیرہ ہو یا قعدہ اولی، اور اس فلیح کے دو اور متابع بھی ہیں، عتبہ اور حسن بن محرّ، تو یہ سوچنا چاہیے کہ جب ابوحمید کی اس مضطرب روایت میں افتراش کا ذکر ہے اور تورّک کا ذکر نہیں ہے، تو آگے ابوحمید کی اس مضطرب کی کیا حیثیت رہ جاتی ہے (۲) علی تقدیر التسلیم اور اس کے اضطراب سے صرف نظر کرتے ہوئے یہ حدیث عذر پر محمول ہے، (۳) یا مرض پر محمول ہے (۴) یا پھر جواز پر محمول ہے۔

معلولیت کی وجہ یہ ہے کہ محمد بن عمر بن عطاء (جو تلمیذ ابی حمید ساعدی ہے) کہتا ہے کہ میں نے خود اپنے استاذ ابی حمید ساعدی سے سنا ہے حالانکہ ابوقتادہ ؓ عہد علیؓ میں فوت ہو گئے اور حضرت علی ؓ نے انکا جنازہ پڑھایا۔ اور یہ محمد بن عمرو بعد عہد علیؓ فوت ہوا ہے (یہ مشکل پیدا ہو گئی گویا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ محمد نے ابوقتادہ کو دیکھا ہے حالانکہ یہ تو درست نہیں اس لئے طحاوی نے اس کو معلول کہا ہے)۔

جواب حافظ: ۔ حافظ نے اس کے جواب میں کہا کہ یہ حتمی نہیں ہے کہ ابوقتادہؓ عہد علیؓ میں فوت ہوئے ہیں۔ حافظ نے تہذیب میں لکھا ہے کہ یہ ۲۵ھ میں فوت ہوئے اور حافظ ہی نے تلخیص الحبیر میں لکھا ہے کہ یہ عہد علیؓ میں فوت ہو گیا ہے۔ اب خدا جانے کونسی بات صحیح ہے۔ اگر تلخیص الحبیر میں لکھی ہوئی بات درست ہے تو طحاوی کا اعتراض درست ہے، جس کا کوئی جواب نہیں ہے۔

فائدہ: ابوحمید ساعدی کی اس حدیث سے شوافع بہت سے مسائل کا استنباط کرتے ہیں اس کا ایک جواب تو تَـــوَرُّک وَافْتِـرَاش والے مسئلے میں دے آئے ہیں اور دوسرا جواب یہاں دے دیا کہ بقول طحاوی یہ حدیث معلول ہے جیسا کہ مندرجہ بالا مذکور ہوا)۔

بَابُ مَاجَاءَ فِي الْقِرَاءَ ةِ فِي الصُّبحِ

اگر کوئی شخص مقیم ہو مسافر نہ ہو، مرض یا عذر بھی نہ ہو تو اس کے لیے فجر میں سنت قراءت طوال مفصل ہے، اس لیے کہ فجر کا

وقت مبارک وقت ہوتا ہے، شہود ملائکہ کا وقت ہوتا ہے، اور غفلت کا وقت بھی ہوتا ہے کہ لوگوں کو لمبی قراءت کی وجہ سے جماعت ملنے کا موقع مل جاتا ہے، اسی طرح ظہر میں بھی سنت قراءت طوالِ مفصل کی ہے، اور طوالِ مفصل سورۃ الحجرات سے لے کر سورۃ البروج تک ہے، ظہر طوال مفصل میں فجر کے ساتھ ملحق ہے، اور عصر اور عشاء میں سنت قراءت اوساط مفصل کی ہے اور اوساط مفصل سورۃ البروج سے لے کر سورۃ البینہ یعنی لَمْ یَکُنِ الَّذِیْنَ تک ہے۔ مگر مغرب میں سنت قراءت قصارِ مفصل کی ہے، اور وہ سورۃ البینہ سے لے کر آخر تک ہے، یہ تفصیل مذکور اس شخص کے لیے ہے جو مقیم اور تندرست ہو، اگر مسافر یا صاحبِ عذر ہے تو پھر جہاں سے چاہے قراءت کرنے کا اختیار ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْقِرَاءَةِ فِي الظُّهْرِ وَالْعَصْرِ

ان میں بھی قراءت ہے اگرچہ سرًّا ہو، فجر میں اولیٰ ثانیہ کے مقابلے میں تطویل پر تو اجماع ہے البتہ غیر فجر میں اختلاف ہے **عند الشیخین** اولیٰ کی ثانیہ پر تطویل منع ہے بلکہ اولیٰ ثانیہ کے مساوی ہونی چاہیے، ان کی **دلیل** مسلم جلد اول بَابُ الْقِرَاءَةِ فِي الظُّهْرِ وَالْعَصْرِ، ص۱۸۶ پر حضرت ابو سعید خدری ﷛ کی ایک حدیث ہے جس میں ہے کہ ظہر کی پہلے والی دو ر اس کی ہر رکعت کی قراءت ثلاثین ثلاثین آیۃ ہوتی تھی، اور عصر کی پہلے والی دور اس کی ہر رکعت کی قراءت خمس عشرۃ آیۃ ہوتی تھی، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اولیٰ ثانیہ میں مساوات ہے اور جن احادیث میں غیر فجر میں اولیٰ ثانیہ کے مقابلہ میں تطویل قراءت کا ذکر ہے ان کی دلیل بناتے ہوئے امام محمد سب میں جائز قرار دیتے ہیں خواہ ظہر ہو یا عصر ہو۔

شیخینؒ: اس کا جواب دیتے ہیں کہ غیر فجر میں اولیٰ کی ثانیہ کے مقابلہ میں جو تطویل ہے وہ تو ثناء، تعوذ کے اعتبار سے ہے اور یہ زیرِ بحث نہیں ہے اور جہاں روایات میں اس کے خلاف ذکر ہے تو وہ یا تو جواز پر محمول ہے یا عذر پر محمول ہے۔

بَابُ مَاجَاءَ فِي الْقِرَاءَةِ خَلْفَ الإِمَامِ

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک: مقتدی کیلئے قراءت کرنا منع ہے جہری نماز ہو یا سری ہو۔

امام مالکؒ اور امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ کے نزدیک جہری نماز ہو تو قراءت منع ہے اور اگر سری ہو تو منع نہیں ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک: مزنیؒ کی روایت کے مطابق مقتدی جہری نمازوں میں بھی قراءت کرے اور سری میں بھی۔ فاتحہ بھی پڑھے اور ضم سورۃ بھی کرے۔ بویطیؒ کی روایت کے مطابق جہری میں تو صرف فاتحہ پڑھے ضم سورۃ نہ کرے اور اگر سری ہو تو ساری قرأت کرے۔ مشہور اس طرح ہے کہ جہری میں اگر امام کی آواز سنتا ہے تو پھر صرف فاتحہ کہ قراءت کرے اور اگر دور ہو اور نہ سنتا ہو یا نماز سری ہو تو پھر پوری قراءت کرے۔ حاصل یہ ہے کہ جس عموم و فرضیت کے ساتھ مقتدی کی قراءت کے امام شافعیؒ قائل ہوئے ہیں امت میں کوئی بھی اس کا قائل نہیں ہوا۔

امام احمدؒ سے مغنی میں اجماع نقل ہے کہ جہری نماز میں مقتدی قراءت نہ کرے اور سری میں اقوال ہیں (جو سابقہ صفحہ

پر بیان ہوئے)۔

احناف میں سے امام محمدؒ کے متعلق نقل کیا جاتا ہے کہ وہ بھی سری نمازوں میں احتیاطاً مقتدی کی قراءت کے قائل ہیں مگر یہ نقل ضعیف ہے۔ امام محمدؒ کی اپنی کتابیں، جیسے کتاب الآثار ہے اس میں مطلقاً قراءت کا منع ہونا ذکر ہے جیسے جَهَرَ أَوْلَمْ يَجْهَرْ اور اس کے بعد ہے وَبِهِ نَأْخُذُ. اور امام محمدؒ کی مؤطا محمد میں بھی اسی طرح لکھا ہوا ہے۔ تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مذکورہ نقل ضعیف ہے صحیح نہیں۔ صحیح وہی ہے کہ امام محمدؒ کا بھی وہی مذہب ہے جو اس مسئلہ میں شیخین کا مذہب ہے (کہ قراءت خلف الامام مطلقاً منع ہے، لہٰذا اس نقل کا کوئی اعتبار نہیں سو موقف میں تبدیلی نہیں کرنی، امام محمدؒ کی طرف یہ نسبت بالکل غلط ہے)۔

کل تین مذہب ہوگئے۔ اب طرفین کے دلائل بمع جوابات ذکر کئے جاتے ہیں۔

مقتدی کی قراءت کے منع ہونے کے دلائل :

دلیل (۱):۔ وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ (الآیۃ)۔ اس میں چار لفظ ہیں قراءت، قرآن، استماع، انصات۔

قراءت عام ہے، جہراً ہو یا سراً۔ قرآن بھی عام ہے، فاتحہ ہو یا غیر فاتحہ تو جب بھی قرآن کی قراءت کی جارہی ہو تو تم کان لگا کر سنو اور چپ رہو۔ **استماع** کا تعلق جہری قراءت سے ہے اور استماع کا بھی یہی معنی ہے کہ سننے والے کا سکوت رہے۔ اور **انصات** کا تعلق سری نمازوں سے ہے۔ پس اس سے مقتدی کی قراءت کی مطلقاً نفی ہو جاتی ہے۔ اگر چہ اس آیت میں یہ بھی عموم ہے کہ خارج الصلوٰۃ ہو یا داخل الصلوٰۃ. تو جب خارج الصلوٰۃ قراءت کا یہ حکم ہوا تو داخل الصلوٰۃ کا یہ حکم بطریق اولیٰ ہو جائیگا۔

اعتراض علی هذا الدلیل :۔ امام راغب نے انصات کا معنیٰ کیا ہے ''سکوت مستمع''۔ (اور استماع کا بھی یہی معنیٰ ہے کہ سننے والا ساکت رہے) تو اس طرح انصات (اَنْصِتُوا) یہ فَاسْتَمِعُوا کی تاکید ہے اور ظاہر ہے کہ یہ استماع تو جہری نمازوں میں ہوتا ہے تو زیادہ سے زیادہ اس آیت میں جہری نمازوں میں مقتدی کی قراءت کی نفی ہوئی نہ کہ مطلقاً فالتقریب غیر تام۔

جواب: یہ ہے کہ انصات کے معنی میں بحث چلی ہے۔ اکثر شارحین تو انصات کا معنیٰ مطلق سکوت ذکر کرتے ہیں۔ حافظ نے بھی انصات کا معنیٰ سکوت ذکر کیا ہے۔ یہ لفظ لازم ہو یا متعدی، پھر متعدی بلاواسطہ ہو یا بواسطۃ اللام ہو۔ دونوں صورتوں میں اس کا معنیٰ سکوت ہی لکھا ہے۔

صاحب قاموس نے یہ تقریر کی ہے کہ اگر بعد میں لہٗ ذکر ہو تو پھر یہ استماع کی قید ہوگا اور اگر بعد میں لَهٗ نہ ہو تو مطلق سکوت کے معنیٰ میں ہوگا اور ظاہر ہے کہ اس آیت میں انصات کے بعد لَهٗ کا ذکر نہیں تو یہاں انصات کا معنیٰ مطلق سکوت ہوگا۔ استماع کی قید یہاں نہیں بڑھائی جائے گی جیسا کہ پہلے لفظ میں یہ قید معتبر ہے۔ لہٰذا مقید کو اپنی تقیید پر اور مطلق کو اپنے اطلاق پر باقی رکھا جائے گا (تو فَاسْتَمِعُوا میں جہری کی نفی ہو جائے گی اور فَانْصِتُوا میں سری کی نفی ہو جائے گی)۔

باقی راغبؒ کا اس کو سکوت مستمع کہنا بھی مستدل کیلئے کوئی مضر نہیں۔ اس لئے کہ ایک سکوتِ بسیط ہوتا ہے جیسے کوئی آدمی

تنہائی میں بیٹھا ہوا ہے چپ بیٹھا ہے اس کے پاس کوئی کلام کرنے والا نہیں تو راغب کے معنٰی کے پیش نظر یہ انصات (بمعنی سکوت مستمع) نہیں ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ استاذ تقریر کرتا ہے شاگرد چپ کر کے اس کی تقریر سنتے ہیں یہ انصات بمعنٰی سکوتِ مستمِع ہے اور سکوتِ مستمِع کا پہلا فرد ہے۔

اور ایک صورت یہ ہوتی ہے کہ چند آدمی وفد کی صورت میں ایک شخص کی خدمت میں جاتے ہیں اپنی عرض و معروض کرنے کے لئے اور ایک آدمی کو متکلم بناتے ہیں کہ تم نے وہاں جا کر یہ بات کہنی ہے تو وہ ایک کلام کرتا ہے باقی سکوت کرتے ہیں اس خیال سے کہ ایک کلام کر رہا ہے اگر یہ بھی کلام کریں گے تو خلل پیدا ہو جائے گا۔ تو یہ بھی سکوت مستمع ہے اور یہ سکوت مستمع کا دوسرا فرد ہے۔ امام راغبؒ کے معنٰی کی رو سے یہ بھی انصات ہے۔

تو آیت زیر بحث میں مقتدی کا سکوت سری نماز میں جو ہوتا ہے اس پر بھی سکوت مستمع صادق آتا ہے اور وہ بھی اس کے دو فردوں میں سے ایک فرد ہے (یعنی دوسرا فرد وفد والا مراد ہے) پس اس طرح اَنْصِتُوا یہ سریہ صلوٰۃ میں بھی جاری ہو گیا۔ **فلھٰذا التقریب تامٌ** (کہ فَاسْتَمِعُوْا سے جہریہ کی نفی اور فَاَنْصِتُوْا سے سریہ کی نفی ہو گئی)۔

اشکال: پھر سوال ہوتا ہے کہ یہ آیت تو خطبہ جمعہ کے بارے میں ہے۔

جواب: یہ ہے کہ یہاں یہ بھی بحث ہے کہ یہ آیت صلوٰۃ کے بارے میں ہے یا خطبہ جمعہ کے بارے میں تو بعض نے خطبہ جمعہ کا قول ذکر کیا ہے۔ لیکن امام احمدؒ نے مجاہد سے اجماع نقل کیا ہے کہ **هِیَ نَزَلَتْ فِی الصَّلٰوةِ** (کہ یہ آیت نماز کے بارے میں نازل ہوئی ہے)۔

فتاویٰ ابن تیمیہ و تخریج زیلعی میں بھی اس اجماع کا ذکر ہے۔ سننِ بیہقی میں مجاہدؒ سے روایت ہے کہ ایک انصاری صحابی نے خلف النبی ﷺ. قراءت کی تو اس پر یہ آیت مذکور نازل ہوئی۔

اشکال: ہوا کہ اس آیت میں اگر مؤمنون کو خطاب ہو پھر تو استدلال کی تمامیت کی کوئی صورت بن سکتی ہے مگر مناسب معلوم ہوتا ہے کہ مؤمنین کی بجائے یہ خطاب کفار کو ہو۔ چونکہ کفار کو قرآن تب نفع دے سکتا ہے جبکہ وہ اس اہم شرط کو بجالائیں کہ جب قرآن پڑھا جا رہا ہو تو سنیں۔ اس پر کان لگائیں، غور کریں اور اس کے معنٰی پر اطلاع پانے کی پوری پوری کوشش کریں تو **لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُوْنَ** تم پرائے کافر و رحمت کی امید کی جا سکتی ہے۔ اور اگر یہ خطاب مؤمنین کو ہو تو انکو یہ رحمت پہلے ہی سے حاصل ہو چکی ہے۔ جیسے آتا ہے **هُدًى وَّرَحْمَةٌ لِّقَوْمٍ يُّؤْمِنُوْنَ** ان کے لئے تو (بعد میں) **لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُوْنَ رَحْمَةً مَرْجُوَّةً** کا کوئی معنٰی نہیں بنتا تو اس طرح اس آیت کا پہلے مذکورہ آیت سے بڑا ربط ہو جائیگا کہ اس آیت میں کفار کا ذکر ہے اور پہلی آیت میں مؤمنین کا ذکر ہے اور قرآن کریم میں یہ ردّ و بدل ہوتا رہتا ہے۔

جواب: یہ ہے کہ اس دوسری آیت میں بھی مؤمنین کو خطاب ہے اور اس صورت میں بھی۔ پس پہلی اور اس آیت میں ارتباط پیدا ہو جائے گا وہ اس طرح کہ **هٰذَا بَصَائِرُ الخ** یہ قرآن بصائر و ہدایت و رحمۃ ہے مؤمنین کے لئے پس اے مؤمنو! اس کا حق یہ ہے کہ **اِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ الخ** کہ جب اس کی قرأت کی جائے تو اس کو سنو اور کان لگاؤ۔ یہ حکم بجالاؤ گے تو پھر تم

اوپر کی ہوئی رحمت سے بہرہ ور ہو سکو گے (لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُوْنَ)۔

سوال: جس طرح یہ قرآن کی آیت ہے جو تم نے (بطور) دلیل پیش کی ہے اسی طرح فَاقْرَؤُا مَاتَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ بھی تو قرآن ہی کی آیت ہے یہ آیت بعمومہ مقتدی کی قراءت پر دلالت کرتی ہے تو یہ نفی واثبات کا تعارض ہو گیا؟

اس کے دو جواب ہیں: **جواب(۱):** یہ ہے کہ مقتدی صورۃً تو ساکت ہوتا ہے لیکن حکماً قاری ہوتا ہے۔ امام کی قراءت اس کی قراءت ہوتی ہے تو اب اگر یہ بھی قراءت کرے تو ایک شخص کی دو قرائتیں ہو جائیں گی اور ظاہر ہے کہ ایسا تو نہیں ہوتا تو اس لئے مقتدی (ہمارے نزدیک) قراءت نہ کر کے بھی قاری ہے) لہٰذا آیت فَاقْرَؤُا مَاتَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ کا مدلول پورا ہو جاتا ہے۔ اور ایسا کرنا اس لئے ضروری ہے تا کہ جمع بین الادلۃ کی صورت حاصل ہو اور وہ ایسے ہی حاصل ہوگی۔ کما بین۔

جواب(۲): یہ ہے کہ بالاجماع مدرک رکوع، مدرک رکعت ہے تو اس آیت کے عموم سے مدرکِ رکوع کی تخصیص ہوگی تو مقتدی کی بھی تخصیص عندنا ہو جائے گی۔ تخصیص کے دلائل وہی ہیں جو چل رہے ہیں جن سے مقتدی کی قراءت کی نفی ہوتی ہے۔

دلیل (۲): سنن ابن ماجہ شریف بَابُ إِذَا قَرَأَ الْإِمَامُ فَأَنْصِتُوْا میں صفحہ ۶۱ پر اور نسائی شریف بَابُ تَاوِيْلِ قَوْلِهٖ عَزَّوَجَلَّ وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوْا لَهٗ وَأَنْصِتُوْا الخ میں ص ۱۴۶ پر حضرت ابو ہریرہ ﷺ کی حدیث ہے إِنَّمَا جُعِلَ الْإِمَامُ لِيُؤْتَمَّ بِهٖ فَإِذَا كَبَّرَ فَكَبِّرُوْا وَإِذَا قَرَأَ فَأَنْصِتُوْا (یہاں) کلمہ إِنَّمَا حصر کیلئے ہے اور إِذَا كَبَّرَ فَكَبِّرُوْا یہ اتمام کی تفسیر ہے۔ تعلیم کا مقام ہے اگر مقتدی کی قراءت کا کوئی وجود ہوتا تو اس موقع پر إِذَا قَرَأَ فَاقْرَؤُا کہا جاتا جیسا کہ اس کے دوسرے قرینوں (رکوع وسجود) میں کہا جا رہا ہے۔ لیکن فَأَنْصِتُوْا فرمایا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ قراءت میں امام کی اقتداء کی صورت یہی ہے کہ سکوت کرو، امام کی قراءت کو سنو، تم خود قراءت نہ کرو۔ إِذَا قَرَأَ فَأَنْصِتُوْا کا ٹکڑا اس حدیث میں سلیمان تیمی ذکر کرتا ہے۔

اشکال: اس پر فریق مخالف نے اعتراض کیا کہ یہ معلول اور غیر محفوظ ہے۔

جواب(۱): یہ ہے کہ امام مسلم کسی حدیث کے صحیح وغیر صحیح ہونے کی بحث نہیں کرتے ہیں لیکن اس کو انہوں نے صحیح کہا ہے۔

وجہ یہ ہوئی ہے کہ ان کے تلمیذ نے اس پر کچھ طعن کیا تو اس پر مسلمؒ نے کہا کہ أَتُرِيْدُ أَحْفَظُ مِنْ سُلَيْمَانَ التَّيْمِيِّ پھر تلمیذ نے سوال کیا کہ ابو ہریرہ ﷺ کی حدیث میں جو یہ زیادتی ہے تو اس کا کیا حال ہے؟ تو مسلم نے کہا هُوَ عِنْدِيْ صَحِيْحٌ، پھر تلمیذ نے کہا کہ اس کو آپ نے اخذ کیوں نہیں کیا؟ جواباً مسلم نے کہا کہ اس حدیث کو "مسلم" میں درج کرتا ہوں جس کی صحت پر اجماع ہو۔ اور اجماع کا یہ معنیٰ نہیں کہ ساری دنیا کے محدثین کا اس کی صحت پر اتفاق ہو۔ بلکہ مسلم کا طریقہ یہ جاری ہوا ہے کہ احمد بن حنبلؒ اور ابو زرعہؒ، یحییٰ بن معینؒ، حاتمؒ ان چار محدثین پر اس حدیث کو پیش کرتے جب اس کی صحت پر انکا اجماع ہو جاتا تو پھر اس کو اپنی صحیح میں درج فرماتے تھے۔ الحاصل إِذَا قَرَأَ فَأَنْصِتُوْا کی امام مسلم کی طرف سے تصحیح ہو جانے کے بعد اب ہمیں مزید کسی کی تصحیح کی ضرورت ہی نہیں رہی۔ اس کو امام ابو حنیفہؒ کی کرامت سمجھنا چاہیے کہ امام صاحب کے مستدل کی تصحیح مسلم جیسے شخص نے کی ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھو، مسلم شریف بَابُ التَّشَهُّدِ فِي الصَّلٰوةِ، ص ۱۷۴۔

جواب(۲): (إِذَا قَرَأَ فَأَنْصِتُوْا والے) اس ٹکڑے کو تو چھوڑ وإِنَّمَا جُعِلَ الإِمَامُ لِيُؤْتَمَّ بِهٖ یہ تو حدیث کا ٹکڑا ہی ہے اسی جملے سے فیصلہ کراتے ہیں۔

ایتمام کا معنی اقتداء ہے کہ امام کی اقتداء کی جائے۔ بظاہر اقتداء کا مطلب تو یہی ہے کہ جو امام کرے مقتدی کو ویسا کرنا چاہیے جیسا کہ نسائی شریف بَابُ الْإِيْتِمَامِ بِالإِمَامِ میں ص ۱۲۸ پر حضرت انس ﷺ سے مروی ہے إِنَّمَا جُعِلَ الإِمَامُ لِيُؤْتَمَّ بِهٖ فَإِذَا رَكَعَ فَارْكَعُوْا وَإِذَا رَفَعَ فَارْفَعُوْا وَإِذَا سَجَدَ فَاسْجُدُوْا وَإِذَا قَالَ سَمِعَ اللّٰهُ لِمَنْ حَمِدَهٗ فَقُوْلُوْا رَبَّنَا لَكَ الْحَمْدُ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ دوسرے فعل یعنی اقتداء کی نوعیت بدل گئی، اب قراءت میں دیکھنا ہے کہ اقتداء کیسے ہوگی؟ کہ امام کی طرح قراءت کرنی ہے یا نہیں کرنی؟ بلکہ سکوت کرنا ہے اور اس کی قراءت کو سننا ہے۔ تو اس کا فیصلہ خارج سے طے کیا جائیگا تو خارج میں دیکھا کہ جب قرآن نازل ہوتا تو جبرائیلؑ لاتے اور آپ ﷺ کو پڑھاتے تو آپ ﷺ بھولنے کے خوف کی وجہ سے ساتھ ساتھ پڑھتے رہتے تو اللہ نے لَا تُحَرِّكْ بِهٖ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهٖ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهٗ وَقُرْآنَهٗ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهٗ۔ آیات نازل کر کے آپ ﷺ کو ایسا کرنے سے روک دیا۔ ابن عباسؓ نے اس کی تفسیر فَاسْتَمِعْ وَاسْكُتْ سے کی ہے۔ پس اس آیت سے معلوم ہوا کہ قراءت میں قاری کی اقتداء کی صورت یہ ہے کہ اس کی قراءت کو سنا جائے اور اس کے پڑھنے کے دوران سکوت کیا جائے پس اس سے بھی ہمارا مدعیٰ ثابت ہو گیا کہ مقتدی امام کی قراءت کو سنے اور سکوت کرے۔ خود قراءت نہ کرے۔

دلیل (۳): وہ حدیث ابوہریرہ ﷺ ہے جس کو مصنف نے تَرْكُ الْقِرَاءَةِ خَلْفَ الْإِمَامِ کے باب میں ص ۷۱، پر ذکر کیا ہے۔ ابوہریرہ ﷺ ذکر کرتے ہیں کہ حضور ﷺ نے ایک جہری نماز پڑھائی جب اس سے فارغ ہوئے تو فرمایا هَلْ قَرَأَ مَعِيَ أَحَدٌ مِنْكُمْ انِفًا (معلوم ہوتا ہے کہ کسی صحابی نے پیچھے قراءت کی تھی)۔ آپ ﷺ کا یہ سوال کرنا بتلاتا ہے کہ پیچھے قراءت کرنے والے کی قراءت سراً تھی جہراً نہ تھی اور آپ ﷺ کے حکم کے بغیر تھی وگرنہ یہ سوال نہ فرماتے۔ فَقَالَ رَجُلٌ نَعَمْ يَارَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ قَالَ إِنِّيْ أَقُوْلُ مَالِيْ أُنَازَعُ الْقُرْآنَ قَالَ فَانْتَهَى النَّاسُ عَنِ الْقِرَاءَةِ مَعَ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ۔ اس سے بھی معلوم ہوا کہ مقتدی کی قراءت کرنا جائز نہیں۔

فَانْتَهَى النَّاسُ عَنِ الْقِرَاءَةِ یہ کس کا قول ہے ابوہریرہ ﷺ کا ہے یا زہریؒ کا؟ تو ہمارا دعویٰ یہ ہے کہ یہ ابوہریرہ ﷺ کا قول ہے۔ دوسرا فریق کہتا ہے کہ یہ زہریؒ کا قول ہے اور زہری کا قول تو کوئی حجت نہیں۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ زہری کی طرف اس قول کی نسبت جن بعض لوگوں نے کی ہے اس کی وجہ یہ ہوئی ہے کہ جب زہری اس کو بیان کر رہا تھا تو یہ جملہ سفیان نے زہری سے نہیں سنا کچھ غفلت ہو گئی۔ اپنے ساتھی معمر سے سوال کیا کہ منازعت کے بعد زہری نے کونسا لفظ ذکر کیا تو معمر نے کہا قَالَ الزُّهْرِيُّ فَانْتَهَى النَّاسُ عَنِ الْقِرَاءَةِ۔ اس سے معمر کا مقصد یہ بتانا تھا کہ منازعت کے بعد زہری نے حدیث کا یہ لفظ بتلایا ہے لیکن لوگوں نے یہ خیال کیا کہ یہ (فَانْتَهَى الخ) جملہ زہری ہی کا قول ہے۔ اس سے قطع نظر یہ بھی کہتے ہیں کہ حضور ﷺ نے بوجہ منازعت قاری پر ناراضگی کا اظہار فرمایا تو منع کے بعد بھی کیا صحابہ اس سے نہ رُکے ہونگے یا رُک گئے ہونگے تو ظاہر ہے

کہ صحابہ رُک گئے ہونگے یہ جملہ ابو ہریرہؓ اور زہری کہیں یا نہ کہیں مدعیٰ پھر بھی ثابت ہے (کہ یہ انداز خوشی کا نہیں بلکہ ناراضگی کا ہے) اور مقتدی کی قراءت کی نفی ہو رہی ہے۔

اشکال: پھر سوال ہوا کہ اس میں تو فِيمَا يَجْهَرُ فِيْهِ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ کا لفظ کھڑا ہوا ہے تو زیادہ سے زیادہ قراءت کی نفی جہری نمازوں میں ہوگی نہ کہ سری میں اور تمہارا دعویٰ تو عام ہے؟

جواب: یہ ہے کہ جہری نمازوں میں ترکِ قراءت کی وجہ اور علت منازعت ذکر ہے اور یہ منازعت والی علت سری میں بھی موجود ہے بلکہ سری میں شدید ہے تو جب منشاء ترک (جو منازعت ہے) دونوں میں موجود ہے تو ترک (**قراءة المقتدی خلف الامام**) بھی دونوں (قسم کی نمازوں) میں ہو جائے گا۔

البتہ جہری کی تخصیص ذکری کا ہمیں نقطہ بتلانا ہوگا (کہ جہری کو خاص کیوں کیا) اور وہ یہ ہے کہ یہ واقعہ جہری نماز کا تھا۔

دلیل (٤): مؤطا امام محمدؒ (طبع دار الحدیث ملتان) **بَابُ الْقِرَاءَةِ فِي الصَّلٰوةِ خَلْفَ الْإِمَامِ** میں ص ۱۰۰، ۱۰۱ پر عبد اللہ بن شداد بن الہاد کی مشہور حدیث ہے أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ مَنْ كَانَ لَهُ إِمَامٌ فَقِرَاءَتُهُ لَهُ قِرَاءَةٌ۔ جس کا امام ہو تو اس کی قراءت مقتدی کی قراءت ہے گویا مقتدی حکماً قاری ہے تو اس حدیث سے بھی مقتدی کی قراءت کی نفی معلوم ہوئی۔

اشکال: یہ حدیث محدثین کے نزدیک ضعیف ہے اس کا رفع (مرفوع ہونا) معتبر نہیں دار قطنی، بیہقی، ابن عدی۔ اس کے مرفوع ہونے کو ضعیف کہنے والے ہیں اور ان کی طرف سے یہ دعویٰ کیا گیا ہے کہ حفاظِ حدیث جیسے سفیان ثوری، سفیان بن عینیہ، شریک، شعبہ، ابو الزبیر، جریر، عبد بن حمید ان تمام میں سے کوئی بھی اس حدیث کا رفع نہیں کرتا۔ ہاں اس کو مرسل ذکر کرتے ہیں۔ حاصل یہ ہے کہ یہ حدیث مرفوع ہو تو ضعیف ہے اور مرسل ہو تو حجت نہ ہوگی۔

جواب: امام ابو حنیفہؒ نے صحیح سند کے ساتھ اس کا رفع کیا ہے۔ مؤطا امام محمدؒ (ص ۹۸) میں ہے **قَالَ أَخْبَرَنَا أَبُوْ حَنِيْفَةَؒ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو الْحَسَنِ مُوْسٰى بِنِ أَبِيْ عَائِشَةَؒ عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ شَدَّادِ بْنِ الْهَادِ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللّٰهِؓ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ قَالَ مَنْ صَلّٰى خَلْفَ الْإِمَامِ فَإِنَّ قِرَاءَةَ الْإِمَامِ لَهُ قِرَاءَةٌ۔**

تو صحیح سند کے ساتھ اس طرح اس کا رفع ثابت ہے۔ اس کے بارے میں بیچارے اور تو کچھ نہیں کہہ سکتے تھے دار قطنی نے امام صاحب پر جرح شروع کر دی (جس پر دار قطنی کا محاسبہ کیا گیا خود شوافع بھی اس سے ناراض ہو گئے **بحواله تقرير عيني في البخاري، فلينظر هناک**)۔

تو اس کا جواب ظاہر ہے کہ دار قطنی کی یہ جرح مبہم ہے اور جرح مبہم قبول نہیں ہوتی۔ اگر مفسر بھی ہو تو پھر بھی یہ طے ہوا ہے کہ امام مسلمؒ کے بارے میں جرح ہرگز قبول نہیں ورنہ تو دنیا میں کوئی امام بھی جرح سے نہیں بچے گا۔ اس لئے کہ کوئی امام ایسا نہیں گذرا ہے کہ جس پر (کچھ نہ کچھ) جرح نہ ہوئی ہو۔

امام مالک پر ابن ابی ذئب نے جرح کر دی۔ شافعیؒ پر یحییٰ بن معین نے جرح کر دی۔ تو جیسے وہ جرحیں مردود سمجھی گئی ہیں اسی طرح امام ابو حنیفہ پر دار قطنی کی یہ جرح بھی مردود ہے قابل اعتبار نہیں ہے۔ بلکہ امام ابو حنیفہؒ کی تو روایت کے سلسلے میں

جو شرطیں ہیں وہ دوسروں کی بنسبت زیادہ سخت ہیں۔ مثال کے طور پر ایک راوی نے ایک حدیث لکھی ہوئی ہے اور اس کو یقین ہو گیا کہ یہ میرے ہاتھ کی لکھی ہوئی ہے لیکن اس کو یاد نہیں ہے تو امام صاحب فرماتے ہیں کہ وہ اس کو آگے روایت نہیں کر سکتا۔ روایت کرنے کیلئے ان کے ہاں تذکر بھی شرط ہے یہ شرط کسی اور نے نہیں لگائی ہے۔

اور لیجئے مسند احمد بن منیع میں ہے حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ الْأَزْرَقُ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ وَ شَرِيْكٌ عَنْ مُوْسٰى بِنِ أَبِیْ عَائِشَةَ عَنْ عَبْدِاللّٰهِ بْنِ شَدَّادٍ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِاللّٰهِ عَنِ النَّبِیِّ ﷺ الخ۔

یہ سند علی شرط الشیخین ہے (جو کہ صحیح ہے) اور لیجئے اسی مسند احمد بن منیع میں ہے حَدَّثَنَا عَبْدُ بْنُ حُمَيْدٍ حَدَّثَنَا أَبُو النُّعَيْمِ عَنْ حَسَنِ بْنِ صَالِحٍ عَنْ أَبِی الزُّبَيْرِ عَنْ جَابِرٍ أَنَّ النَّبِیَّ ﷺ الخ. یہ سند علی شرط المسلم ہے۔ دیکھئے سفیان، شریک، ابو الزبیر، اسنادِ صحیحہ کے ساتھ اس حدیث کا رفع (مرفوع ہونا) ذکر کر رہے ہیں پس مخالفین کا یہ کہنا باطل ہو گیا کہ حفاظ اس کا رفع نہیں کرتے۔

اگر ایک ثقہ بھی رفع کرتا ہوتا اور یہ اس کی زیادتی ہوتی تو زیادۃ الثقۃ مقبولۃ کے قاعدے سے بھی اس کو قبول کر لیا جاتا۔ چہ جائیکہ جب وہ زیادتی ثقات کی زیادتی ہو جائے (وہ تو بطریق اولیٰ مقبول ہوگی) یہ اور بات ہے کہ ثقہ کبھی سند کو متصل بنا دیتا ہے اور کبھی ارسال کر دیتا ہے (یہ تو راوی کی طبیعت کے انبساط وانقباض پر موقوف ہے)۔

مستدرک حاکم وابن عدی نے اپنی سندوں کے ساتھ عَنْ أَبِیْ حَنِيْفَةَ عَنْ مُوْسٰى بِنِ أَبِیْ عَائِشَةَ عَنْ عَبْدِاللّٰهِ بْنِ شَدَّادٍ عَنْ جَابِرٍ جو روایت (مَنْ كَانَ لَهُ الإِمَامُ الخ) ذکر کی ہے اس میں ساتھ ایک قصہ بھی ہے۔ وہ یہ کہ رسول اللہ ﷺ نماز پڑھا رہے تھے ان کے پیچھے کسی شخص نے قراءت کی دوسرے نے اس کو نماز ہی میں اشارے سے منع کیا۔ جب نماز سے فارغ ہوئے تو وہ شخص دوسرے سے الجھ پڑا کہ تو مجھے رسول اللہ ﷺ کے پیچھے قراءت کرنے سے روکتا ہے تو دونوں حضور ﷺ کے پاس گئے جب آپ ﷺ نے انکا جھگڑا سنا تو فقَالَ مَنْ كَانَ لَهُ الإِمَامُ فَقِرَاءَتُهُ لَهُ قِرَاءَةٌ (یہ ہے حدیث کا شانِ ورود)

امام ابو حنیفہ کی ایک اور روایت میں یہ بھی ذکر ہے کہ یہ قصہ ظہر یا عصر کا تھا۔ اب سوچنے کی بات یہ ہے کہ حضور ﷺ کا اس موقع پر یہ فرمانا کس مقصد کے لئے تھا؟ تو ظاہر ہے کہ یہ مقصد تو نہیں تھا کہ خلف الامام پڑھنا بھی مباح ہے اور نہ پڑھنا بھی مباح ہے۔

بلکہ حضور ﷺ کا مقصد نہی کرنے والے کی نہی کرنے کی تائید تھی کہ مقتدی کی قراءت کرنا خلف الامام منع ہے اور یہ واقعہ جو ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے یہ سری نماز کا ہے تو پس مقتدی کیلئے مطلقاً قراءت کرنا منع ہوا، نماز جہری ہو یا سری۔

(تعصب کا کوئی علاج نہیں)

اب ہم کہتے ہیں کہ اس حدیثِ مرسل کے صحیح ہونے کا ان ضعیف کہنے والوں کو بھی اعتراف ہے پس جب یہ حدیثِ مرسل صحیح ہے تو حدیث مرسل تو حجت ہوتی ہے۔

ہم حنفیوں کے ہاں تو یہ حجت ہے ہی۔ ہمارے مخالفوں کے ہاں بھی مرسل حدیث حجت ہوتی ہے جب اس کے مؤیدات میسر آجائیں جبکہ حدیث مذکور مرسل کے مؤیدات کا ڈھیر لگا ہوا ہے۔ (جو ابتداء میں بطور دلائل بیان ہوئے ہیں)۔

مثال کے طور پر جابرؓ سے اس کے علاوہ دوسری کافی ساری اور روایتیں بھی ہیں گو وہ ضعیف ہیں لیکن مؤید بن سکتی ہیں۔ اسی طرح مذہب صحابہ سے بھی یہ حدیث مؤید ہے۔ ابن عباسؓ، ابن عمرؓ، زید بن ثابتؓ، ابن مسعودؓ کا مذہب مقتدی کی قراءت کی نفی کا ہے۔

امام محمدؒ نے مؤطا میں عمرؓ سے ذکر کیا ہے کہ جو خلف الامام قراءت کرے اس کے منہ میں پتھر ہو، اسی طرح سعد بن ابی وقاصؓ سے بھی امام محمدؒ نے تخریج کیا ہے۔ حضرت علیؓ سے تخریج کیا وہ فرماتے ہیں کہ خلف الامام جو قراءت کرتا ہے اخطاء الفطرۃ یعنی اس نے خلاف فطرت کیا۔ گو اس (روایت) کی سند میں مقال ہے۔

حضرت شعبی کہتے ہیں کہ أَدْرَكْتُ سَبْعِيْنَ بَدْرِيًّا كُلُّهُمْ يَمْنَعُوْنَ الْمُقْتَدِيْنَ عَنِ الْقِرَاءَةِ خَلْفَ الْإِمَامِ۔

ہمارے بعض اصحاب نے اجماع صحابہ علی ترک القراءۃ خلف الامام کا دعویٰ کیا ہے (غالباً ہدایہ میں ہے) مگر یہ بظاہر درست نہیں۔ خلاف واقعہ ہے۔ ہاں اگر کہا جائے کہ اجماع صحابہ سے مراد کبار صحابہ کا اجماع ہے تو پھر یہ بجا ہے اور واقعہ کے مطابق ہے۔

مولانا عبدالحیؒ صاحب کا سہو:

مولانا عبدالحیؒ نے اس حدیث پر بحث کے دوران لکھا ہے کہ اس حدیث سے یہ معلوم ہوا کہ عدم قراءت کا اجزاء ہے قراءت کا عدم استحسان، و عدم اباحت اس سے معلوم نہیں ہوتا۔ اور ان دونوں باتوں میں بڑا فرق ہے۔ تو مولف کی یہ بات غلط ہے ایک تو اس وجہ سے کہ پچھلے صفحہ پر اس کو ذکر کر آیا ہوں کہ دو صحابہ کے نزاع و جھگڑے پر منع کرنے والے صحابی کی تائید میں حضور ﷺ نے یہ حدیث ''مَنْ كَانَ لَهُ الْإِمَامُ الخ'' ارشاد فرمائی۔

حضرت جابرؓ کبھی تو حدیث مذکور کا وہ حصہ ذکر کر دیتے ہیں جو محل الحکم ہے جیسے ''مَنْ كَانَ لَهُ الْإِمَامُ فَقِرَاءَتُهُ لَهُ قِرَاءَةٌ'' اور کبھی مجموع کو ذکر کر دیتے ہیں اس کے ساتھ ساتھ واقعہ بھی ذکر کر دیتے ہیں۔ تو مجموع کو ملحوظ کئے بغیر بھی چارہ نہیں (اور مجموع کو ملحوظ رکھنے سے اس حدیث کے ذریعے منع کرنے والے کی تائید ہوتی ہے)۔

دوسرا مولانا عبدالحیؒ کی بات اسلئے بھی غلط ہے کہ حدیث میں کفایت و عدم کفایت کا کوئی قصہ نہیں بلکہ حدیث تو امام و مقتدی کی صلوٰۃ کی وحدت کو بتلاتی ہے۔ جب صلوٰۃ کی وحدت ہوئی تو پھر دو قراءتوں کی کیسے گنجائش ہوگی۔ جیسا کہ اس کی نظیر دوسری حدیث ہے ''سُتْرَةُ الْإِمَامِ سُتْرَةٌ لِمَنْ خَلْفَهُ'' اسی طرح امام کے سہو سے سجود سہو جیسے امام پر واجب ہوتا ہے اسی طرح مقتدی پر بھی واجب ہوتا ہے اسی طرح امام کی قراءت بھی مقتدی کی قراءت ہوگی۔ یہ تمام وہ امور ہیں جن سے امام و مقتدی کی صلوٰۃ کی وحدت معلوم ہوتی ہے پس لامحالہ ایک ہی (امام والی) قراءت ہوگی دو قراءتیں نہیں ہونگی۔

دلیل (۵): عمران بن حصینؓ کی مسلم میں حدیث ہے کہ حضور ﷺ نماز پڑھا رہے تھے کہ پیچھے سے کسی نے ''سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلٰى'' پڑھ دی تو نماز سے فراغت کے بعد آپ ﷺ نے پوچھا یہ کس نے پڑھی؟ تو ایک شخص نے کہا کہ میں

نے پڑھی ہے۔ آپ ﷺ نے فرمایا کہ میں بھی سوچ رہا تھا کہ مخالجت ہو رہی ہے۔ تو اب یہ مخالجت صرف ''سَبِّحِ اسْمَ رَبِّکَ الْاَعْلٰی'' کے پڑھنے کے ساتھ تو خاص نہیں بلکہ فاتحہ کے پڑھنے میں بھی مخالجت ہوتی ہے تو پھر فاتحہ کی قراءت کرنے کی تخصیص کی کیا وجہ ہوئی تو جب منشاء ایک ہے تو یہ (قراءت فاتحہ) بھی منع ہوگی۔

دلیل آخر (۶): افعال صلوٰۃ میں جب غور کیا جاتا ہے تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ جیسے دنیا کے کسی بادشاہ کی بارگاہ میں کوئی درخواست پیش کرنے کے لئے کسی وفد کی حاضری ہوتی ہے تو یہ (نماز) بھی احکم الحاکمین کی بارگاہ میں اس سے ملتی جلتی حاضری ہے۔ جیسے وہاں وفد جاتا ہے۔ تو آداب شاہانہ بجالاتا ہے اور ان میں سے ایک قائد ہوتا ہے وہ اپنا مقصد ظاہر کرتا ہے۔ باقی سب خاموش کھڑے رہتے ہیں ان کا مقصد صرف اس قائد کی کلام کو سننا نہیں ہوتا بلکہ وہ اس لئے خاموش کھڑے ہوتے ہیں کہ ان کے بولنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ پھر جب وہ درخواست پوری ہو جاتی ہے تو اس پر سب کے دستخط ہوتے ہیں پھر آگے سے جواب ملتا ہے، پھر بادشاہ کی خدمت میں کچھ تحفے پیش کئے جاتے ہیں پھر آخر میں دعا وسلام کر کے واپس ہوتے ہیں۔

بالکل اسی طرح جب نماز کیلئے لوگ جمع ہوتے ہیں تو طہارت بنا کے آگے ہاتھ باندھ کر کھڑے ہو گئے۔ امام قائد ہو گیا۔ سب نے ثناء پڑھی اب درخواست شروع ہوئی۔ فاتحہ کی قراءت درخواست ہے جس کا مسودہ خود احکم الحاکمین نے تیار کر کے دیا ہے جب یہ درخواست پڑھی جارہی ہو تو مقتدی خاموش رہیں کیونکہ اس موقع پر انکے پڑھنے کی ضرورت نہیں ہے۔ آخر میں امین کی حیثیت دستخط کی سی ہوتی ہے گویا اس درخواست پر سب کے دستخط ہو گئے۔ اب رب العالمین کی طرف سے اسکا جواب آیا یہ ضم سورۃ اس جواب کو ظاہر کرتی ہے اب مقصد پورا ہوا تو احکم الحاکمین کی تعظیم بجالانی چاہیے تو جھک کر تعظیم کی جاتی ہے تو یہ رکوع ہوا پھر اٹھ کر امام نے ''سَمِعَ اللّٰہُ لِمَنْ حَمِدَہٗ'' کہا یہ اللہ کی کلام ہے جو امام کی زبان سے ظاہر ہوئی ہے تو مقتدیوں نے ''رَبَّنَا لَکَ الْحَمْدُ'' کہا حکم ہوا کہ یہ زبانی حمد ہوگئی کوئی اس کا عملی نمونہ بھی ہونا چاہیے تو سجدہ میں چلے گئے۔ پھر چونکہ اللہ کی ذات تک تو رسائی نہیں ہو سکتی اللہ کی صفات ہیں (۱) جمالی (۲) جلالی۔

تو دونوں کے مقابلے میں دو سجدے ہو گئے تو اس طرح ایک رکعت پوری ہوگئی۔

دوسری رکعت پہلی رکعت کا تکرار ہے اب التحیات آ گیا۔ رب العالمین کی بارگاہ میں سب نے تحفہ پیش کیا اس موقع پر حضور ﷺ کا ذکر بھی آ گیا کیونکہ وہ احسان وانعام میں واسطہ ہیں تو پھر اپنا بھی ذکر آ گیا چونکہ اپنے آپ کو بھی نہیں بھولنا چاہیے۔ اس طرح یہ مجلس اپنی انتہاء کو پہنچی تو آخر میں دعا وسلام کر کے سب واپس آ گئے۔ لوگوں کو بتلایا کہ اب ہم واپس آ گئے جیسا کہ شروع میں رفع یدین کر کے بتلایا تھا کہ ہم جارہے ہیں۔

بوقت رخصت بس اتنا یاد ہے کہ ۔۔۔ دیکھا انکو جہاں تک نظر گئی

عجیب بات ہے کہ دربار شاہی میں تو لوگوں کا کلام کرنا بے ادبی سمجھا جائے اور بلا ضرورت اس کلام کو جرم سمجھا جائے اور یہاں (صلوٰۃ میں) اس کو فرض سمجھا جائے۔ اللہ کی ذات میں حکومت بھی ہے۔ محبوبیت بھی ہے تو یہ صلوٰۃ صفت حکومت کا اقتضاء ہے (اصولی عبادتیں چار ہیں صلوٰۃ وزکوٰۃ، صوم وحج، پہلی دو تو صفت حکومت کا مظہر ہیں اور آخری دو صفت محبوبیت کا مقتضیٰ ہیں)۔

خلف الامام مقتدی کی قراءت کے جواز کے دلائل اور ان کے جوابات:

دلیل (١):۔ان کی ایک دلیل عبادۃ بن صامتؓ کی مشہور حدیث ہے کہ ’’ لَاصَلٰوۃَ لِمَنْ لَّمْ یَقْرَأْ بِفَاتِحَۃِ الْکِتَابِ ‘‘ جس کو مصنف (گذشتہ بَابُ مَاجَاءَ فِی الْقِرَاءَۃِ خَلْفَ الْإِمَامِ ص٧٠پر) ذکر کر آئے ہیں اور اس کی وہاں جو سند ذکر کی ہے وہ سند بالکل صحیح ہے۔سند یہ ہے عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ مَحْمُوْدِ بْنِ الرَّبِیْعِ عَنْ عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِؓ یہ سند تو سونے کی لڑی سمجھو۔امام بخاریؒ نے مسئلہ زیر بحث میں اس کو دلیل بنایا ہے۔

جواب(من جانب الاحناف): یہ ہے کہ اس میں شک نہیں کہ یہ صحیح ہے لیکن یہ حدیث مقتدی کے بارے میں صریح نہیں ہے مصنف نے بعد والے صفحہ پر احمدؒ سے نقل کیا ہے کہ یہ وحدت (منفرد) کی صورت پر محمول ہے۔ابوداؤدؒ نے سفیان سے نقل کیا ہے کہ یہ وحدت پر محمول ہے۔’’اذا جاء الاحتمال فلااستدلال ‘‘ دلیل کو صحیح بھی ہونا چاہیے اور اثبات مدعیٰ میں صریح بھی ہونا چاہیے۔صرف ایک (بات) سے کام نہیں چلے گا۔

ابن ہمام کی تقریر:

ابن ہمام نے تحریر الاصول میں لکھا ہے کہ ’’اِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ ‘‘ اور لَاصَلٰوۃَ والی حدیث دونوں میں عموم وخصوص من وجہ ہے۔حدیث میں مَنْ کا لفظ عام ہے جس کے عموم میں مقتدی بھی درج ہے۔اور ’’اِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ ‘‘ یہ بالخصوص مقتدی کے بارے میں ہے لیکن اس میں مقروء عام ہے فاتحہ ہو یا غیر فاتحہ اور اس حدیث میں مقروء خاص ہے وہ ہے فاتحہ (الحاصل آیت ہمارا مستدل ہے اور حدیث انکا مستدل ہے،من کے اعتبار سے حدیث عام ہے اور آیت خاص ہے اور مقروء کے اعتبار سے آیت عام ہے اور حدیث خاص)۔انہوں نے آیت کریمہ میں تخصیص کی ہے اور مَنْ کے عموم کو باقی رکھا ہے (اور آیت میں فَاسْتَمِعُوْا کا امر فاتحہ کے ماسویٰ کے بارے میں ہے) ہم نے آیت کے عموم کو باقی رکھا اور حدیث کے لفظ مَنْ میں تخصیص کی کہ اس سے مراد غیر مقتدی ہے۔

تخصیص کرنے میں تو دونوں فریق برابر ہو گئے اب سوچنے کی بات یہ ہے کہ کس کی تخصیص کو ترجیح ہے اور کس کی تخصیص مرجوح ہے۔ہماری تخصیص کو ترجیح ہے اس لئے کہ ہماری تخصیص کی رو سے منع (ترک قراءت) ترجیح پاتی ہے اور ان کی تخصیص کی رو سے اباحت (جواز قراءت) ترجیح پاتی ہے اور یہ خلاف قاعدہ ہے تو ہماری تخصیص کو موافق قاعدہ ہونے کی وجہ سے ترجیح ہوگی۔

دلیل (٢) (شوافع کی دوسری دلیل) قراء ۃ خلف الامام والے باب میں ص ٦٩ پر بھی عبادہ بن صامتؓ کی حدیث ذکر ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے صبح کی نماز پڑھائی جس میں آپ ﷺ کو قراءت میں تشویش ہوئی جب نماز پڑھ چکے تو فرمایا کہ ’’ اِنِّیْ أَرَاکُمْ تَقْرَؤُنَ وَرَاءَ إِمَامِکُمْ قَالَ قُلْنَا یَا رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ ! أَیْ وَاللّٰهِ، قَالَ لَاتَفْعَلُوْا إِلَّا بِأُمِّ الْقُرْآنِ فَإِنَّهٗ لَاصَلٰوۃَ لِمَنْ لَّمْ یَقْرَأْ بِهَا‘‘ (الحدیث)۔

جواب من جانبنا: اس میں شک نہیں کہ یہ حدیث ’’لَاتَفْعَلُوْا إِلَّا بِأُمِّ الْقُرْآنِ الخ ‘‘ اثبات مدعیٰ میں بڑی صریح ہے۔

کہ واقعہ خلف الامام قراءت کرنے کا ہے اور حضور اس میں فاتحہ کا امر فرما رہے ہیں۔ مگر یہ حدیث صحیح نہیں یعنی اس درجے کی صحیح نہیں جس درجے کی اس کو صحیح ہونا چاہیے۔ اس کی سند میں محمد بن اسحاق ہے۔ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْحَاقَ عَنْ مَكْحُوْلٍ عَنْ مَحْمُوْدِ بْنِ الرَّبِيْعِ عَنْ عُبَادَةَؓ الخ اور محمد بن اسحاق مشہور مختلف فیہ راوی ہے۔ حالانکہ دلیل کو صریح ہونے کے ساتھ ساتھ صحیح بھی ہونا چاہیے۔ اور یہ دلیل صحیح نہیں۔ اگر چہ زیادہ سے زیادہ حسن ہوگی لیکن ہمارے مستدل کی طرح پھر بھی نہیں۔

تقریر ابن تیمیہ:

ابن تیمیہ نے احمدؒ سے نقل کیا ہے کہ یہ حدیث معلول ہے اور معلول ہونے کی وجہ یہ ذکر کی کہ حضرت عبادہؓ کی تین حدیثیں ہیں۔ ایک تو وہی مشہور "لَاصَلٰوةَ لِمَنْ لَّمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ" ہے اور دوسری حدیث یہی (حدیثِ صریح لَاتَفْعَلُوْا والی) اور تیسری حدیث مسجد ایلیاء میں حضرت عبادہؓ نے خود خلف الامام فاتحہ کی قراءت کی تو لوگوں نے ان سے پوچھا ہوگا کہ یہ تم نے کیا کیا؟ تو انہوں نے اپنے عمل کی تعلیل کے طور پر وہ حدیث پڑھ دی کہ لَاصَلٰوةَ لِمَنْ لَّمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ۔ کچھ یوں معلوم ہوتا ہے کہ کسی راوی سے خلط ہو گیا ہے اس نے موقوف کو مرفوع بنا دیا ہے (یعنی یہ واقعہ اصل میں تو عبادہؓ ہی کا ہے۔ لیکن کسی راوی نے اس کو حضورؐ کا واقعہ بنا دیا)۔ پس اب اس میں سے مرفوع نہ ہوا بجز لَاصَلٰوةَ لِمَنْ لَّمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ والے جملے کے۔ اس کے مرفوع ہونے میں کوئی شک نہیں لیکن اس کے بارے میں پہلے سن چکے ہیں کہ یہ (جملہ) صریح نہیں ہے۔

اور یہ سب کچھ تسلیم کرنے کے بعد (کہ ٹھیک ہے صحیح بھی ہے صریح بھی اور فاتحہ پڑھنا مقتدی کے لئے ضروری ہے) کہتا ہوں کہ یہ واقعہ فجر کی نماز کا ہے اور جہری نماز کا ہے اور جہری نماز میں مقتدی کی قراءت نہ کرنے پر امام احمدؒ نے اجماع نقل کیا ہے۔ اب ہم اجماع کو لیں یا اس کو لیں۔ تو اس طرح یہ (حدیث عبادہؓ) متروک ہوگئی۔

پھر مدرک رکوع کے بارے اجماع ہے کہ یہ مدرک رکعت ہے۔ اس نے تو فاتحہ نہیں پڑھی (شوافع بھی اس کو مانتے ہیں پس اس مسئلہ میں تو شوافع نے بھی حدیث کے خلاف کیا کہ باوجود قراءت فاتحہ نہ کرنے کے اس کی نماز کو جائز کہہ رہے ہیں)۔

امام ابن تیمیہ نے کہا کہ قرآن میں "وَارْكَعُوْا مَعَ الرَّاكِعِيْنَ" کا آنا اسی کفایت کو بتلانے کے لئے ہے کہ مقتدی نے فاتحہ نہیں پڑھی اور رکوع میں چلا گیا تو اس کی رکعت ہوگئی۔ "وَاسْجُدُوْا مَعَ السَّاجِدِيْنَ" نہیں فرمایا حالانکہ اس کی حاجت تھی اس لئے کہ کفایت نہیں ہے یعنی اس سے رکعت پانے والا نہیں سمجھا جاتا۔ "قُوْمُوْا مَعَ الْقَانِتِيْنَ" نہیں فرمایا اس لئے کہ اس کی حاجت نہیں ہے۔

ابن ماجہ (ص ۸۸) پر ہے کہ ایام مرض میں جب حضورؐ باہر تشریف لائے اور امام بنے تو وہاں سے قراءت شروع کی جہاں سے ابوبکر پڑھ رہے تھے انہوں نے تو فاتحہ نہیں پڑھی پھر فاتحہ کا عموماً پڑھنا فرض کہاں رہا۔ اور اس کے بعد وکیع کا کلام نقل کیا کہ "وَقَالَ الْوَكِيْعُ وَكَذَا السُّنَّةُ" (کہ سنت یونہی ہے کہ فاتحہ پڑھنا فرض نہیں ہے)۔

مزید دلائل: امام بخاریؒ نے جزء القراءۃ (مترجم) کے ص ۱۸۲ پر مقتدی کی قراءت ثابت کرنے کے لیے ذیل دلائل

بیان کیے ہیں (١) ابوقلابہ عن انس ؓ جو روایت آئی ہے جس میں ''لَعَلَّکُمْ تَقْرَؤُنَ'' کے بعد لَا تَفْعَلُوْا ہے اور بعد میں ہے وَلْیَقْرَأْ أَحَدُکُمْ فَاتِحَةَ الْکِتَابِ فِیْ نَفْسِہٖ ۔ (٢) دوسری حدیث کی سند ہے عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِیْ عَائِشَةَ ؒ عَنْ رَجُلٍ مِّنْ أَصْحَابِ النَّبِیِّ ﷺ ۔ اس میں بھی اوپر والی حدیث والا قصہ ہے لیکن اس میں استثناء کا ذکر ہے لَا تَفْعَلُوْا کے بعد فرمایا ''إِلَّا أَنْ یَقْرَأَ أَحَدُکُمْ فَاتِحَةَ الْکِتَابِ''۔ اس میں فی نفسہ کا لفظ نہیں ہے۔

پہلی حدیث کا جواب: یہ ہے کہ علامہ نیموی ؒ نے آثار السنن میں اس کی سند پر کلام کی ہے اور اس کو معلول قرار دیا ہے اور کچھ اس میں اضطراب بھی ذکر کیا ہے اس کے علاوہ کہا ہے کہ صحیح یہ ہے کہ یہ حدیث مرسلِ ابوقلابہ ہے۔ کیا منع کے دلائل میں ذکر کی گئی احادیث کے ساتھ یہ حدیث معارضہ رکھنے کی صلاحیت رکھتی ہے؟ (یقیناً نہیں)۔

لفظ فِیْ نَفْسِہٖ کے معنی کی بحث:

فی نفسہ کے معنی میں بھی کلام ہے۔ شوافع نے اس کا معنی سراً کیا ہے کہ مقتدی فاتحہ کو سراً پڑھے بعض مالکیہ نے اس کا معنی کیا تصور الفاظ۔ یعنی زبان سے تو کچھ نہ پڑھے لیکن ذہن میں الفاظ کا تصور کرلے۔

اصل لغت کے اعتبار سے اس کا معنی ہوتا ہے ''فی حدذاتہ'' پس سِرّ کو لغوی معنی کا ایک فرد سمجھو کیونکہ سِرّ بھی فی حدذاتہ ہے۔ اسی طرح تصور الفاظ کو بھی اس کا ایک فرد سمجھو۔ ہم کہتے ہیں کہ فی نفسہ کا یہی معنی ہو کہ خلف الامام تو فاتحہ کو نہ پڑھو جب وحدت وانفراد (منفرد) کی حالت ہو تو پھر اس کی قراءت کرو۔ اور فی نفسہ کا یہ معنی کئی مواضع سے معلوم ہوتا ہے جیسے قُلْ لَّهُمْ فِیْ اَنْفُسِهِمْ قَوْلًا بَلِیْغًا یعنی جب وہ تنہا ہوں دوسرے ان کے ساتھ نہ ہوں تو پھر ان کو نصیحت کرو (تو یہاں فِیْ اَنْفُسِهِمْ یہ انفراد کے معنی میں استعمال ہوا ہے) اسی طرح حدیث قدسی ہے ''مَنْ ذَکَرَنِیْ فِیْ نَفْسِہٖ ذَکَرْتُہٗ فِیْ نَفْسِیْ، وَمَنْ ذَکَرَنِیْ فِیْ مَلَإٍ ذَکَرْتُہٗ فِیْ مَلَإٍ خَیْرٍ مِّنْہُ الخ'' تو مَلَإٍ کے ساتھ مقابلے کی وجہ سے فِیْ نَفْسِہٖ کا معنی انفراد ہے۔

ہم یہ دعویٰ نہیں کرتے کہ یہاں اس کا حتمی طور پر یہی معنی ہے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ دراصل اس کا یہ معنی بھی ہوسکتا ہے۔ اب فِیْ نَفْسِہٖ کا معنی منفرداً ہوگا۔ تو اس صورت میں وَلْیَقْرَأْ سے الگ مسئلہ بیان کردیا اور پہلے الگ مسئلہ تھا (پہلے خلف الامام کا مسئلہ تھا وہ تو '' لَا '' ہے اور یہ منفرد کی صورت میں حکم بیان ہوا)۔

سوال: اب اس پر یہ سوال ہوتا ہے کہ منفرد تو فاتحہ کے علاوہ بھی قراءت کرتا ہے تو اس کے لئے فاتحہ کی قراءت کی تعیین کی کیا وجہ ہے؟

جواب (١): یہ ہے کہ فاتحہ کی خصوصیت شاید مقام کی وجہ سے کی گئی ہو (کہ پیچھے قراءت کرنے والے نے فاتحہ ہی کی قراءت کی تھی تو کلام فاتحہ میں چل رہی تھی اس لئے تخصیص کردی)۔

جواب (٢): یہ ہے کہ فاتحہ بڑی عظمت والی چیز بھی جاتی تھی بلکہ اس کو روح القراءت سمجھنا چاہیے جب خلف الامام اس کی قراءت کرنے سے روکا گیا تو صحابہ ؓ کے دل پر ممکن ہے ملال آگیا ہو۔ اس ملال کو دور کرنے کے لئے فاتحہ کی تخصیص کردی گئی۔

حضرت ابو ہریرۃ ﷺ کی حدیث میں فِی نَفْسِکَ کا لفظ آیا ہوا ہے اس سے مراد بھی انفراد ہے قرآن کریم میں ’’ وَاذْکُرْ رَّبَّکَ فِی نَفْسِکَ تَضَرُّعًا وَّ خُفْیَةً ‘‘ میں بھی فِی نَفْسِکَ کا لفظ آیا ہوا ہے۔ عام مفسرین تو اس کا معنی سرًا کا کرتے ہیں لیکن ایسا کیا گیا تو پھر (خُفْیَةً) دُوْنَ الْجَھْرِ کا لفظ زائد ہو جائے گا لہٰذا یہاں بھی فِی نَفْسِکَ کا معنی انفراد کا کیا جائے گا (اور شوافع یہاں جو دونوں جگہ سراً والا معنی کرتے ہیں یہ صحیح نہیں)۔

دوسری حدیث کا جواب: (عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ اَبِیْ عَائِشَةَ عَنْ رَجُلٍ مِّنْ اَصْحَابِ النَّبِیِّ ﷺ) والی حدیث جس میں استثناء ہے اس کا **جواب** یہ ہے کہ یہ استثناء منقطع ہے۔ یہ ایسا ہے جیسے ’’اِلَّا اَنْ تَکُوْنَ تِجَارَةً ‘‘ اور جیسے ’’اِلَّا مَنْ تَوَلّٰی وَ کَفَرَ ‘‘ تو استثناء منقطع بنانے سے یہ دوسرا مسئلہ بن جائے گا (معنی یہ ہوگا کہ ہاں اگر تم نے فاتحہ پڑھی ہے تو فاتحہ پڑھتے رہو مگر اور حالات میں جیسے انفراد وغیرہ کی حالت ہے۔ خلف الامام قراءت نہیں کرنی)

الحاصل: اس ساری بحث وتحیث کے بعد پھر وہی کہو کہ منع واباحت میں تعارض ہو تو ترجیح منع کو ہوتی ہے تو اس لحاظ سے بھی مقتدی کی قراءت کی نفی کا پہلو ترجیح پا گیا۔ دوسرا قوتِ دلائل کی وجہ سے بھی مقتدی کی قراءت خلف الامام نہ کرنے کو ترجیح حاصل ہوئی۔ (واللہ اعلم)۔

فائدہ: ’’وَرَوٰی هٰذَا الْحَدِیْثَ الزُّهْرِیُّ الخ ‘‘ میں هٰذَا کا مشار الیہ بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ اوپر لَاتَفْعَلُوْا والی ثقات سے نقل شدہ حدیث ہے حالانکہ یہ درست نہیں۔ درست یہ ہے کہ ثقات سے مروی حدیث اور هٰذَا کا مشار الیہ حضرت عبادہ ﷺ کی حدیث کا یہ جملہ ہے جو بعد میں ذکر کیا جارہا ہے لَاصَلٰوةَ لِمَنْ لَّمْ یَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْکِتَابِ۔ پھر اگلے باب میں وَرَوٰی بَعْضُ اَصْحَابِ الزُّهْرِیِّ الخ سے دوبارہ اسی کو بیان کیا اور مصنف بَابُ مَاجَاءَ فِی تَرْکِ الْقِرَاءَةِ خَلْفَ الْاِمَامِ اِذَا جَهَرَ بِالْقِرَاءَةِ کے اندر ابو ہریرۃ ﷺ کی حدیث وَلَیْسَ فِی هٰذَا الْحَدِیْثِ مَایَدْخُلُ سے دوسرے باب کی حدیث جو احناف کے موافق ہے کا جواب دے رہے ہیں۔

بَابُ مَایَقُوْلُ عِنْدَ دُخُوْلِهِ الْمَسْجِدَ

دنیاوی نعمتوں پر عموماً (اطلاقِ قرآنی) فضل کا لفظ ہے اور اخروی نعمتوں پر (اطلاقِ قرآنی) رحمۃ کا لفظ ہے۔ یہ ہے حکمت دخول فی المسجد کے وقت طلب رحمۃ کی اور خروج کے وقت طلب فضل کی۔

معنی فضل: فضل کا معنی اصل میں زیادت ہوتا ہے تو اس میں یہ بھی اشارہ ملتا ہے کہ اصل نعمتیں تو اخروی نعمتیں ہیں یہ دنیوی نعمتیں تو زائد ہیں۔ (واللہ اعلم)۔

بَابُ مَاجَاءَ اِذَا دَخَلَ اَحَدُکُمُ الْمَسْجِدَ فَلْیَرْکَعْ رَکْعَتَیْنِ

اس حدیث سے تحیۃ المسجد کا استحباب ثابت ہوتا ہے چونکہ یہ امر استحباب کیلئے ہے اس لیے دربار شاہی میں حاضری کا یہ پہلا سلام ہوتا ہے۔

﴿ص۷۱﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيْدٍ ......عَنْ أَبِیْ قَتَادَةَ ﷺ :. قَالَ أَبُوْعِيْسٰى وَحَدِيْثُ أَبِیْ قَتَادَةَ حَدِيْثٌ حَسَنٌ صَحِيْحٌ:

غرض مصنف مسند ابی قتادہ کو ترجیح دینا ہے کہ یہ راجح ہے چونکہ اس کا راوی مالک بن انس ہے اور اس کے متابع موجود ہیں اور اس کے مقابلے میں مسند جابر بن عبداللہ مرجوح ہے کیونکہ اس کا راوی سہیل بن ابی صالح ہے اور اس کا کوئی متابع موجود نہیں ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ الْأَرْضَ كُلَّهَا مَسْجِدٌ إِلَّا الْمَقْبَرَةَ وَ الْحَمَّامَ

﴿ص۷۲-۷۳﴾ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِیْ عُمَرَ وَ أَبُوْعَمَّارٍنِ الْحُسَيْنُ بْنُ حُرَيْثٍ ...... عَنْ أَبِیْ سَعِيْدِنِ الْخُدْرِیِّ ﷺ قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ اَلْأَرْضُ كُلُّهَا مَسْجِدٌ إِلَّا الْمَقْبَرَةَ وَالْحَمَّامَ الخ:

اس حدیث میں اَلْأَرْضُ كُلُّهَا مَسْجِدٌ اور اس سے بعد والی حدیث میں جُعِلَتْ لِیَ الْأَرْضُ كُلُّهَا مَسْجِداً وَطُهُوْرًا ہے یعنی یہ اس وقت کی خصوصیت ہے کہ ہر فرد امت جہاں چاہے نماز پڑھ سکتا ہے اور جہاں سے چاہے تیمم کر سکتا ہے۔

اشکال: ایسا تو نہیں ہے کہ جہاں چاہے نماز پڑھ لے اور جہاں سے چاہے تیمم کر لے؟

جواب: یہ ہے کہ عوارض سے قطع نظر کر لیا تو پھر حکم اسی طرح ہے باقی رہے عوارض تو وہ الگ چیز ہیں (وہاں عوارض کے مطابق عمل ہوگا) بخلاف سابقہ اقوام کے کہ ان کے لئے مواضع مخصوصہ میں نماز پڑھنا ضروری ہوتا تھا۔ باقی رہا تیمم وہ تو ان میں تھا ہی نہیں۔

إِلَّا الْمَقْبَرَةَ :قبرستان میں اگر نجاست نہ بھی ہو تو بھی نماز وہاں پڑھنا مکروہ ہے۔

احناف کے نزدیک: کراہت تنزیہی ہے۔

حنابلہ کے نزدیک: کراہت تحریمی ہے۔ یہ تب ہے جبکہ قبور سامنے ہوں اور کوئی حائل نہ ہو اور اگر قبور سامنے نہ ہوں یا کوئی چیز درمیان میں حائل ہو تو پھر کوئی کراہت نہیں۔

وَالْحَمَّامَ :۔ یہ چونکہ کشفِ عورت کی جگہ ہوتی ہے اور فساق وفجار یہاں آتے جاتے رہتے ہیں اس لئے اس میں بھی نماز پڑھنا پسند نہ فرمایا۔

قَالَ أَبُوْ عِيْسٰى حَدِيْثُ أَبِیْ سَعِيْدٍ قَدْرُوِیَ عَنْ عَبْدِالْعَزِيْزِ بْنِ مُحَمَّدٍ رِوَايَتَيْنِ مِنْهُمْ مَنْ ذَكَرَهُ عَنْ أَبِیْ سَعِيْدٍ وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ يَذْكُرْهُ وَهٰذَا حَدِيْثٌ فِيْهِ اِضْطِرَابٌ:

وجہ اضطراب :۔ یہ ہے کہ سفیان تو مرسلاً روایت کرتا ہے اس کی روایت میں ابوسعیدؓ کا ذکر نہیں۔ اور حماد بن سلمۃ کی روایت میں ابوسعید کا ذکر ہے تو یہ متصل ہوگی۔ محمد بن اسحاق نے ابہام کر دیا۔

یحیٰ کی یہ روایت بھی ابوسعید ہی سے ہوگی کیونکہ یحیٰ کی عام روایات ابوسعید سے ہوتی ہے اعم اور اغلب پر محمول کرتے ہوئے (تو اس طرح تین روایات میں اضطراب پیدا ہو گیا تو اب مصنف نے سفیان کی روایت کو ترجیح دے دی)۔

بَابُ مَاجَاءَ فِيْ فَضْلِ بُنْيَانِ الْمَسْجِدِ

﴿ص ۷۳﴾ حَدَّثَنَا بُنْدَارٌ ...... عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عَفَّانَ ﷺ قَالَ سَمِعْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ يَقُوْلُ مَنْ بَنٰى لِلّٰهِ مَسْجِدًا (اَىْ حِسْبَةً لَا رِيَاءً) بَنَى اللّٰهُ لَهُ مِثْلَهُ فِي الْجَنَّةِ:

مثلہ کا یہ معنی نہیں کہ اگر اس نے چھوٹی سی مسجد بنائی تو اس کے لئے جنت میں چھوٹی سی ہوگی اور بڑی بنائی تو بڑی سی ہوگی، بلکہ مثلہ سے مراد یہ بتلانا ہے کہ جزاء کا مدار اخلاص پر ہوگا حسب اخلاص اللہ اس کو جزا دیں گے۔

﴿ص ۷۳﴾ حَدَّثَنَا بِذٰلِکَ قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيْدٍ ...... عَنْ أَنَسٍ ﷺ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ بِهٰذَا وَمَحْمُوْدُ بْنُ لَبِيْدٍ قَدْ أَدْرَکَ النَّبِيَّ ﷺ وَمَحْمُوْدُ بْنُ الرَّبِيْعِ قَدْ رَأَى النَّبِيَّ ﷺ وَهُمَا غُلَامَانِ صَغِيْرَانِ:

حضور ﷺ کے وصال کے وقت یہ محمود بن لبید پانچ سال کے تھے اور محمود بن ربیع ﷺ اس سے چھوٹا تھا تو اس طرح یہ دونوں صحابی ﷺ ہیں اور صغار صحابہ ﷺ میں سے ہیں۔ سند میں تو صرف محمود بن لبید ﷺ کا ذکر ہے لیکن مصنف نے ان کے ساتھ ابن ربیع ﷺ کو بھی ذکر کر دیا ہے ایک تو اس لئے کہ دونوں صغار صحابہ ﷺ میں سے ہیں اور دوسرا اس لئے کہ دونوں ہم نام بھی ہیں۔ (الحاصل مسجدوں، مدرسوں کا بنانا اسلام میں مطلوب ہے لیکن پس و پیش کو دیکھ لیا جائے کہ کہیں دوسری مسجد ویران تو نہیں ہو جائے گی)۔

بَابُ مَاجَاءَ فِيْ كَرَاهِيَةِ أَنْ يَّتَّخِذَ عَلَى الْقَبْرِ مَسْجِدًا

﴿ص ۷۳﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ ...... عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ ﷺ قَالَ لَعَنَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ زَائِرَاتِ الْقُبُوْرِ وَالْمُتَّخِذِيْنَ عَلَيْهَا الْمَسَاجِدَ وَالسُّرُجَ:

اس حدیث سے بظاہر عورتوں کے لئے زیارت قبور منع معلوم ہوتی ہے۔ امام ابوحنیفہ کی ایک روایت بھی اسی طرح کی ہے اور ایک دوسری روایت اجازت کی بھی ہے (تو حنفیہ کی دو روایتیں ہو گئیں)

منشاء اس کا یہ ہوا ہے کہ ایک دفعہ رسول اللہ ﷺ نے مردوں کو بھی زیارت قبور سے منع کیا۔ اور پھر اَلَا فَزُوْرُوْهَا کہہ کر اجازت دیدی۔ اب اگر حدیث الباب والا لَعَنَ اللّٰهُ اس اجازت سے قبل کا ہو پھر تو یہ منسوخ ہو گیا۔ اور اگر اس اجازت سے بعد کا ہو تو پھر یہ باقی ہے۔ روایتوں کا یہ منشاء ہوا۔ حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ حنفیہ کی منع و اباحت کی روایتوں میں تطبیق

بہتر ہے کہ عورتوں کے حالات مختلف ہوتے ہیں اگر ان کی زیارت میں کسی فتنہ کا مظنہ ہو پھر تو منع ہے اور اگر فتنہ کا مظنہ نہ ہو تو پھر اباحت ہے۔ (واللہ اعلم)۔

بَابُ مَاجَاءَ فِي النَّوْمِ فِي الْمَسْجِدِ

اگر ضرورت اور عذر ہو پھر تو منع نہیں ہے بغیر عذر کے بھی منع نہیں مگر عادت نہ بنائی جائے۔ جیسا کہ ابن عباسؓ فرمارہے ہیں کہ اس کی عادت نہ بنائی جائے۔

بَابُ مَاجَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ الْبَيْعِ وَالشِّرَاءِ وَ إِنْشَادِ الضَّالَّةِ وَالشِّعْرِ فِي الْمَسْجِدِ

مسجد میں بیع وشراء کی غیر معتکف کے لئے کراہت ہے معتکف کے لئے بغیر احضار المبیع کراہت نہیں۔

﴿ص ۷۳﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ ...... عَنْ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ ﷺ عَنْ رَّسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ أَنَّهُ نَهٰى عَنْ تَنَاشُدِ الْأَشْعَارِ فِي الْمَسْجِدِ وَعَنِ الْبَيْعِ وَالشِّرَاءِ فِيهِ الخ :

اگر شعر حسنہ ہوں اور ان کے مسجد میں پڑھنے سے دینی مصلحت ہو پھر تو حرج نہیں ورنہ منع ہے۔

عمرو بن شعیب کا پورا نسب نامہ یہ ھے: عَمْرُو بْنُ شُعَيْبِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِاللّٰهِ بْنِ عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ (یہ سند حجت ہے یا نہیں؟) اس میں عَنْ أَبِيهِ کی ضمیر کا مرجع تو عمرو ہے اور عَنْ جَدِّهٖ کی ضمیر کے مرجع میں دو احتمال ہیں (۱) مرجع عمرو ہو تو اس صورت میں جَدْ محمد بنتا ہے اور یہ محمد صحابی نہیں اس لئے سند مرسل ہو جاتی ہے۔ (۲) دوسرا احتمال یہ ہے کہ اس کا مرجع شعیب ہو تو اس صورت میں جد عبداللہ بنتا ہے اور وہ صحابی ہے تو محدثین نے یہ فیصلہ کیا ہے کہ اس ضمیر کا مرجع شعیب ہے۔ اور یہ عام قانون سے مستثنیٰ ہے کیونکہ عام قانون یہ ہے کہ عن ابیہ عن جدہ اگر کہیں آجائے تو دونوں ضمیروں کا مرجع اوّل اسم ہوتا ہے۔

بحث آخر: پھر بحث چلی ہے کہ شعیب کا اپنے جد عبداللہ سے لقاء وسماع ہے یا نہیں؟ تو بخاری سماع کے قائل ہیں اس طرح یہ سند ان کے نزدیک حجت ہے۔ بعض محدثین کہتے ہیں کہ شعیب کا اپنے جد عبداللہ سے سماع نہیں ہے۔ عبداللہ کا ایک صحیفہ شعیب کے ہاتھ لگ گیا تھا جسمیں روایات لکھی ہوئی تھیں یہ وہاں سے دیکھ دیکھ کر روایت کرتا ہے اس لئے یہ سند ضعیف ہے۔ (واللہ اعلم)۔

بَابُ مَاجَاءَ فِي الْمَسْجِدِ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوٰى

﴿۷۴﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ ...... عَنْ أَبِي سَعِيْدِنِ الْخُدْرِيِّ ﷺ قَالَ امْتَرٰى رَجُلٌ الخ:

یہ ''امتراء'' مراء سے ہے جس کا معنی جھگڑنا ہے۔

فَقَالَ هُوَ هٰذَا يَعْنِي مَسْجِدَهُ :

(یعنی أُسِّسَ عَلَى التَّقْوٰى کا مصداق حضور ﷺ نے مسجد نبوی کو قرار دیا)

سوال: ۔دوسری روایات میں جو اس آیت کا شانِ نزول ذکر ہے اس سے تو معلوم ہوتا ہے کہ اس کا مصداق مسجد قباء ہے اور مسجد ضرار کا سیاق بھی بتلاتا ہے کہ اس کا مصداق مسجد قباء ہے؟

جواب(۱): بعض نے یہ دیا ہے کہ مسجد قباء کو اس کا مصداق دونوں قرار دیتے تھے نزاع اس میں نہیں تھا۔نزاع تو تھا مسجد نبوی کے مصداق ہونے نہ ہونے میں۔تو آپ ﷺ نے جواب دیکر جھگڑے کو ختم کر دیا (کہ میری مسجد بھی اس کا مصداق ہے)۔

مگر یہ جواب ظاہر کے خلاف ہے کیونکہ قباء کے بارے میں بھی بظاہر انکا اتفاق نہیں۔اس لئے بہتر

جواب: یہ ہے کہ اعتبار عموم الفاظ کا ہوتا ہے نہ کہ خصوصِ مورد کا۔حضور ﷺ کا مقصد اس جواب سے یہ تھا کہ یہ عنوان میری مسجد کو بھی شامل ہے تو مسجد قباء کا اس عنوان کے تحت داخل ہونا اولاً ہے۔اور میری مسجد کا داخل ہونا ثانیاً ہے۔اس لئے کہ مسجد ضرار کے مقابلے والی اوصاف جس طرح قباء میں پائی جاتی ہیں اسی طرح مسجد نبوی میں بھی بطریق اتم پائی جاتی ہیں (آیت کے دونوں جملے قباء کو اولاً شامل ہیں اور مسجد نبوی کو ثانیاً)۔

تو اس تقریر کی رو سے جملہ اول مسجد قباء کو شامل ہوا اولاً اور مسجدِ نبوی کو شامل ہوا ثانیاً۔یا عکس کر لیتے ہیں کہ مسجد نبوی کو اولاً شامل ہے اور مسجد قباء کو ثانیاً۔اور فیہ اول سے مراد مسجد نبوی ہے۔مرجع ذکر کیا تو اور فرد مراد لے لیا۔اور جب ضمیر راجع کی تو اس سے مسجد قباء مراد لے لی تو جملہ ثانیہ میں جملہ اولیٰ کا عکس ہو جائے گا (اب اولیت مسجد نبوی کو حاصل ہوگئی اور شان نزول کے خلاف بھی لازم نہیں آتا)۔

وَفِيْ ذَالِكَ (أَيْ فِيْ مَسْجِدِ قُبَا) خَيْرٌ كَثِيْرٌ:

یہ اشارہ ہے رضوان خیر کی طرف جس کا آیت میں ذکر ہے۔

بَابُ مَاجَاءَ فِي الصَّلٰوةِ فِيْ مَسْجِدِ قُبَا

یا تو اس سے بیان فضیلت مقصود ہے کہ مسجد قبا میں نماز پڑھنے کا ثواب بہت زیادہ ہے) یا یہ امر نسبتی ہے یعنی صلوٰۃ فی المسجد النبوی والمسجد القبا کے ثواب کا باہمی تفاوت بتلانا ہے کہ دونوں کے ثواب میں تفاوت حج وعمرہ کا ہے۔

﴿ص ۴۷﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْعَلَاءِ أَبُوْ كُرَيْبٍ : إِسْمُهُ زِيَادٌ مَدِيْنِيٌّ (أَيْ بَغْدَادِيٌّ):

جو مدینی نسبت ہوتی ہے یہ مدینہ کی طرف نہیں ہوتی بلکہ بغداد کی طرف کرنی مقصود ہوتی ہے جیسے علی بن مدینی، اگر خاص مدینہ کی طرف نسبت ہو تو وہ مدنی ہوتی ہے۔

☆

بَابُ مَاجَاءَ فِیْ أَیِّ الْمَسَاجِدَ أَفْضَلُ

﴿ص ۷۴﴾ حَدَّثَنَا الْأَنْصَارِیُّ ...... عَنْ أَبِیْ عَبْدِاللّٰہِ الْأَغَرِّ عَنْ أَبِیْ هُرَیْرَةَ ﷺ أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰہِ ﷺ قَالَ صَلٰوةٌ فِیْ مَسْجِدِیْ هٰذَا خَیْرٌ مِّنْ أَلْفِ صَلٰوةٍ فِیْ مَا سِوَاهُ إِلَّا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ:

کیونکہ اسکا ثواب مسجد نبوی کے مساوی ہے۔ یہ ایک مطلب ہوا۔ دوسرا مطلب یہ ہے کہ مسجد حرام تو مسجد نبوی پر فائق ہے۔ اسلئے کہ اس کا ثواب تومائة الف ہے۔ اور مسجد نبوی کا ثواب الف ہے۔ یہ استثناء کا دوسرا مطلب ہوا اور یہی زیادہ صحیح ہے۔ اسی سے امت نے حرم مکہ کا حرم مدینہ پر فضیلت کا استخراج کیا ہے (اور اس کی دلیل مندرجہ بالا بیان کی جاسکتی ہے)۔

﴿ص ۷۴،۷۵﴾ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِیْ عُمَرَ ......عَنْ أَبِیْ سَعِیْدِ نِ الْخُدْرِیِّ ﷺ قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰہِ ﷺ لَاتُشَدُّ الرِّحَالُ إِلَّا إِلٰی ثَلٰثَةِ مَسَاجِدَ مَسْجِدِ الْحَرَامِ وَمَسْجِدِیْ هٰذَا وَمَسْجِدِ الْأَقْصٰی:

شد رحال کا (۱) **احتمال** یہ ہے کہ کنایہ ہوتا ہے سفر سے۔ خواہ اونٹوں کے ذریعے ہو یا کسی اور ذریعہ سے ہو (سب اسمیں داخل ہے)۔ اس نفی کو اگر ظاہر پر محمول کرتے ہیں پھر تو سفر مطلقاً منع ہو جائے گا اور ظاہر ہے کہ شارع علیہ السلام کا یہ مطلوب نہیں۔ (اس لئے یہ حدیث اپنے ظاہر پر تو بالکل محمول نہیں ہے کہ سفر کرنا ان کے علاوہ کی طرف جائز ہی نہ ہو)۔

(۲) **احتمال** یہ ہے کہ یہ اَلسَّفَرُ مِنْ مَّکَانٍ اِلٰی مَکَانٍ وَمِنْ مَّوْضِعٍ إِلٰی مَوْضِعٍ پر محمول ہو۔ یہ مستثنیٰ منہ اقرب الی العموم ہے۔ (تقدیر عبارت ہوگی لَاتُشَدُّ الرِّحَالُ مِنْ مَّکَانٍ إِلٰی مَکَانٍ وَمِنْ مَّوْضِعٍ إِلٰی مَوْضِعٍ إِلَّا إِلٰی ثَلٰثَةِ مَسَاجِدَ الخ) اس پر بھی وہی سوال وارد ہوگا جو ظاہر پر محمول کرنے کی صورت میں وارد ہوا چونکہ ظاہر پر محمول کرنے کی صورت میں سفر من مکانٍ الٰی مکانٍ ہی ہوگا تو جیسے وہ باطل ہے ایسے ہی یہ بھی باطل ہے۔

جواب ابن تیمیہ: ۔انہوں نے اسی صورت کو اختیار کیا ہے اور جواب یہ دیا ہے کہ مقصد حدیث کا یہ ہے کہ جہاں مکان مقصود ہو سفر کرنے والے کا مِنْ حَیْثُ أَنَّهٗ مَکَانٌ وہ منع ہے نہ کہ عام سفر جن میں مکان مقصود نہیں ہوتا بلکہ مکین مقصود ہوتا ہے۔ پس پہلی اور دوسری صورت میں فرق پیدا ہو گیا (ابن تیمیہ کا یہ جواب سن کر ہمارے اساتذہ نے کوئی مناقشہ تو نہیں کیا لیکن ایک اور ترمیم کی ہے معلوم ہوتا ہے کہ جواب تو بہتر ہے)۔

اس پر ہم کہتے ہیں کہ روضة الرسول ﷺ کی زیارت کی نیت سے سفر کرنے کا منع ہونا اس سے ثابت نہیں ہوتا ہے کیونکہ وہ سفر الی المکان نہیں ہوتا بلکہ الی المکین ہوتا ہے۔ جیسا کہ حدیث میں ہے "اَلْأَنْبِیَاءُ أَحْیَاءٌ فِیْ قُبُوْرِهِمْ یُصَلُّوْنَ" مالکؒ کا قول ہے کہ زائر کو یوں نہیں کہنا چاہیے کہ زُرْتُ رَوْضَةَ الرَّسُوْلِ ﷺ أَوْ قَبْرَ النَّبِیِّ بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ زُرْتُ النَّبِیَّ ﷺ (تو ہمارے اساتذہ نے صرف یہ ترمیم کی ہے)۔

(۳) **احتمال** (اس حدیث کی تشریح کے بارے میں) یہ ہے کہ اس حدیث میں مستثنیٰ منہ مساجد ہیں اور یہی احتمال ظاہر

ہے، مسندِ احمد میں ایک حدیث ہے اس میں مستثنیٰ منہ مساجد کے ہونے کی تصریح ہے (کہ مستثنیٰ منہ مساجد ہی ہیں) وہ حدیث اگرچہ ضعیف ہے مگر حافظ نے اس کو حسن کا درجہ دیا ہے۔شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک وہ حسن بھی نہیں ہے کیونکہ اس کا راوی شہر بن حوشب ہے اور وہ ضعیف ہے مگر اس کا ضعف نقصان دہ نہیں اس لئے کہ ہم تو اس کو تائید کے درجے میں پیش کرتے ہیں ورنہ احتمال ثالث ظاہر ہونے کی وجہ سے خود بخود ہی ثابت ہے۔پس اس طرح اب اس حدیث کا مطلب یہ ہوگا کہ بجز ان مساجد ثلاثہ کے اور کسی مسجد کی طرف سفر نہ کیا جائے (اور کسی مسجد کی طرف سفر کرنا منع ہے)۔تو اس طرح اس حدیث کا تعلق زیارۃ قبور عوام۔زِيَارَةُ قُبُوْرِ الْأَوْلِيَاءِ وَالصُّلَحَاءِ وَزِيَارَةُ رَوْضَةِ الرَّسُوْلِ ﷺ سے نہ رہا۔ حدیث الگ مسئلہ سے متعلق ہے اور یہ الگ مسئلہ ہے۔اس کو خارج سے دیکھا جائے گا اگر کہیں جواز ہے تو جواز ہوگا اور اگر منع ہے تو منع ہوگا اور اگر ان میں سے کوئی چیز نہیں تو اباحتِ اصلیہ پر چھوڑ دیا جائیگا۔اس حدیث کو اس مسئلہ سے خواہ مخواہ جوڑا گیا ہے۔(ایک مسئلہ سفر اِلَى الْمَسَاجِدِ کا ہے اور ایک مسئلہ زیارۃِ قبور وغیرہ کا ہے یہ دو الگ الگ مسئلے ہیں حدیث کا تعلق صرف اوّل مسئلہ سے ہے)۔

(لہٰذا اب طے ہوا کہ بجز ان مساجد ثلاثہ کے کسی اور مسجد کی طرف بنیتِ ثواب سفر کرنا منع ہے)۔

حضرت شاہ صاحبؒ کی تقریر: شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ میں اس کو بھی نہیں مانتا ہوں کہ اس حدیث سے بجز مساجد ثلاثہ کے باقی کسی مسجد کی طرف سفر کرنے کی ممانعت معلوم ہوتی ہے۔فرماتے ہیں کہ یہ ترکیب ''لَا حَسَدَ إِلَّا فِي الْاِثْنَيْنِ'' کے قبیل سے ہے۔حسد سے مراد غبطہ ہے اور غبطہ تو دوسری اشیائے حسنہ (علم وسخی) میں بھی ہوتا ہے تو اثنین میں حصر نہیں ہونا چاہیے؟ تو یہی کہا جاتا ہے کہ حصر سے مقصود اثنین کی أَحَقِّيَّتْ کو بتلانا ہے۔اثنین کے علاوہ دوسری اشیاء حسنہ میں غبطہ کی نفی کرنا مقصود نہیں ہے۔اسی طرح اس حدیث کو بھی سمجھو۔

کہ مساجد ثلاثہ کی أَحَقِّيَّتْ بتلانی مقصود ہے ان کے علاوہ کسی اور مسجد کی طرف سفر کرنا جائز ہے یا ناجائز اس کو تو خارج سے دیکھا جائے گا اور یہ ایسے ہی ہے جیسے کوئی کہے کہ شہر تو بس لاہور ہی ہے (اس سے لاہور کی شہریت کی أَحَقِّيَّتْ کو بتلانا ہے) اور یہ ایسے ہے جیسے حدیث میں ہے ''لَمْ تَكْمُلْ مِنَ النِّسَآءِ إِلَّا مَرْيَمَ بِنْتَ عِمْرَانَ وَآسِيَةَ امْرَأَةَ فِرْعَوْنَ''۔اس کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ فاطمہؓ وعائشہؓ میں کمال نہیں بلکہ ان کی اَحَقِّيَّت بتلانی مقصود ہوتی ہے اسی طرح (مَا نَحْنُ فِيْهِ میں) اس حدیث کو بھی سمجھنا چاہیے۔

حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ حافظ نے بھی اس تقریر کی طرف امکان کے لفظ سے اشارہ کیا ہے۔بہر حال یہ تقریر زیادہ پسندیدہ ہے کہ اس حدیث سے مساجد ثلاثہ کی احقیت کو بتلانا مقصود ہے۔

بَابُ مَاجَآءَ فِي الْمَشْيِ إِلَى الْمَسْجِدِ

﴿ص ۷۵﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِالْمَلِكِ بْنِ أَبِي الشَّوَارِبِ ...... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ﷺ :إِذَا

أُقِيمَتِ الصَّلٰوةُ فَلَا تَأْتُوهَا وَأَنْتُمْ تَسْعَوْنَ الخ:

دربارِ شاہی میں آنے کا ادب یہ ہے کہ وقار سے آؤ اور اطمینان سے آؤ، اس طرح سے نہ آؤ کہ دیکھنے والا لطیفہ سمجھے۔

سوال: اس پر سوال ہوا کہ پھر تو رکعت نکل جائے گی؟

جواب: ۔تو اس کے جواب میں فرمایا کہ ''فَمَا أَدْرَكْتُمْ فَصَلُّوْا وَمَا فَاتَكُمْ فَأَتِمُّوْا''

دوڑنا و بھاگنا تو بالاتفاق منع ہے، لپکنا یعنی کچھ تیز قدم اٹھانا اس میں اختلاف ہے۔ بعض نے کہا کہ اگر فواتِ رکعت کا خوف ہو تو کچھ تیز چل پڑے اور بعض نے کہا کہ اس سے بھی گریز کرے۔ حضرت عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ کی مسلم شریف میں حدیث ہے جس میں ذکر ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم انکے پیچھے جماعت میں آکر شریک ہوئے تو تھوڑا سا تیز چل کر آئے (معلوم ہوا کچھ تیز چلنے کی گنجائش ہے)۔

مسئلہ: عند ابی حنیفۃؒ مسبوق کی جو نماز امام کے بعد ہوتی ہے وہ نماز اس کی اوّل صلوٰۃ ہوتی ہے اور امام کے ساتھ جو پڑھتا ہے وہ اس کی آخر صلوٰۃ ہوتی ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک: اس کا عکس ہے۔

دلیل شافعیؒ: اسی حدیث کا لفظ فَأَتِمُّوْا ہے، اتمام کا معنی ہوتا ہے کسی ناقص چیز کو پورا کرنا اور یہ آخر میں ہوتا ہے۔

دلیل امام ابوحنیفۃؒ: ۔ایک حدیث میں ''وَمَا فَاتَكُمْ فَاقْضُوْا'' ہے (دیکھو العرف الشذی علی الجامع الترمذی ص ۸۲)

قضاء اس کو کہتے ہیں کہ اپنے محل سے کوئی چیز ہٹ کر کی جائے۔ مسلم جلد اول ص ۲۲۰ پر حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے وَاقْضِ مَاسَبَقَكَ ۔

ہر فریق کی طرف سے دوسرے فریق کے مستدل کا جواب:

شوافع نے یہ کہا کہ قضاء بمعنی ادا استعمال ہوتا ہے جیسے ''إِذَا قُضِيَتِ الصَّلٰوةُ فَانْتَشِرُوْا'' ہے۔ احناف نے جواباً کہا کہ اتمام کا اطلاق جیسے آخر پر ہوتا ہے اسی طرح اوّل پر بھی ہوتا ہے تو اس طرح کوئی بات طے نہ ہوئی۔

محقق ابن ہمام:

فرماتے ہیں کہ دیکھنا یہ ہے کہ منصب اقتداء کس چیز کا تقاضا کرتا ہے (قضاء کا یا اتمام کا) پس جس کا وہ تقاضہ کرے گا اسی کو ترجیح ہوگی اور وہ طے ہو جائے گا۔ اگر مقتدی کی امام کے ساتھ اوّل ہو اور امام کی آخر، یہ تو بڑا اختلاف ہے منصبِ اقتداء کے خلاف ہے پس یہ مرجوح ہوا (لہٰذا احناف کے مسلک کو ترجیح ہوگی)۔ اس کے علاوہ مسلم شریف جلد اول بَابُ الْمَسْحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ، ص ۱۳۴ میں عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ والی حدیث میں لفظ ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد السلام وہ رکعت ادا کی ''الَّتِيْ سَبَقَتْنَا'' اس سے بھی مذہب الاحناف کی تائید ہوتی ہے۔

تطبیق کی صورت: ۔یہ ذکر کی گئی ہے کہ قرأت کے اعتبار سے تو بعد السلام والی نماز مسبوق کی اوّل صلوٰۃ ہے اور غیر قرأت کے اعتبار سے آخر صلوٰۃ ہے۔تو ببعض الوجوہ اوّل ہے اور ببعض الوجوہ آخر ہے۔''فَاقْضُوْا'' اور ''فَاَتِمُّوْا'' دونوں درست ہوگئے۔اس کا فائدہ مغرب میں ظاہر ہوگا کہ مغرب کی ایک رکعت امام کے ساتھ ملی تو بعد السلام اس نے دو پڑھنی ہیں قرأت تو دونوں میں کرنی ہے لیکن تشہدان دو میں سے ایک پر کرنا ہے۔(واللہ اعلم)۔

فائدہ: ۔(بَابُ مَا جَاءَ فِی الْقُعُوْدِ فِی الْمَسْجِدِ الخ آسان ہے معنی کرلیا جائے)

بَابُ مَا جَآءَ فِی الصَّلٰوۃِ عَلَی الْخُمْرَۃِ

خُمْرَۃٌ اسے کہتے ہیں جس پر ایک شخص کھڑے ہو کر نماز پڑھ سکے اور حَصِیْرٌ اس کو کہتے ہیں جس پر ایک سے زائد آدمی کھڑے ہو کر نماز پڑھ سکیں۔

امام مالکؒ کے نزدیک فرض تب ادا ہوگا جب سجدہ اس چیز پر کرے گا جو جنسِ ارض سے ہو۔جمہور ائمہؒ اسکے تو قائل نہیں البتہ صلوٰۃ علی الارض اقرب الی التواضع ہونے کی وجہ سے اس کو ترجیح دیتے ہیں۔عمر بن عبدالعزیزؒ کے متعلق آتا ہے کہ انکا عمل صلوٰۃ علی الارض کا تھا۔اگر کسی چٹائی یا مصلے پر پڑھتے تو سجدے کی جگہ مٹی ڈال لیتے۔کہتے ہیں کہ حجاج بن یوسف کا بھی یہی عمل تھا۔کسی نے اس کو مرنے کے بعد خواب میں دیکھا اور اس کا حال پوچھا تو حجاج نے کہا کہ اس عمل کی وجہ سے میری مغفرت ہوگئی۔

بہانہ ڈھونڈتی ہے خدائے کریم کی رحمت ۔۔۔ بہے جو نزعہ میں چند آنسو یہ بھی بہانہ ہوا

فائدہ: ۔بَابُ مَا جَاءَ فِی الصَّلٰوۃِ عَلَی الْحَصِیْرِ کی بھی تقریر ہوگئی اس کا اور بَابٌ فِی الصَّلٰوۃِ عَلَی الْبُسُطِ کا صرف معنی کرلیا جائے۔''طنفسۃ'' جھالردار کپڑا۔

بَابُ مَا جَآءَ فِی الصَّلٰوۃِ فِی الْحِیْطَانِ

ابوداؤد شریف میں ایک روایت ہے کہ صحراء میں نماز پڑھنے سے ایک نماز کا ثواب پچاس گنا ملتا ہے۔اس کا یہ مطلب نہیں کہ آدمی آبادی کو چھوڑ کر صحراء میں چلا جائے بلکہ اس کا مقصد یہ ہے کہ جب صحراء میں ہو تو وہیں نماز ادا کرلو۔یہ نہیں ہونا چاہیے کہ مسجد میں چل کر نماز ادا کریں گے۔نیز صحراء میں یہ بھی ہوتا ہے کہ گناہ نہیں ہوتا اور شہروں جیسا شور وشغب بھی نہیں ہوتا (تنہائی میسر آجاتی ہے)۔

بَابُ مَا جَآءَ فِی سُتْرَۃِ الْمُصَلِّیْ

﴿ص۷۸﴾ حَدَّثَنَا قُتَیْبَۃُ ...... عَنْ مُوْسٰی بِنِ طَلْحَۃَ عَنْ اَبِیْہِ ﷺ قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰہِ ﷺ اِذَا

وَضَعَ أَحَدُكُم بَيْنَ يَدَيْهِ مِثْلَ مُؤَخَّرَةِ الرَّحْلِ فَلْيُصَلِّ وَلَا يُبَالِي مَنْ مَرَّ مِنْ وَّرَاءِ ذٰلِكَ:

اسی سے فقہاء نے نکالا ہے کہ سترہ ایک ذراع لمبا ہونا چاہیے۔ اصل غرز (گاڑھنا) ہے اگر یہ ممکن نہ ہو تو پھر اس کو طولاً رکھ دیا جائے (تا کہ اس کے سرے دائیں بائیں ہوں۔ اگر یہ بھی ممکن نہ ہو تو پھر ہلالی خط بنادیا جائے یہ بھی کفایت کر جاتا ہے کیونکہ ابوداؤد میں خط کی بھی حدیث ہے۔

شریعت میں اس سترے والے حکم میں مار کی بھی رعایت ہے اور مصلی کی بھی۔ بلاظم جو ملک چل رہے ہیں ان میں شاید سرفہرست پاکستان ہی ہے۔

مار کی رعایت اس طرح کہ یہ مرور کی وجہ سے شور نہیں ہوگا۔ اور مصلی کی اس طرح کہ اس کو تشویش لاحق نہیں ہوگی۔

بَابُ مَاجَآءَ فِي كَرَاهِيَةِ الْمُرُوْرِ بَيْنَ يَدَيِ الْمُصَلِّيْ

﴿ص ٧٩﴾ حَدَّثَنَا الْأَنْصَارِيُّ ...... عَنْ بُسْرِبْنِ سَعِيْدٍ ﷺ :قَالَ أَبُو النَّضْرِ لَا أَدْرِيْ قَالَ أَرْبَعِيْنَ يَوْمًا أَوْ أَرْبَعِيْنَ شَهْرًا أَوْ أَرْبَعِيْنَ سَنَةً:.

مسند بزار میں روایت أَرْبَعِيْنَ خَرِيْفًا وَالْخَرِيْفُ السَّنَةُ کی ہے تو اس سے تعیین ہوجاتی ہے۔

بَابُ مَاجَآءَ لَايَقْطَعُ الصَّلٰوةَ شَيْءٌ

لَايَقْطَعُ الصَّلٰوةَ شَيْءٌ یعنی فعل مصلی کے ماسوا کوئی شی قاطع صلوٰۃ نہیں ہے۔ اب فلا یرد علیه مایرد (ورنہ فعل مصلی کا قاطع ہونا تو ظاہر ہے)۔ (اس باب کی حدیث حضرت ابن عباسؓ کو ذہن میں رکھا جائے تا کہ آئندہ باب میں مفید ہو)۔

بَابُ مَاجَآءَ أَنَّهُ لَا يَقْطَعُ الصَّلٰوةَ إِلَّا الْكَلْبُ وَالْحِمَارُ وَالْمَرْأَةُ

﴿ص ٧٩﴾ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَنِيْعٍ ...... عَنْ عَبْدِاللّٰهِ بْنِ الصَّامِتِ ﷺ :.قَطَعَ صَلٰوتَهُ الْكَلْبُ الْأَسْوَدُ وَالْمَرْأَةُ وَالْحِمَارُ الخ:

امام احمدؒ کلب کے تو قاطع ہونے کے قائل ہیں۔ حمار اور مرأۃ کے قاطع ہونے کے قائل نہیں۔ اس لئے کہ مرأۃ کے بارے میں عائشہؓ کی معارض حدیث موجود ہے اور حمار کے بارے میں اوپر والی حدیث ابن عباسؓ معارض موجود ہے۔ بعض لوگ ان تینوں کو قاطع کہتے ہیں جیسا کہ اس حدیث میں آگیا ہے۔ اس کے معارض (جو ابن عباسؓ کی حدیث ہے) کے متعلق یہ کہتے ہیں کہ اس میں تنقیح نہیں ہے معلوم نہیں سترۃ تھا یا نہیں تھا۔ وہ حمار اس سترے کے اندر سے گذرا یا باہر سے گذرا اس لئے ایسے معارض کا اعتبار نہیں۔ اور عائشہؓ والی حدیث جو معارض ہے اس کے بارے میں کہتے ہیں کہ اس میں مرور کا ذکر

نہیں (اور قاطع صلوٰۃ تو مرور مرأۃ ہے)۔ جمہور ائمہؒ کے نزدیک ان تین میں سے کوئی بھی قاطع نہیں۔
حدیث الباب کا جواب: یہ ہے کہ اس قطع سے مراد قطع التوجہ والخشوع ہے۔
سوال: اب رہا اس پر یہ سوال کہ قطع توجہ کا پہلو تو ہر چیز میں ہے پھر ان تین کی تخصیص کی کیا وجہ ہوئی؟
جواب: یہ ہے کہ ان تین کی وجہ تخصیص یہ ہوئی ہے کہ ان تینوں کے بارے میں حدیثیں ہیں جو بتلاتی ہیں کہ ان کی سرحدیں شیطان سے ملتی ہیں۔ (واللہ اعلم)۔

بَابُ مَاجَآءَ فِي الصَّلٰوةِ فِي الثَّوْبِ الْوَاحِدِ

اگر ایک کپڑا ہے اور وہ اتنا بڑا ہے کہ پورے بدن کو لپیٹ کر اس کے ساتھ نماز پڑھ سکتا ہے تو اس طرح نماز ادا کرنا مستحب ہے۔ اور اگر اس کو تہبند بنا کر نماز پڑھ لی تو یہ مکروہ تنزیہی ہے۔ زیادہ سے زیادہ اولیٰ کے خلاف ہوگیا۔ امام احمدؒ کہتے ہیں کہ اس طرح کرنے سے اسکی نماز نہیں ہوگی واجب الاعادہ ہوگی۔

البحر الرائق وکبیری فقہ کی کتابوں میں لکھا ہے کہ تین کپڑوں میں نماز پڑھنا مستحب ہے اگر میسر ہوں۔ اور اگر میسر نہ ہوں تو پھر ایک کپڑے میں بھی نماز پڑھ سکتا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ننگے سر نماز پڑھنا مکروہ نہیں ہے زیادہ سے زیادہ اولیٰ واستحباب کے خلاف ہے۔

مسئلہ: مولانا عبدالحی صاحبؒ لکھتے ہیں کہ اگر کسی جگہ عمامہ کے بغیر نماز پڑھنا رواج نہ ہو تو وہاں بغیر عمامہ کے نماز مکروہ ہے۔ لیکن عام مسئلہ عمامہ کے استحباب کا ہے۔

ستر عورۃ:۔ غیر سے بالاتفاق ضروری ہے۔ اپنے آپ سے بھی ضروری ہے یا نہیں؟ صحیح قول کے مطابق ضروری نہیں ہے۔ پس اگر کوئی شخص ایک لمبی قمیص پہن کر نماز پڑھ رہا ہے اور گریبان کھلا ہوا ہے اور رکوع وسجود میں جاتے ہوئے اپنے تنجیج پر نگاہ پڑ جائے تو نماز اس کی ہو جائے گی۔

کشف عورۃ: حقیقۃً ہو کہ لوگوں کے سامنے ننگے نماز پڑھتا ہے۔ یا حکماً کہ تنہائی میں ننگے نماز پڑھتا ہے تو اس طرح نماز نہیں ہوتی۔

بَابُ مَاجَآءَ فِي ابْتِدَاءِ الْقِبْلَةِ

ظاہر حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ مکہ میں بھی قبلہ بیت المقدس تھا۔ ہجرت کے بعد بھی سولہ یا سترہ مہینے یہی قبلہ رہا۔ حضور ﷺ کی خواہش تھی کہ بیت اللہ قبلہ ہو جائے۔ تحویل ہو جائے۔ یہ خواہش کیوں تھی؟ اس کی کیا وجہ تھی؟ تو اس کی وجہ اللہ جانتا ہے بہر حال آپ ﷺ چاہتے یہی تھے۔ تو اس پر تحویل کا حکم نازل ہوا۔

مسجد قبلتین میں آپ ﷺ ظہر کی نماز پڑھا رہے تھے تو اس میں تحویل کا حکم نازل ہوا۔ اس کو مسجد بنو عمرو بن عوف بھی کہتے ہیں۔ پھر عصر کی پوری نماز آپ ﷺ نے اپنی مسجد میں آکر بیت اللہ کی طرف منہ کر کے پڑھی۔ اس میں ایک نمازی جس نے

آپ ﷺ کے ساتھ عصر پڑھی تھی انہوں نے مسجد بنی اشہل کے نمازیوں کے پاس سے گذرتے ہوئے ان کو خبر دی تو انہوں نے عصر میں تحویل کر لی۔ قباء والوں کو اس دن پتہ نہ چلا بلکہ اگلی صبح کو پتہ چلا تو انہوں نے صبح کی نماز میں تحویل پر عمل کیا۔ پس روایات میں بظاہر جو تعارض نظر آتا تھا وہ اس تقریر سے بالکلیہ ختم ہو گیا۔

تحویل قبلہ پر اعتراضات اور ان کے جوابات:

اعتراض (۱): ۔ایک اعتراض تو حافظؒ نے یہ اٹھایا ہے کہ بیت المقدس تو یقینی قبلہ تھا۔ پھر ایک آدمی نے خبر دی اور یہ تو خبر واحد ہے جو ظن کا فائدہ دیتی ہے۔ تو ظن کی وجہ سے یقین کو کیسے چھوڑ دیا گیا؟

جواب: یہ ہے کہ خبر واحد جب محفوف بقرائن الصدق ہو تو وہ بھی مفید یقین ہو جاتی ہے کیونکہ تحویل کی باتیں ہوتی رہتی تھیں حضور ﷺ کی بے چینی بھی صحابہؓ دیکھتے رہتے تھے تو جب ایک آدمی نے تحویل کی خبر دی تو ان کو یقین ہو گیا۔ فلا اشکال۔

اعتراض (۲): پھر سوال ہوا کہ تحویل پر عمل کرنے کی وجہ سے کافی نقل و حرکت ہوئی ہوگی آگے کی صفیں پیچھے اور پیچھے کی صفیں آگے، یہ چلنا پھرنا تو مفسدِ صلوٰۃ ہے۔ اس کے دو جواب ہیں (۱) یہ ہے کہ یہ اس زمانے کا قصہ ہے جبکہ ابھی تک عمل کثیر کے مفسد صلوٰۃ ہونے کا حکم نازل نہیں ہوا تھا (۲) یہ ہے کہ اگر یہ بعد کا واقعہ ہے تو پھر ممکن ہے کہ آہستہ آہستہ، ٹھہر ٹھہر کر ہر صف اپنے اپنے مقام پر پہنچ گئی ہو۔ اور عملِ قلیل کی صورت ہوئی ہے۔ فلا اشکال۔

اعتراض (۳): ۔ پھر سوال ہوا کہ اہل قباء کی عصر، ظہر، مغرب، عشاء یہ چار نمازیں جو تحویل کے خلاف ہوئی ہیں بظاہر یہ تو کافی نہیں ہونی چاہئیں۔ ان کے اعادہ کا امر ہوتا؟

جواب: یہ ہے کہ ممکن ہے اس وقت جہل عذر ہو، چونکہ شریعت کے احکام کو ابھی تک تقرر و تحکم حاصل نہیں ہوا تھا۔ اس لئے اعادہ کا امر نہیں فرمایا۔

بَابُ مَاجَآءَ أَنَّ مَا بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ قِبْلَةٌ

اس پر جو سوال ہے وہ ظاہر ہے (کیونکہ ہمارا قبلہ تو ما بین الشمال والجنوب ہے)۔ تو اس کی تین تقریریں ہیں۔

تقریر (۱): ۔ یہ اہل مدینہ کا قبلہ بتایا جا رہا ہے اور ان کا قبلہ بین المشرق والمغرب ہی ہے۔ جیسے ابوسعیدؓ کی حدیث شَرِّقُوْا أَوْغَرِّبُوْا (والی ہے یہ بھی اہل مدینہ کے بارے میں ہے)۔

تقریر (۲): ۔ جس طرح مشرق و مغرب کا اطلاق اس صورت پر ہوتا ہے کہ جب مشرق و مغرب دائیں بائیں ہوں۔ اسی طرح (بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ کا اطلاق اس صورت پر بھی ہوتا ہے کہ مشرق خلف ہو اور مغرب امام ہو اور قبلہ مغرب کی جانب ہو تو مغرب کی سمت قبلہ سے بھی آگے چلی جائے گی تو بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ قِبْلَةٌ والا حکم ہمارے لئے بھی ہو گیا۔ اور یہ حکم عمومی ہو گیا۔

تقریر (۳): ۔ بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ میں مشرق، مغرب سے مراد مختلف موسموں کی مشرق و مغرب ہے۔ یعنی مغرب

شتائی اور مشرق صیفی۔ وبالعکس، تو اس طرح بھی اس کو عمومی حکم بنایا جاسکتا ہے۔ ابن مبارک کی "هٰذَا أَهْلُ الْمَشْرِقِ" کہہ کر یہی مراد ہے کہ اس طرح کی تقریر کر کے اس حکم کو اہل مشرق کے لئے بھی بنایا جاسکتا ہے۔ مقصد انکا اہل المشرق کہنے سے انکا حصر نہیں ہے۔

بَابُ مَا جَآءَ فِي الرَّجُلِ يُصَلِّيْ لِغَيْرِ الْقِبْلَةِ فِي الْغَيْمِ

﴿ص ۸۰﴾ حَدَّثَنَا مَحْمُوْدُ بْنُ غَيْلَانَ ...... عَنْ عَبْدِاللّٰهِ بْنِ عَامِرِ بْنِ رَبِيْعَةَ عَنْ أَبِيْهِ رضی اللہ عنہ :

فَلَمْ نَدْرِ أَيْنَ الْقِبْلَةُ فَصَلّٰى كُلُّ رَجُلٍ مِّنَّا عَلٰى حِيَالِهٖ:

فقہاء بھی اسی طرح فرماتے ہیں "مَنِ اشْتَبَهَتْ عَلَيْهِ الْقِبْلَةُ فَلْيَتَحَرّٰى" کا قبلہ یہ ہے کہ جس جہت کی تحری ہو جائے تو اسی طرف توجہ کر کے نماز پڑھ لے۔ اگر بعد میں معلوم ہوا کہ خطاء ہوگئی تو پھر بھی نماز ہوگئی۔ اور اگر تحری کے بغیر نماز پڑھی اور بعد میں معلوم ہوا کہ قبلہ صحیح تھا تو پھر بھی نماز نہیں ہوئی۔

قَالَ أَبُوْعِيْسٰى هٰذَا حَدِيْثٌ لَيْسَ إِسْنَادُهٗ بِذَالِكَ الخ:

اس لئے آیت کے شانِ نزول کے اعتبار سے اس حدیث پر اعتبار نہیں۔ آیت کے نزول میں اقوال مختلف ہیں (۱) قِيْلَ نَزَلَتْ فِيْ حَقِّ الْمُسَافِرِيْنَ (۲) قِيْلَ نَزَلَتْ فِي الْحُدَيْبِيَّةِ (۳) قِيْلَ نَزَلَتْ إِذَا ارْتَفَعَ بَيْتُ الْمَقْدَسِ۔ یعنی جب نسخ قبلہ کا مسئلہ پیش آیا اور لوگوں نے اعتراض کیا تو اسکے جواب میں یہ آیت نازل ہوئی۔

بَابُ مَا جَآءَ فِيْ كَرَاهِيَةِ مَا يُصَلّٰى إِلَيْهِ وَفِيْهِ

﴿ص ۸۱﴾ حَدَّثَنَا مَحْمُوْدُ بْنُ غَيْلَانَ ...... عَنِ ابْنِ عُمَرَ رضی اللہ عنہ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ نَهٰى أَنْ يُّصَلّٰى فِيْ سَبْعَةِ مَوَاطِنَ فِي الْمَزْبَلَةِ وَالْمَجْزَرَةِ وَالْمَقْبَرَةِ وَقَارِعَةِ الطَّرِيْقِ وَفِي الْحَمَّامِ وَمَعَاطِنِ الْإِبِلِ وَفَوْقَ ظَهْرِ بَيْتِ اللّٰهِ :

یہ چند جگہیں نجس ہوتی ہیں اس لئے ان میں نماز نہیں پڑھنی چاہیے۔

اور مقبرہ میں جب قبریں سامنے ہوں اور بلا حائل ہوں (اس وقت نماز جائز نہیں ہوگی) اور اونٹ کے پانی پینے کی جگہیں کہ یہ نجس ہوتی ہیں۔

☆

بَابُ مَا جَآءَ فِي الصَّلٰوةِ فِيْ مَرَابِضِ الْغَنَمِ وَأَعْطَانِ الإِبِلِ

﴿۸۱﴾ حَدَّثَنَا أَبُوْ كُرَيْبٍ ...... عَنْ أَبِيْ هُرَيْرَةَ ﷺ : وَلَا تُصَلُّوْا فِيْ أَعْطَانِ الإِبِلِ:

لوجود الموانع: (۱) مثلاً اس کے بھاگ جانے اور فرار کا ڈر رہتا ہے، (۲) مثلاً یہ کہ مکان نجس ہوتا ہے (۳) یہ کہ اس کے بول کے وقت رشاشے (چھینٹے) پڑنے کا خطرہ ہوتا ہے (۴) ایک سبب اس کی شیطنت بھی بیان کیا جاتا ہے جیسا کہ مثل مشہور ہے، (اونٹ رے اونٹ تری کونسی کل سیدھی) مگر یہ کوئی وجہ نہیں ہے، اس لیے کہ اس کی تردید الصلوٰۃ الی الراحلۃ والی حدیث سے ہو رہی ہے، اگر شیطنت وجہ ہوتی تو یہاں بھی منع ہوتی۔

مرابض غنم میں جواز کی وجہ: مذکورہ موانع وعلت کے انتفاء کی وجہ سے ہے۔

بَابُ مَاجَآءَ إِذَا حَضَرَ الْعَشَاءُ وَأُقِيْمَتِ الصَّـلَاةُ فَابْدَأُوْا بِالْعَشَاءِ

﴿ص۸۱﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ .... عَنْ أَنَسٍ ﷺ :قَالَ إِذَا حَضَرَ الْعَشَاءُ وَأُقِيْمَتِ الصَّلٰوةُ

فَابْدَأُوا بِالْعَشَاءِ الخ:

تا کہ قلب طعام کے ساتھ مشغول نہ ہو، شریعت یہ چاہتی ہے کہ صلاۃ اس حالت میں پڑھو کہ تمہارا دل ہر قسم کے وساوس سے خالی ہو۔

بَابُ مَا جَآءَ فِي الصَّـلَاةِ عِنْدَ النُّعَاسِ

﴿ص۸۱﴾ حَـدَّثَـنَـا هَـارُوْنُ بْـنُ إِسْـحَاقَ الْهَمْدَانِيُّ .... عَنْ عَائِشَةَ رضى الله عنها قَالَتْ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ إِذَا نَعَسَ أَحَدُكُمْ وَهُوَ يُصَلِّيْ فَلْيَرْقُدْ:

یہ نفل نماز کے بارے میں ہے فرض نماز کو اپنے وقت سے مؤخر کرنا کسی کے لیے جائز نہیں ہے۔

بَابُ مَا جَآءَ مَنْ زَارَ قَوْمًا فَـلَا يُصَلِّ بِهِمْ

﴿ص۸۰ـ۸۱﴾ حَدَّثَنَا هَنَّادٌ وَمَحْمُوْدُ بْنُ غَيْلَانَ ...... : عَنْ أَبِيْ عَطِيَّةَ :.مَنْ زَارَ قَوْمًا فَلَا يَؤُمُّهُمْ:

یہ عام نہیں ہے بلکہ مخصوص ہے کہ اگر بالاذن ہو تو جواز ہے، یہ اس کی تفسیر ہے۔

سوال: اذن تو یہاں بھی ہوا کہ مالک بن الحویرث ﷺ کو مسجد والے کہہ رہے ہیں کہ آئیں نماز پڑھائیں، پھر بھی وہ نماز نہیں پڑھا رہے؟

جواب(۱) : یہ مالک بن الحویرث ﷺ کا اپنا فہم ہے ممکن ہے کہ خود ان کا مذہب بھی یہی ہے۔

جواب(۲): مالک بن الحویرث ﷺ کا مقصد اعلام مسئلہ ہے کہ زائر خواہ کتنا ہی با کمال کیوں نہ ہو؟ پھر بھی وہ امامت کا مستحق نہیں ہوتا، وہی مستحق ہوتا ہے جو امام راتب ہے، یہ جو اس کے خلاف ذہن بنا ہوا ہے، مالک بن الحویرث ﷺ اس کی تردید کررہے ہیں، ہاں اگر وہ امام راتب اجازت دیدے تو پھر مضائقہ نہیں ہے، اور یہ ایسے ہے جیسے ابن عباسؓ نے حضور ﷺ سے کہا تھا نِمْتَ یَا رَسُوْلَ اللّٰهِ ؟ تو آپ ﷺ نے ابن عباس ﷺ کے سوال کے جواب میں نَوْمِیْ غَیْرُ نَاقِضٍ سے جواب نہ دیا بلکہ جواب میں إِنَّ الْوُضُوْءَ عَلٰی مَنْ نَامَ مُضْطَجِعًا کہا کہ آپ ﷺ کا مقصد اعلام مسئلہ عموماً تھا، اسی طرح یہاں مالک بن الحویرث ﷺ کا مقصد اعلام مسئلہ تھا۔

بَابُ مَاجَآءَ فِیْ کَرَاهِیَةِ أَنْ یَّخُصَّ الْإِمَامُ نَفْسَهٗ بِالدُّعَاءِ

اجتماعی دعاء بعد الصلوٰۃ المکتوبۃ:

اگر تخصیص کا معنی کرتے ہیں کہ مفرد کا صیغہ استعمال نہ کرے بلکہ جمع کا صیغہ استعمال کرے تو یہ حدیث دوسری احادیث میں منقولہ دعاؤں کے خلاف ہو جاتی ہے کیونکہ ان میں اکثر مفرد کا صیغہ استعمال ہے، البتہ قرآن کی بعض منقولہ دعاؤں میں جمع کا صیغہ استعمال ہے، پس اس کا یہ معنی کیا جائے گا کہ تنہا دعا نہ کرے اور لوگوں کے ساتھ مل کر دعا کرے۔ فرض نمازوں کے بعد اجتماعی دعا کا یہی ماخذ ہے اور یہ بہت بڑا ماخذ ہے، اس کو بدعت سمجھنا جہالت ہے کیونکہ یہ أَفْضَلُ الدُّعَاءِ بَعْدَ الصَّلَاةِ الْمَکْتُوْبَةِ ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ مَنْ أَمَّ قَوْمًا وَهُمْ لَهٗ کَارِهُوْنَ

﴿ص۸۲﴾ حَدَّثَنَا عَبْدُالْأَعْلٰی بِنِ وَاصِلِ نِ الْکُوْفِیُّ .... عَنِ الْحَسَنِ ﷺ : قَالَ سَمِعْتُ أَنَسَ بْنَ مَالِکٍ ﷺ قَالَ لَعَنَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ ثَلٰثَةَ رَجُلٍ أَمَّ قَوْمًا وَهُمْ لَهٗ کَارِهُوْنَ الخ:

اس امام کی بے دینی کی وجہ سے۔ اس کے ظالم ہونے کی وجہ سے اس صورت میں وزر اسی پر ہے، مگر اس میں اعتبار اکثریت کا ہے ایک دو کا اعتبار نہیں ہے، اگر امام متدین ہو، متشرع ہو، اور قوم غیر متدین ہو تو پھر کراہت کریں تو وزر اس پر نہیں ہے۔ بلکہ ان پر ہے۔ یہ ڈ ثار ہے۔

بَابُ مَاجَآءَ إِذَا صَلَّی الْإِمَامُ قَاعِدًا فَصَلُّوْا قُعُوْدًا

قائم کی اقتداء خلف القائم اسی طرح قاعد معذور کی اقتداء خلف القاعد المعذور، اسی طرح قاعد کی اقتداء خلف القائم یہ صورتیں بالاتفاق جائز ہیں۔

پہلا نزاع کہ قائم کی اقتداء خلف القاعد جائز ہے یا نہیں؟

امام محمدؒ ومالکؒ کے نزدیک: یہ ناجائز ہے۔ کوئی دوسرا امام تلاش کرنا چاہیے۔

جمهور ائمه شافعیؒ، احمدؒ، اسحاقؒ و ابوحنیفهؒ ان سب کے نزدیک یہ اقتداء بھی جائز ہے۔

مالکیه کی دلیل: مالکیہؒ نے اس کی دلیل یہ دی ہے کہ ایک حدیث ہے "لَایَؤُمُّ أَحَدٌ بَعْدِیْ جَالِسًا "۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جالساً امام بننے والی صورت آپ ﷺ کی خصوصیت ہے۔ کسی اور کیلئے اس کا جواز نہیں ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اگر یہ حدیث ثابت ہو جائے تو اس نزاع کے لئے فیصلہ کن ہے۔ مگر اس کا ثبوت مشکل ہے اس لئے کہ اس کی سند میں جابر جعفی ہے اور اس کے بارے میں اختلاف ہوا ہے۔ بعض محدثین اس کی روایت کو لیتے ہیں اور بعض محدثین اس کی روایت کو نہیں لیتے جیسے یحیٰ بن معین القطانؒ، امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے کہ میں نے جابر جعفی سے بڑا جھوٹا نہیں دیکھا۔ اس لئے یہ حدیث حجت نہیں بن سکتی۔

بعض مالکیه کی تقریر: بعض مالکیہ نے یہ تقریر کی ہے کہ اس حدیث سے قطع نظر کرتے ہوئے بھی اقتداء کی اس صورت کا مرض الوفات والے واقعہ سے جواز ثابت نہیں ہوسکتا۔ کیونکہ مرض الوفات والے واقعہ میں بہت ساری باتیں ایسی نظر آتی ہیں جو خصوصیت پر دلالت کرتی ہیں جیسے ابوبکرؓ کا بغیر عذر کے پیچھے ہٹنا اور آپ ﷺ کا امام بننا تو جیسے یہ خصوصیت ہے۔ کیا بعید ہے کہ مرض الوفات کی اقتداء کی یہ صورت بھی آپ ﷺ کی خصوصیت ہو۔

احناف کا جواب: احناف نے اسکا جواب دیا کہ ابوبکرؓ کا پیچھے ہٹنا بغیر عذر کے نہیں تھا بلکہ انکو حصر لاحق ہو گیا تھا۔ حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ بعض حنفیہ کا یہ دعویٰ محض دعویٰ ہی ہے اس کو ثابت کرنا بڑا مشکل ہے۔

بہر حال مجوزین کے پاس مرض الوفات والے واقعہ کے علاوہ اور کوئی سامان نہیں ہے۔

دوسرا نزاع جواز کی صورت میں مقتدیوں کے جلوس وعدم جلوس کا ہے:

عند الاحمد واسحاق: قعود کرنا ہوگا۔ مصنف نے احمدؒ واسحاقؒ کا مذہب نقل کیا کہ قعود کرنا ہوگا۔ مگر مصنف نے ان کے مذہب میں کوئی تفصیل نقل نہیں کی ہے جب کہ ان کے مذہب میں تفصیل ہے وہ یہ ہے کہ اگر امام ابتداءِ صلوٰۃ سے قاعد ہے تو پھر مقتدیوں کو بھی قاعد ہونا چاہیے۔ اور اگر امام نے صلوٰۃ کی ابتداء تو قائماً کی پھر مرض طاری ہونے کی وجہ سے قعود کر لیا تو اس صورت میں مقتدیوں کو کھڑے رہنا چاہیے۔ **ابن حزم ظاهری** کہتے ہیں کہ میرا بھی یہی مذہب ہے مگر میرے نزدیک اس صورت میں اگر امام کی آواز سب کو نہ پہنچ سکتی ہو تو لوگوں تک اس کی آواز کو پہنچانے کے لئے اس کے پہلو میں ایک مقتدی کھڑا رہے اور باقی مقتدی اپنی اپنی جگہ کھڑے رہیں۔

شافعیه وحنفیه کے نزدیک: مطلقاً قیام ہے۔ چاہے درمیان میں امام کو مرض لاحق ہو یا ابتداء ہی سے)۔

دلیل حنابلہ: اس باب کی حدیث ہے "وَإِذَا صَلّٰى قَاعِدًا فَصَلُّوْا قُعُوْدًا أَجْمَعُوْنَ" واقعہ حدیث الباب ۵ھ کا ہے۔ اور اسی باب کی روایت میں ہے کہ گھوڑے سے گر گئے تھے۔ اور ابوداؤد، بَابُ الْإِمَامِ يُصَلِّيْ مِنْ قُعُوْدٍ ص ۹۳ پر حضرت جابرؓ کی روایت میں ہے اِنْفَكَّتْ قَدَمُهٗ۔ تو دونوں میں تعارض نہیں اور دونوں باتیں جمع ہو سکتی ہیں۔

شافعیہ حنفیہ کی دلیل: ۔ مرض الوفات والا واقعہ ہے جس میں رسول اللہ ﷺ قاعد تھے اور ظاہر یہی ہے کہ صحابہؓ قائم تھے۔ اور یہ واقعہ بعد کا ہے تو یہ واقعہ ناسخ ہے اور پہلا ۵ھ کا مرض قدیم والا واقعہ اس کے ذریعے منسوخ ہے۔ اسی طرح بخاریؒ وحمیدیؒ نے کہا ہے۔

حنابلہ کی طرف سے واقعہ مرض الوفات کے جوابات:

جواب (۱): ۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ مرض الوفات والے واقعہ میں اور مرض قدیم والے واقعہ میں تعارض نہیں ہے۔ مرضِ قدیم والے واقعہ میں آپ ﷺ ابتداء سے قاعد تھے اور مرض الوفات والے واقعہ میں ابتداءِ صلوٰۃ قائماً ہوئی ہے۔ اس کی دو تقریریں ہیں۔ ایک تقریر **شوکانی** کی ہے کہ شروع میں تو امام ابوبکرؓ تھے انکو تو کوئی عذر لاحق نہیں تھا اور آپ ﷺ کا امام بننا بعد کی بات ہے دوسری تقریر ابن ہمام کی ہے، ابن ہمام کہتے ہیں کہ جب دو آدمیوں کے سہارے آپ ﷺ باہر تشریف لائے اور آ کر نماز میں شریک ہوئے تو تحریمہ قائماً کہنے کی قدرت تو تھی پھر بعد میں مرض کی شدت ہوگئی ہوگی پھر بیٹھ گئے ہونگے ایسی صورت میں حنابلہ کے نزدیک مقتدیوں کو کھڑے رہنا چاہیے۔ تو اس طرح مرض الوفات والا واقعہ حنابلہ کے خلاف نہ ہوا۔ پس دونوں (واقعے) معمول بہ ہیں، ناسخ ومنسوخ کہنے کی ضرورت ہی نہیں۔

جواب (۲): إِذَا صَلّٰى قَاعِدًا فَصَلُّوْا قُعُوْدًا یہ تو قولی حدیث ہے۔ اور مرض الوفات والے واقعہ میں صحابہؓ نے جو قیام کیا اور حضور ﷺ نے سکوت فرمایا تو وہ صرف تقریر ہے، قول وفعل کا جب تعارض ہو جائے تو قول کو ترجیح ہوتی ہے چہ جائیکہ فعل نہ ہو بلکہ صرف تقریر ہو (تو وہاں تو بطریق اولیٰ قول کو ترجیح ہوگی)۔

جواب (۳): إِذَا صَلّٰى قَاعِدًا فَصَلُّوْا قُعُوْدًا یہ ایک قاعدہ کلیہ اور ضابطہ ہے۔ اور مرض الوفات والا واقعہ ایک جزئی واقعہ ہے تو قاعدہ کلیہ وجزئی واقعہ میں جب تعارض ہو جائے تو قاعدہ کلیہ کو ترجیح ہوتی ہے جیسے استقبال واستدبار والے مسئلہ میں تقریر کی جاتی ہے۔

جواب (۴): إِذَا صَلّٰى قَاعِدًا فَصَلُّوْا قُعُوْدًا والی حدیث میں کوئی اضطراب نہیں ہے۔ اور مرض الوفات والے واقعہ میں اضطراب ہے۔ کسی میں ہے کہ ابوبکرؓ امام تھے، کسی میں ہے کہ آپ ﷺ امام تھے، ظاہر ہے کہ جس حدیث میں اضطراب نہیں ہے اس کو ترجیح ہو جائے گی۔

احنافؒ کی طرف سے اسکا جواب: ۔ گو حنفیہ نے اس کا جواب دیا ہے کہ مرض الوفات والے واقعہ میں باہر تشریف لانے اور نماز میں شریک ہونے کے واقعے متعدد ہیں ایک واقعہ تو یوم السبت یا یوم الاحد کا ہے۔ اور ایک واقعہ یوم الاثنین کا ہے تو ہو سکتا ہے کہ کسی واقعہ میں امام ہوں اور کسی میں مقتدی ہو گئے ہوں۔ تو اس اضطراب والے نقطہ کا یہ مذکور جواب

دیا جا سکتا ہے (لیکن حنابلہ کے اور نقاط بھی تو باقی ہیں)۔

جواب(۵) اور ابنِ حزم کا چیلنج:

حنابلہ و ابن حزم یہ بھی کہتے ہیں کہ مرض الوفات والے واقعہ میں ابوبکرؓ کے قیام کے علاوہ باقی مقتدیوں کا قیام ثابت کرو، صرف یہ کہہ دینا کافی نہیں کہ ظاہر قیام ہے۔ (تو ابن حزم کے جواب میں حافظ یہ کہتے ہیں)

تقریر حافظؒ: حافظ نے اس کا جواب دیا ہے کہ امام شافعیؒ نے کِتَابُ الْأُمّ میں عَنْ إِبْرَاهِيمَ النَّخعِيِّ عَنِ الْأَسْوَدِ عَنْ عَائِشَةَؓ اثر ذکر کیا ہے اس میں ہے "صَلَّى النَّاسُ وَرَائَهُ قِيَامًا" تو اس سے ابوبکرؓ کے علاوہ مقتدیوں کا قیام بھی ثابت ہو گیا۔ حافظؒ نے کہا کہ اس اثر کی سند ٹھیک ہے صرف یہ ہے کہ یہ معلق ہے کیونکہ امام شافعیؒ کا ابراہیم نخعیؒ سے لقاء و سماع ثابت نہیں ہے۔

پھر حافظ نے کہا کہ مصنف ابن ابی شیبۃ میں عطاء بن ابی رباحؒ کا اثر ہے اس میں بھی یہی ذکر ہے مگر وہ مرسل ہے۔ اس کی سند میں عائشہؓ کا ذکر نہیں تو اس مرسل سے اس معلق کی تائید اور قوت فراہم ہو جائے گی۔

حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں ہنوز دلی دور است، ابن حزم جیسا متشدد آدمی کب اس مرسل و معلق کو مانتا ہے اور پھر مرسل بھی عطاء بن ابی رباح کی۔ جس کے بارے میں حافظ نے تہذیب میں لکھا ہے کہ یہ ادنیٰ درجے کا مرسل ہوتا ہے اور اس سے قوی مرسل مجاہدؒ کا اور سب سے قوی مرسل سعید بن مسیبؒ کا ہوتا ہے۔ (تو اس کمزور درجے کے مرسل سے کیسے اس کی تائید ہوتی ہے۔ لہٰذا ابھی ابن حزم کا چیلنج باقی ہے کہ ابوبکرؓ کے علاوہ مقتدیوں کا قیام (خلف النبی ﷺ) ثابت کرو؟)۔

تقریر شاہ ولی اللہؒ:

وہ یہ تقریر کرتے ہیں کہ "قُوْمُوْا لِلّٰهِ قَانِتِيْنَ" کی نص سے قیام کا رکن ہونا ثابت ہو رہا ہے بغیر عذر کے مقتدی اس رکن کو کیسے چھوڑ سکتا ہے اور اگر اس حدیث الباب کی وجہ سے عام کتاب اللہ کی تخصیص کی گئی تو یہ بھی جائز نہیں ہے کیونکہ صَلُّوْا قُعُوْدًا الخ خبرِ واحد کے ساتھ عام کتاب اللہ کی تخصیص جائز نہیں ہوتی۔

حضرت شاہ صاحبؒ:

فرماتے ہیں کہ یہ تقریر بھی ناتمام ہے۔ اس لئے کہ وہ آگے سے کہہ سکتے ہیں کہ امام بھی معذور ہے اور مقتدی بھی معذور ہے۔ امام تو معذور ہے مرض کی وجہ سے اور مقتدی معذور ہے اقتداء کی وجہ سے۔ باقی رہا تخصیص کا قصہ تو اس کے بارے میں وہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ "قُوْمُوْا لِلّٰهِ قَانِتِيْنَ" کے عموم سے متنفل کو بالاجماع خاص کر لیا گیا ہے اور یہ اصول کا ضابطہ ہے کہ جب عام کتاب اللہ میں تخصیص ہو جائے تو پھر وہ ظنی ہو جاتا ہے پھر اس کی تخصیص خبر واحد کے ساتھ ہو سکتی ہے اس لئے مسئلہ مشکل ہے۔

جواب(٦) اور ابنِ حزم کا چیلنج:

ابن حزم نے ایک اور چیلنج کیا ہے کہ إِذَا صَلَّى الْإِمَامُ قَاعِدًا فَصَلُّوْا قُعُوْدًا پر تو صحابہ کا عمل ہے۔ کیونکہ اسید بن حضیرؓ،

جابر بن عبداللہؓ، ابو ہریرہؓ اور قیس بن فہدؓ کے آثار حافظ نے نقل کئے ہیں اور ان کی سندیں بھی ذکر کی ہیں اگر تمہارے پاس بھی کسی صحابی کا عمل ہے "إِذَا صَلَّى الإِمَامُ قَاعِدًا فَصَلُّوا قُعُودًا" پر تو تم بھی پیش کرو۔ سند صحیح تو کیا تم کسی سندِ ضعیف ہی سے اس کو ثابت کر دو۔

باب منه

مصنف نے اس باب میں مرض الوفات والی حدیث نقل کی ہے۔ پہلی حدیث کے تحت تو صحابہؓ کے نام لئے ہیں لیکن اس حدیث کے تحت کسی صحابی کا نام نہیں لیا۔ معلوم ہوتا ہے کہ مصنف کو اس پر عمل کرنے والا کوئی صحابی نہیں ملا ہے۔ کچھ یوں معلوم ہوتا ہے کہ مصنف بھی اس سلسلے میں حیران و پریشان ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ کی تقریر (١):

حضرت شاہ صاحبؒ نے ان دونوں قصوں میں اس طرح تطبیق دی ہے کہ "إِذَا صَلَّى الإِمَامُ قَاعِدًا فَصَلُّوا قُعُودًا" کا قصہ تو نوافل کا ہے۔ اور مرض الوفات والا قصہ فرائض کا ہے (کہ نوافل میں تو مقتدی امام قاعد کے پیچھے بیٹھ سکتا ہے۔ لیکن فرائض میں نہیں بیٹھ سکتا)۔ مگر پھر خود فرماتے ہیں کہ یہ بھی ناتمام ہے اس لئے کہ ابوداؤد بَابُ الإِمَامِ يُصَلِّي مِنْ قُعُودٍ ص٩٦، میں دو روایتیں ذکر ہیں ایک روایت میں ذکر ہے کہ واقعہ فرس میں آپ ﷺ امام تھے پھر صحابہ ﷺ نے آکر اقتداء کی اور یہ حدیث آپ ﷺ نے ارشاد فرمائی۔ اور دوسری روایت میں ہے کہ اسی واقعہ میں آپ ﷺ مفترض تھے اور صحابہ ﷺ نے آکر قیاماً اقتداء کی آپ ﷺ نے بیٹھنے کا اشارہ کیا جس پر صحابہؓ بیٹھ گئے۔ تو ان روایتوں میں آپ ﷺ کے تو متنفل و مفترض ہونے کا ذکر ہے۔ لیکن مقتدیوں کے متنفل و مفترض ہونے کا ذکر نہیں۔ مقتدیوں کے بارے میں یہ دونوں احتمال ہیں۔ اب کسی خاص صورت کو مخالف بغیر دلیل کے کیسے مان لے گا۔

پھر اس کے علاوہ تطبیق تو اس بات کی فرع ہے کہ پہلے مرض الوفات میں قیاماً اقتداء ثابت ہو جائے اس کا تو ابھی تک ثبوت ہی نہیں ہوا۔ نیز إِذَا صَلَّى الإِمَامُ قَاعِدًا فَصَلُّوا قُعُودًا کی تائید میں تو آثار صحابہ ہیں دوسری صورت کی تائید میں تو کوئی اثر نہیں ہے۔ حافظؒ نے آگے چل کے عطاء بن ابی رباح کے اثر میں ایک زیادتی نقل کی ہے "لَوِ اسْتَقْبَلْتُ مِنْ أَمْرِي مَا اسْتَدْبَرْتُ مَا صَلَّيْتُمْ إِلَّا قُعُودًا (العرف الشذی ص٨٦)" اس کے بعد حافظ نے یہ حدیث نقل فرمائی "إِذَا صَلَّى الإِمَامُ قَاعِدًا فَصَلُّوا قُعُودًا"۔ حافظ اس زیادتی کو اس لئے لاتے ہیں کہ قیاماً اقتداء کرنے والوں کو اعادہ کا امر نہیں کیا گیا۔ پس معلوم ہوا کہ یہ اقتداء صحیح ہے۔ مگر مشکل یہ پیدا ہوگئی ہے کہ مرض الوفاۃ میں پھر یہی حدیث بیان فرما رہے ہیں اور حافظ نے بھی اس کو مان لیا تو اب اس کے منسوخ ہونے کا احتمال ہی نہ رہا۔ باقی اعادہ کا امر نہ کرنے کا وہ کوئی جواب دے دیں گے۔

حضرت شاہ صاحبؒ کی تقریر (٢):

شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ کسی راوی سے وہم ہو گیا ہے اس نے واقعہ فرس و واقعہ مرض الوفات کو خلط کر دیا ہے (حالانکہ یہ

ارشاد واقعہ فرس کا ہے)۔شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ میرے وجدان کا یہی فیصلہ ہے۔لیکن پھر فرماتے ہیں کہ مخالف وجدان کو کب مانتا ہے۔کیونکہ ان کی تائید میں مسلم وابوداؤد میں روایت ہے اور اس میں یہ اضافہ ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا کہ تم ایسے کررہے ہو کہ جیسے عجمی لوگ اپنے عظماء کے ساتھ کرتے ہیں۔تو اس سے ابن حزم وحنابلہ کی اور تائید ہوگئی کیونکہ منع کی علت تشبہ ہوا اور علت باقی تو منع بھی باقی ہے۔

تقریر شاہ ولی اللہؒ:

انہوں نے یہ تقریر کی ہے کہ ابتداء میں اجمال تھا پھر تفصیل آئی ہے اور اس تشبیہ کی پھر اجازت ہوگئی (کہ قائم قاعد کی اقتداء کرسکتا ہے)۔

حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہ تقریر بھی ناتمام ہے اس لئے کہ تشبہ تو اب بھی منع ہے۔شاہ صاحبؒ نے اس بحث وتحیث کے بعد آخر میں فرمایا کہ دلائل پر نظر کرنے سے حنابلہ اور ابن حزم کا مذہب قوی معلوم ہوتا ہے۔(واللہ اعلم)۔

بَابُ مَا جَآءَ فِي الإِمَامِ يَنْهضُ فِي الرَّكْعَتَيْنِ نَاسِيًا

﴿ص٨٣﴾حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَنِيعٍ .... عَنِ الشَّعْبِيِّ قَالَ صَلَّى بِنَا الْمُغِيرَةُ بْنُ شُعْبَةَ ؓ

فَنَهَضَ فِي الرَّكْعَتَيْنِ فَسَبَّحَ بِهِ الْقَوْمُ وَسَبَّحَ بِهِمْ:

قوم کے تسبیح کہنے کا مطلب یہ تھا کہ تم نے قعود چھوڑ دیا۔اور ان کے تسبیح کہنے کا مطلب یہ تھا کہ میں بیٹھ نہیں سکتا۔میں قیام کے قریب ہوگیا ہوں اگر میں بیٹھ گیا تو ترک الفرض بالواجب لازم آئے گا۔

قَالَ أَحْمَدُ لَايُحْتَجُّ بِحَدِيْثِ ابْنِ أَبِيْ لَيْلٰى:

ابن ابی لیلیٰ دو ہیں (۱) ایک محمد بن عبدالرحمٰن ہے (۲) اور ایک عبدالرحمٰن ہے۔دوسرا باتفاق محدثین کبار رواۃ میں سے ہے۔حجت ہونے، نہ ہونے کا اختلاف پہلے کے بارے میں ہے (نہ کہ دوسرے کے بارے میں) باقی سجود سہو قبل التسلیم ہے یا بعد التسلیم تو اس کی بحث یہاں نہیں بیان کی جائے گی بلکہ سیاتی بیانہ ان شاء اللہ)۔

بَابُ مَا جَآءَ فِيْ مِقْدَارِ الْقُعُوْدِ فِي الرَّكْعَتَيْنِ الْأُوْلَيَيْنِ

﴿ص٨٤۔٨٥﴾حَدَّثَنَا مَحْمُوْدُ بْنُ غَيْلَانَ .... عَنْ أَبِيْهِ ؓ :إِذَا جَلَسَ فِي الرَّكْعَتَيْنِ

الْأُوْلَيَيْنِ كَأَنَّهُ عَلَى الرَّضْفِ:

رَضْف کا معنی گرم پتھر ہوتا ہے۔اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ مقدار تشہد بیٹھ کر فوراً اٹھ جانا چاہیے۔اگر درود شروع کردیا تو بعض نے کہا کہ صرف اللّٰھم کہنے پر سجدہ سہو لازم ہوگا اور بعض نے کہا کہ پورا جملہ کہنے پر سجدہ سہو واجب ہوگا۔مگر

اوّل احوط ہے۔

سوال: اب اس پر کوئی سوال کرے کہ درود شریف پڑھنا تو افضل عبادت ہے یہ عبادت جرم کیوں بن گئی؟

جواب: ۔تو اس کا جواب وہی ہے جس کی طرف پہلے اشارہ کیا جاچکا ہے (قرأت قرآن، رکوع وسجود وغیرہ میں) کہ یہ بے محل ہے (اس لئے یہ پڑھنا جرم بن گیا)۔

فَأَقُوْلُ حَتّٰى يَقُوْمَ:

شعبہ کے اس قول کا حاصل یہ ہے کہ جب سعد نے تحریک شفتین کی تو میرے خیال میں آیا کہ یہ حَتّٰى يَقُوْمَ کا کلمہ کہہ رہے ہیں۔تو أَقُوْلُ یہاں بمعنی خیال میں آنا ہے۔

فَيَقُوْلُ حَتّٰى يَقُوْمَ :

تو پھر سعد نے یہ کلمہ (يَقُوْمُ) صراحت کے ساتھ کہہ دیا۔فلا اشکال

الحاصل: أَقُوْلُ بمعنی کہنا مراد نہیں بلکہ أَحْسِبُ کے معنی میں ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْإِشَارَةِ فِي الصَّلٰوةِ

﴿ص ٨٥﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ ...... عَنْ صُهَيْبٍ ﷛ قَالَ مَرَرْتُ بِرَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ وَهُوَ يُصَلِّيْ فَسَلَّمْتُ عَلَيْهِ فَرَدَّ إِلَيَّ إِشَارَةً :

سوال: ابوداؤد باب رَدِّ السَّلَامِ فِي الصَّلٰوةِ ص ١٤٠ پر عبداللہ بن مسعود ﷛ کی حدیث میں لفظ ہیں فَلَمْ يَرُدَّ عَلَيْنَا الخ اس عدم تردید میں تعیم ہے (أَيْ فَلَمْ يَرُدَّ عَلَيْنَا بِالْعُمُوْمِ لَا كَلَامًا وَلَا إِشَارَةً یہ دونوں کی نفی کو شامل ہے) اور اس عموم کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ ابن مسعود ﷛ کہتے ہیں کہ نماز سے فارغ ہونے کے بعد میرے سلام کا جواب دیا، اگر نماز کے اندر سلام کا جواب دے چکے ہوتے تو پھر بعد الصلوۃ سلام کے جواب کا کیا مطلب؟ اسی طرح ابن مسعود ﷛ کہتے ہیں کہ مجھے میرے سلام کا جواب نہ ملنے پر بڑا غم ہوا، اگر اشارۃً جواب ہو چکا ہوتا تو غم نہ ہوتا، پس اب دونوں حدیثوں میں شدید تعارض ہے؟

جواب(١): یہ اشارہ ردسلام کا نہیں ہوتا تھا بلکہ صلوۃ کے دوران سلام کرنے والوں کو سلام سے منع کرنا ہوتا تھا اور امام طحاویؒ نے اسکا محمل اور قرینہ یہ بتلایا ہے کہ اس کا اشارہ إِلَى التَّحْتِ ہوا ہے، إِلَى الْفَوْقِ نہیں ہوا اور ردسلام إِلَى الْفَوْقِ اشارہ ہوتا ہے۔

جواب(٢): رَدَّ إِلَيَّ إِشَارَةً ابتداء اور قبل النسخ پر محمول ہے، منسوخ ہے، اس زمانے سے اس کا تعلق ہے جس زمانہ میں کلام وسلام اشارۃً ہوتا تھا۔

جواب(٣): جتنی قوی اور مضبوط لَمْ يَرُدَّ إِلَيَّ والی حدیث ہے، اتنی قوی یہ نہیں اور معارضہ کے لیے قوت میں مساوات چاہیے۔

جواب(٤): وہ اولویت پر محمول ہے، یہ جواز پر محمول ہے، وہ کراہت تنزیہی پر محمول ہے اور یہ جواز پر محمول ہے اور جواز وکراہت دونوں جمع ہو سکتے ہیں۔

مگر مختار یہ ہے کہ یہ اشارہ جائز اور مکروہ تنزیہی ہے۔ اس لئے حدیثوں کے جواب دینے کی ضرورت نہیں۔ البتہ مصافحہ مفسدِ صلوٰہ ہے۔ بعض نے احادیث الباب کی تاویل کی ہے کہ یہ اشارہ منع عن الکلام کیلئے ہوتا تھا مگر یہ تاویل حدیث کے سیاق وسباق کے خلاف ہے (یہ تمام کلام اشارہ مفھمہ کے بارے میں ہے کہ کسی غرض کو سمجھانے کے لئے مصلی کسی خارجی کو اشارہ کردے۔ اس سے اشارہ فی التشہد مراد نہیں، فافھم)۔

بَابُ مَا جَآءَ أَنَّ التَّسْبِيحَ لِلرِّجَالِ وَالتَّصْفِيقَ لِلنِّسَاءِ

دوران صلوٰہ اگر کوئی حادثہ پیش آجائے تو رجال کو تسبیح کہنی چاہیے اور نساء کو تصفیق کرنی چاہیے کہ دائیں ہاتھ کی ہتھیلی کو بائیں ہاتھ کی پیٹھ پر مارنا تصفیق کہلاتی ہے۔ جمہور علماء تو اسی کے قائل ہیں جو تقسیم حدیث میں ذکر ہے (ایک اور لفظ ہے تصفیح اس کا معنی ہے تالی بجانا یہ جائز نہیں)۔

امام مالکؒ کے نزدیک نساء کیلئے بھی تسبیح ہی ہے (جیسے رجال کیلئے ہے) ان کے نزدیک حدیث کا مطلب ہے کہ تصفیق سے احتراز کرو کیونکہ یہ تو نساء کا شعار ہے۔

بَابُ مَاجَآءَ فِي كَرَاهِيَةِ التَّثَاؤُبِ فِي الصَّلٰوةِ

تثاؤب (باسی) شیطانی عمل ہے اگر قیام میں پیش آئے تو دائیں ہاتھ سے روکنا چاہیے اور اگر قعود میں پیش آئے تو بائیں ہاتھ سے روکنا چاہیے۔

علامہ شامی نے لکھا ہے کہ اگر اس کی ابتداء میں یہ خیال کرے کہ ابنیاء علیہ السلام اس سے محفوظ ہوتے تھے تو یہ رک جاتی ہے میں نے اس کا تجربہ کیا ہے اور میں نے اس کو مفید پایا ہے۔

(ابراہیم کہتے ہیں کہ کھانسنے سے بھی یہ ختم ہو جاتی ہے)۔

بَابُ مَاجَآءَ أَنَّ صَلَاةَ الْقَاعِدِ عَلَى النِّصْفِ مِنْ صَلَاةِ الْقَائِمِ

﴿ص٨٥﴾ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ ...... عَنْ عِمْرَانَ بْنِ حُصَيْنٍ ﷺ قَالَ سَأَلْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ عَنْ صَلٰوةِ الرَّجُلِ وَهُوَ قَاعِدٌ فَقَالَ مَنْ صَلّٰى قَائِمًا فَهُوَ أَفْضَلُ وَمَنْ صَلَّاهَا قَاعِدًا فَلَهُ نِصْفُ أَجْرِ الْقَائِمِ وَمَنْ صَلَّاهَا نَائِمًا فَلَهُ نِصْفُ أَجْرِ الْقَاعِدِ.

سوال: یہ حدیث بڑی مشکل بنی ہوئی ہے کہ اس کا محمل رجلِ صحیح ہے یا مریض؟ فرض ہے یا نفل؟ اگر اس کو صحیح (تندرست

آدمی) وفرض پر محمول کرتے ہیں تو پھر صحیح وتندرست کیلئے فرض قاعداً و نائماً جائز نہیں۔ اور اگر مریض پر محمول کرتے ہیں تو اس کے لئے تنصیف اجر نہیں ہے اور اگر نفل پر محمول کرتے ہیں تو نفل نائماً جائز نہیں ہیں۔

جواب: اس حدیث کا محمل فرض ہے۔ نہ صحیح کامل نہ مریض کامل۔ بلکہ ان دونوں کے درمیان بین بین (شخص مراد ہے) یعنی اگر تکلف کر کے قیام کرنا چاہے تو کرسکتا ہے پھر وہ قاعداً فرض پڑھ لیتا ہے تو اجر کی تنصیف ہو جائے گی۔ اسی طرح قعود کرنا چاہے تو تکلف سے قعود کرسکتا ہے لیکن نائماً فرض ادا کرتا ہے تو اجر کی تنصیف ہو جائے گی۔ یہ جواب حضرت گنگوہیؒ نے دیا۔ اس وقت سے پھر یہ ہمارے اساتذہ میں چل گیا۔

اگر نائماً فرض ادا کرنے ہوں تو اس کی کیفیت کیا ہونی چاہیے؟ تو بعض کہتے ہیں کہ علی جنبہ الایمن کی صورت ہے اس میں یہ خوبی ہے کہ قبلہ رخ بھی ہو جائیگا اور بے ادبی سے بھی بچ جائے گا (جو ۔ کی طرف پاؤں کرنے سے پیدا ہوگی) اور قرآن کی آیت وَعَلٰی جُنُوْبِکُمْ سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ اور بعض کہتے ہیں کہ استلقاء ہو یعنی چت لیٹنا۔ اس کی وجہ سرخسیؒ نے یہ لکھی ہے کہ اگر قیام پر قادر ہوتا تو اسی طرح قیام کرتا۔ باقی کے کی طرف پاؤں پھیلانے والی بے ادبی سے یوں بچا جاسکتا ہے کہ رکبتین کو کھڑا کرلے۔

بَابٌ فِیْ مَنْ یَّتَطَوَّعُ جَالِسًا

یہ بات حضور ﷺ کی خصوصیات میں سے تھی کہ آپ ﷺ کی تطوع جالساً میں تنصیف اجر نہیں تھی بلکہ اجر پورا ملتا تھا (اگرچہ ہمارا اجر نصف ہی ہوگا)۔ اس باب میں مصنف نے مختلف روایتیں ذکر کی ہیں جن میں بظاہر کچھ تعارض معلوم ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ مختلف وقتوں پر محمول ہے۔ فلا تعارض۔

﴿ص ۸۵﴾ حَدَّثَنَا الْأَنْصَارِیُّ ...... عَنْ حَفْصَةَ رضی اللہ عنہا زَوْجِ النَّبِیِّ ﷺ اِنَّهَا قَالَتْ مَارَأَیْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ صَلّٰی فِیْ سُبْحَتِهٖ:

چاشت کی نماز پڑھتے تھے۔

"حَتّٰی تَکُوْنَ أَطْوَلَ مِنْ أَطْوَلَ مِنْهَا":

یعنی یہ ترتیل کے اعتبار سے بڑی رکعت سے بھی بڑی ہو جاتی تھی۔

بَابُ مَاجَآءَ أَنَّ النَّبِیَّ ﷺ قَالَ اِنِّیْ لَأَسْمَعُ بُکَاءَ الصَّبِیِّ فِی الصَّلٰوةِ فَأُخَفِّفُ

﴿ص ۸۶﴾ حَدَّثَنَا قُتَیْبَةُ ...... عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِکٍ ﷺ :۔اِنِّیْ لَأَسْمَعُ بُکَاءَ الصَّبِیِّ وَأَنَا فِی الصَّلٰوةِ الخ:

یعنی تطویل قرأت کا ارادہ ہوتا تھا لیکن اس عارضہ کی وجہ سے تطویل کو چھوڑ دیتے تھے اور قرأت مختصر کرتے تھے۔ معلوم ہوا جیسے داخل صلوٰۃ مقتدیوں کی رعایت کے پیش نظر قرأت میں تخفیف کرنا جائز ہے ریا نہیں ہے۔ بعض نے "وَأَنَا فِي الصَّلٰوةِ" کا معنی کیا ہے ارادہ صلوٰۃ، اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ نماز شروع ہونے سے پہلے کا قصہ ہے۔ دوران صلوٰۃ کا قصہ نہیں ہے۔

بَابُ مَاجَآءَ لَا تُقْبَلُ صَلٰوةُ الْحَائِضِ إِلَّا بِخِمَارٍ

اگر حائضہ بالہاء ہو تو اس کا معنی حائضہ بالفعل ہوتا ہے اور اگر حائض بغیر الہاء ہو تو اس کا معنی بالغہ (عورۃ) ہوتا ہے بالفعل حیض ہو یا نہ ہو۔

بَابُ مَا جَآءَ فِيْ كَرَاهِيَةِ السَّدْلِ فِي الصَّلٰوةِ

سدل : دو طرح ہے (۱) مع ثوب واحد ہے، کہ مصلی کے پاس ایک ہی کپڑا ہو اور اس کو گردن میں ڈال کر لٹکا دے، یہ سدل مع ثوبِ واحدِ ہے۔ اور یہ مفسد صلوٰۃ ہے کیونکہ اس صورت میں آدمی ننگا ہوتا ہے اور ننگے کی نماز نہیں ہوتی (۲) اور ایک سدل مع الثیاب ہوتا ہے۔ سدل مع الثیاب یہ ہے کہ قمیض وشلوار کے ہوتے ہوئے رومال وغیرہ کو گلے میں ڈال لینا۔ تو یہ مکروہ ہے۔ مفسدِ صلوٰۃ نہیں ہے۔ شاہ ولی اللہؒ نے لکھا ہے کہ ہر وہ حالت جو اعدل الاحوال کے مخالف ہو وہ سدل میں داخل ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِيْ كَرَاهِيَةِ مَسْحِ الْحَصٰى فِي الصَّلٰوةِ کا صرف معنی کر لیا جائے۔

بَابُ مَا جَآءَ فِيْ كَرَاهِيَةِ النَّفْخِ فِي الصَّلٰوةِ

اگر اس سے الفاظ ظاہر ہو جائیں تو یہ مسفدِ صلوٰۃ ہے۔ اور اگر الفاظ ظاہر نہ ہوں تو پھر مکروہ ہے۔ مفسد نہیں ہے۔

بَابُ مَا جَآءَ فِي النَّهْيِ عَنِ الْإِخْتِصَارِ فِي الصَّلٰوةِ

صاحب البحر نے اختصار کے کئی معنی لکھے ہیں۔ (۱) خاصرۃ پر ہاتھ رکھنا (۲) قرآءت بالکل مختصر کر لینا (۳) اِدھر، اُدھر کی آیت پڑھ کر آیت سجدہ کو چھوڑ دینا (۴) سنن و مستحباتِ صلوٰہ کو ادا نہ کرنا، ان سب معنوں کی یہاں گنجائش ہے مگر مشہور اول معنی ہے۔

خارج از صلوٰہ بھی وضع الید علی الخاصرۃ نہیں کرنا چاہیے کیونکہ یہ ایک متکبرانہ ہیئت ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِيْ كَرَاهِيَةِ كَفِّ الشَّعْرِ فِي الصَّلٰوةِ کا صرف معنی کر لیا جائے۔

بَابُ مَا جَآءَ فِي التَّخَشُّعِ فِي الصَّلٰوةِ

﴿ص ۸۷﴾ حَدَّثَنَا سُوَيْدُ بْنُ نَصْرٍ ...... عَنِ الْفَضْلِ بْنِ عَبَّاسٍ ﷺ: اَلصَّلٰوةُ مَثْنٰى مَثْنٰى

تَشَهُّدٌ فِيْ كُلِّ رَكْعَتَيْنِ ، وَتَخَشُّعٌ ، وَتَضَرُّعٌ وَتَمَسُّكُنٌ ، وَتُقْنِعُ يَدَيْكَ:

اس میں تسلیم کا ذکر نہیں ہے "يَقُوْلُ تَرْفَعُهُمَا الخ" یہ راوی کی طرف سے وَ تُقْنِعُ يَدَيْكَ کی تفسیر ہے۔ یعنی تم اپنے ہاتھ کو بعد الصلوٰۃ دعا کے لئے بلند کرو۔ اس سے دعا بعد الصلوٰۃ کا ثبوت ہوتا ہے۔ باقی مسئلہ پہلے بیان ہو چکا ہے۔

بَابُ مَا جَآءَ فِيْ كَرَاهِيَةِ التَّشْبِيْكِ بَيْنَ الْأَصَابِعِ فِي الصَّلٰوةِ

سوال:۔ حدیث میں فِي الصَّلٰوةِ کا ذکر نہیں ہے پس حدیث عنوان کے ساتھ منطبق نہ ہوئی۔

جواب:۔ جب تشبیک فِيْ حَالَةِ الْمَجِيْءِ إِلَى الصَّلٰوةِ منع ہوئی تو فِيْ حَالَةِ الصَّلٰوةِ بطریق اولیٰ منع ہو جائے گی۔

بَابُ مَا جَآءَ فِيْ طُوْلِ الْقِيَامِ فِي الصَّلٰوةِ

مثلاً ایک شخص نے گھنٹہ دو گھنٹے مقرر کر دیئے کہ میں ان میں نوافل ادا کرونگا تو اس کے لئے اب اس وقت کی طویل قیام والی نماز میں صرف کرنا افضل ہے یا کثرت رکوع و سجود والی نماز میں۔

مشہور قول شوافع کا کثرتِ رکوع و سجود کا ہے اور حنفیہ کے ائمہ ثلاثہ کا مشہور قول طول القیام کا ہے۔ حدیثیں دونوں طرح کی ہیں جن سے بظاہر کوئی فیصلہ کرنا مشکل معلوم ہوتا ہے مگر زیادہ راجح مذہب احناف کا معلوم ہوتا ہے۔ اس کی دلیل علامہ شامی نے یہ ذکر کی ہے کہ صلوٰۃ اللیل کی رکعات رسول اللہ ﷺ سے روایتوں میں یا تو گیارہ ذکر ہیں یا تیرہ، اس سے زائد ذکر نہیں اور اُدھر یہ بھی آتا ہے کہ حضور ﷺ رات کا اکثر حصہ بیدار رہتے تھے۔ اب ان دونوں کو ملانے سے یہی سمجھ میں آتا ہے کہ طول القیام پر عمل فرماتے ہونگے پس اس سے اس کی افضلیت ثابت ہوگئی۔ اگلے باب کی حدیث فَقَالَ عَلَيْكَ بِالسُّجُوْدِ کا جواب یہ ہے کہ سجود سے مراد صلوٰۃ ہے جیسے قرآن میں "وَارْكَعُوْا وَ اسْجُدُوْا" کا معنی صَلُّوْا ہوتا ہے اور صلوٰۃ میں طولِ قیام کی افضلیت اوپر والی حدیث سے معلوم ہو چکی ہے۔ اس سجود سے مراد مجرد سجود نہیں وھو الظاہر۔

حضرت شاہ صاحبؒ کی تقریر:

فرماتے ہیں کہ رکوع و سجود کی فضیلت جزوی کا انکار بھی نہیں کیا جا سکتا ہے۔ مگر فضیلت کلی تو اسی چیز کو حاصل ہوگی جو مقصودِ اصلی کے زیادہ مناسب ہوگی۔ (اور مقصودِ اصلی قیام ہے لہٰذا طولِ قیام ہی افضل ہوگا)

بَابُ مَا جَآءَ فِيْ قَتْلِ الْأَسْوَدَيْنِ فِي الصَّلٰوةِ

اس سے مراد سانپ و بچھو ہے، تغلیباً دونوں کو اسودین کہا گیا ہے۔ نماز میں ان کو قتل کرنا تو جائز ہے آگے اس میں اختلاف ہے کہ انکا قتل کرنا مفسدِ صلوٰۃ ہے یا نہیں؟ تو بعض فقہاء نے کہا کہ مفسدِ صلوٰۃ نہیں ہے اس لئے کہ جب شریعت نے اجازت دے دی ہے تو اس کو مفسد نہیں کہا جائے گا۔ مگر اکثر فقہاء نے اس کی اجازت نہیں دی ہے۔ قتل کرنے کی اجازت اور چیز ہے

اور مفسد صلوٰۃ ہونا اور چیز ہے۔ اگر انکا قتل کرنا عملِ کثیر بن گیا تو نماز فاسد ہو جائے گی۔ یہ ایسے ہے جیسے کوئی اور حادثہ پیش آجائے مثلاً کسی کی جان کے جانے کا اندیشہ ہو یا مال کے ضائع ہونے کا تو شریعت نے قطع صلوٰۃ کی اجازت دی ہے مگر بعد میں نماز کا اعادہ کیا جاتا ہے اسی طرح یہاں بھی ہے۔

بحث آخر:۔ پھر اس پر بحث ہوئی ہے کہ کون سے سانپ قتل کیے جائیں اور کونسے نہیں؟

تو بعض فقہاء نے فرمایا کہ جو سانپ گھروں میں ہوتے ہیں یا آبادی کے پاس نمودار ہوتے ہیں ان کو قتل نہیں کرنا چاہیے کیونکہ اکثر یہ جنات ہوتے ہیں۔ مگر شامی وابن ہمام نے فرمایا کہ جب ایذاء کا اندیشہ ہو تو پھر سب کو قتل کرنا جائز ہے۔

بَابُ مَا جَآءَ فِي سَجْدَتَيِ السَّهْوِ قَبْلَ السَّلَامِ

عندالامام ابی حنیفة: مطلقاً بعد السلام ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیك: مطلقاً قبل السلام ہے۔

امام مالكؒ کے نزدیك: اگر (نماز میں) زیادت ہو تو بعد السلام اور اگر نقصان ہو تو قبل السلام ہے۔ امام مالکؒ کا مذہب بیان کرنے کی ایک تعبیر نکالی گئی ہے۔ اَلدَّالُ بِالدَّالِ وَالْقَافُ بِالْقَافِ۔

لطیفه:۔ لکھا ہے کہ ایک دفعہ قاضی ابو یوسفؒ نے امام مالکؒ کو کہا کہ اگر دونوں ہو جائیں تو پھر؟ **فَتَحَيَّرَ الْمَالِكُ** حیران ہو گئے۔ **امام احمدؒ کے نزدیك** نقل کی اتباع کی جائے گی جہاں نقل نہیں ہوگی وہاں مذہبِ شافعی پر عمل کیا جائیگا۔ **امام اسحاق:** کا بھی یہی مذہب ہے کہ نقل کی اتباع کی جائے گی اور جہاں نقل نہیں ہوگی وہاں مالک کے مذہب پر عمل کیا جائے گا۔ **داؤد ظاهری** کا حافظ نے مذہب نقل کیا ہے کہ نقل کی اتباع کی جائے گی اور جہاں نقل نہ ہو وہاں سجدہ سہو نہیں کیا جائے گا۔

فعلی، قولی احادیث اور حضرت شاہ صاحبؒ کی تقریر:

فرماتے ہیں کہ فعلی حدیثیں دونوں طرح کی ہیں قبل السلام کی بھی، بعد السلام کی بھی۔ اور قولی حدیثیں بھی دو طرح کی ہیں بعض ایسی ہیں جن کا تعلق سہو کی خاص صورتِ شک کے ساتھ ہے یہ بھی دونوں طرح کی ہیں۔ قبل السلام کی بھی اور بعد السلام کی بھی۔ اور قولی حدیثوں کی دوسری قسم جو ہے انکا تعلق مطلق سہو سے ہے اس میں بعد السلام ہے جیسے ابوداؤد **بَابُ السَّهْوِ فِي السَّجْدَتَيْنِ** ص ۱۵۳ پر ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے "**ثُمَّ سَجَدَ سَجْدَتَيِ السَّهْوِ بَعْدَ مَاسَلَّمَ**، نیز ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی اس حدیث سے آگے ابن عمرؓ سے مروی ہے، **ثُمَّ سَلَّمَ ثُمَّ سَجَدَ سَجْدَتَيِ السَّهْوِ** اس کا کوئی معارض نہیں ہے پس اسی کو ترجیح ہو جائے گی۔

اس پر اور تو کچھ نہیں مگر یہ ہے کہ اس کی سند میں اسماعیل بن عیاش ہے اور اس کے متعلق محدثین نے یہ کہا ہے کہ شامیین سے اس کی روایت قبول ہوتی ہے۔ غیر شامیین سے قبول نہیں ہوتی اور یہ روایت شامیین سے ہے "**فَيَكُوْنُ حُجَّةً**" پس یہ

حجت ہو جائے گی۔

صاحب ہدایہ کی تقریر:

صاحبِ ہدایہ نے بعد السلام (سجدہ سہو کرنے کو) درایت سے بھی ترجیح دی ہے جسکی وضاحت کفایہ شرح الھدایہ میں اس طرح ہے کہ ایک شخص قبل السلام اس تردد میں پڑ جاتا ہے کہ میں نے تین پڑھی ہیں یا چار اتنی دیر سوچتا رہا کہ آگے تسلیم کی تاخیر ہو گئی پھر اس کو یاد آ گیا کہ چار پڑھی ہیں اب اگر قبل السلام کسی نے سجدہ کر لیا اور بعد میں یہ صورت پیدا ہو گئی تو دو حال سے خالی نہیں ہوگا۔ اس نقصان کو اٹھانے کے لئے سجود سہو کرے گا یا نہیں۔ اگر دوبارہ کرتا ہے تو سجودِ سہو کا تکرار ہوتا ہے اور اگر (سجدہ سہو قبل السلام نہیں کرتا ہے تو وہ نقصان باقی رہتا ہے۔ اور اگر بعد السلام پر عمل کیا جائے تو ان خرابیوں میں سے کوئی خرابی بھی لازم نہیں آتی، (واللہ اعلم)۔

(اگلے باب کی بھی تقریر ہو گئی)۔

بَابُ مَا جَآءَ فِي التَّشَهُّدِ فِيْ سَجْدَتَي السَّهْوِ

سجدہ سہو کرنے سے پہلا تشہد وقعود مرتفع ہو جاتا ہے پھر (دوبارہ) قعود وتشہد کرنا لازم ہے اگر ایسے ہی اٹھ کر چلا گیا تو نماز نہیں ہوگی یہی مذہب ہے احناف کا۔ اور امام شافعی کا قول جدید بھی یہی ہے۔ پہلے تشہد وقعود کے کفایت کا قول امام شافعیؒ کا قولِ قدیم ہے۔ مصنف نے جو امام احمدؒ واسحاقؒ کی کلام نقل کی ہے کہ قبل السلام جب سجدہ سہو ہو تو تشہد نہ کرے اس کے مفہوم مخالف سے مفہوم ہوتا ہے کہ بعد السلام اگر سجدہ سہو ہو تو پھر ان کے نزدیک بھی تشہد ہے۔ امام بخاریؒ کی بھی رائے یہی ہے کہ سجدۂ سہو سے پہلا تشہد کالعدم ہو جاتا ہے۔ عمران بن حصین ؓ کی حدیث الباب "فَسَجَدَ سَجْدَتَيْنِ ثُمَّ تَشَهَّدَ ثُمَّ سَلَّمَ" میں بھی اسی کی تصریح آ گئی ہے۔

﴿ص۹۰﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيٰى ...... عَنْ عِمْرَانَ بْنِ حُصَيْنٍ ؓ :۔قَالَ أَبُوْعِيْسٰى هٰذَا حَدِيْثٌ حَسَنٌ غَرِيْبٌ وَرَوٰى ابْنُ سِيْرِيْنَ عَنْ أَبِي الْمُهَلَّبِ:

اس سے مصنف کا مقصد یہ بتلانا ہے کہ ابن سیرین کو یہ روایت ابوالمھلب سے بلا وساطت بھی حاصل ہوئی ہے اور مع الوساطت بھی۔

بَابٌ فِيْ مَنْ يَّشُكُّ فِي الزِّيَادَةِ وَالنُّقْصَانِ

﴿ص۹۰﴾ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَنِيْعٍ .... عَنْ عِيَاضِ بْنِ هِلَالٍ: وَرُوِيَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ قَالَ إِذَا شَكَّ الخ:

چونکہ حدیث الباب مبہم تھی اور اس بارے میں نبی ﷺ سے تفصیل بھی منقول تھی تو حدیث الباب کے ذکر کرنے کے بعد یہاں سے مصنف نے وہ تفصیل نقل کر دی ہے کہ ایسی صورت میں (۱) بناء علی الاقل کرے **فھو مذھب الشافعیؒ**۔

(۲) بعض کا مذہب مصنف نے نقل کیا کہ وہ اعادہ کے قائل ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک مطلقاً اعادہ ہے۔

(۳) مذہب امام ابوحنیفہؒ یہ ہے کہ اگر اول بار شک ہوا ہے پھر تو استیناف کرے اور اگر اکثر ہوتا رہتا ہے اور ہے بھی صاحب تحری تو یہ تحری پر عمل کرے اور اگر یہ صاحب تحری بھی نہیں تو پھر یہ بناء علی الاقل کرے جیسا کہ مصنف نے نقل کیا ہے اور تحری کی روایت مسلم شریف وغیرہ میں ہے اور اعادہ کی روایت صاحب ہدایہ نے ذکر کی ہے۔ ابن ہمام نے اس کو غریب کہا ہے مگر اس کو قوی بنانے کے لئے مصنف ابن ابی شیبہ میں ابن عمر کا اثر موجود ہے تو امام صاحب کی تقریر مذکور سے ان مختلف روایتوں میں جمع وتطبیق بھی حاصل ہو جاتی ہے۔ یعنی اختلافِ روایات محمول ہیں اختلاف احوال پر۔

بَابُ مَا جَآءَ فِي الرَّجُلِ يُسَلِّمُ فِي الرَّكْعَتَيْنِ مِنَ الظُّهْرِ وَالْعَصْرِ

﴿ص ۹۱﴾ حَدَّثَنَا الْأَنْصَارِيُّ ...... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ؓ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ اِنْصَرَفَ مِنْ اِثْنَتَيْنِ:

اس حدیث میں تو اس کی وضاحت نہیں ہے کہ یہ سہو کونسی نماز میں ہوا۔ بعض روایتوں میں ظہر کا ذکر ہے اور بعض میں عصر کا ذکر ہے۔ اور بعض میں ہے کہ ابن سیرین کہتے ہیں کہ ابو ہریرہؓ نے وہ نماز بتائی تھی جس میں سہو ہوا تھا لیکن مجھے وہ بھول گئی۔ لیکن شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں حدیث ابو ہریرہؓ کے طرق کا تتبع کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ظہر کی نماز تھی اگر پہلے صفحہ کی عمران بن حصین ؓ کی حدیث اور ابو ہریرہؓ کی حدیث کو ایک ہی سمجھا جائے۔

حافظ ان دونوں واقعوں کو ایک ہی کہتے ہیں۔ لیکن زرقانی کہتے ہیں کہ یہ دو الگ الگ واقعے ہیں اور ان کے نزدیک یہی مختار ہے۔ صحیحین میں یہ بھی ہے کہ آپ ﷺ وہاں سے اٹھ کر چلے گئے اور قبلہ کی جانب کوئی لکڑی پڑی تھی اس کے ساتھ کھڑے ہوگئے کَأَنَّهُ غَضْبَانٌ گویا آپ ﷺ غصہ میں ہیں وَسَرْعَانَ النَّاسُ اور بعض لوگ باہر نکل گئے ان کا یہ خیال تھا کہ قصر ہوگیا ہے۔ اور بعض روایتوں میں یہ بھی ہے کہ ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما بھی تھے لیکن ہیبت کی وجہ سے انہوں نے سکوت کیا۔ ذوالیدینؓ نے جرأت کی زرقانی نے ذوالیدینؓ کے جرأت کرنے کی وجہ لکھی ہے کہ یہ بادیہ نشین تھا (دیہاتی آدمی تھا) اور لکھا ہے کہ اس کا مزاج ہی تیز قسم کا تھا۔ اس لئے اس نے جرأت کر کے کہا کہ **أَقُصِرَتِ الصَّلٰوةُ أَمْ نَسِيْتَ يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ**!

سوال: قصر کا احتمال تو نہیں ہونا چاہیے کیونکہ اگر یہ ہوتا تو نبی ﷺ نماز سے پہلے بتاتے؟

جواب: یہ ہے کہ یہ احتمال بھی بعید نہیں اس لئے کہ احکام کی تبدیلی دورانِ صلوٰۃ ہو جاتی تھی جیسے تحویل قبلہ کا مسئلہ (دوران صلوٰۃ پیش آیا)۔

فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ أَصَدَقَ ذُو الْيَدَيْنِ:

بعض روایتوں میں ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا کُلُّ ذَالِکَ لَمْ یَکُنْ اور بعض میں ہے کہ لَمْ أَنْسَ وَلَمْ تُقْصَرْ۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نسیان ہی ہوا لہٰذا قصر والا احتمال رفع ہو جاتا ہے اس لئے اگر ایسا ہوتا تو قبل العمل نسیان نہ ہوتا اسی لئے اس پر آگے سے ذوالیدین نے کہا بَلٰی قَدْ کَانَ بَعْضُ ذَالِکَ'' اور بعض روایتوں میں ہے بَلٰی قَدْ نَسِیْتَ ۔ یہ ہونے کے بعد پھر آپ ﷺ کو بھی خیال ہوا کہ واقعی کہیں مجھے نسیان نہ ہو گیا ہو تو لوگوں سے سوال کیا أَصَدَقَ ذُوالْیَدَیْنِ ۔ بعض روایتوں میں ہے أَنَسِیْتُ؟ یعنی لوگوں سے پوچھا کہ کیا میں بھول گیا ہوں۔

فَقَالَ النَّاسُ نَعَمْ:

اس جواب کے بارے میں بھی مختلف روایتیں ہیں بعض میں ہے کہ نعم کہا اور بعض میں ہے أَوْمَؤُا۔ (اشارہ کیا)

فَقَامَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ فَصَلّٰی اِثْنَتَیْنِ أُخْرَیَیْنِ ثُمَّ سَلَّمَ ثُمَّ کَبَّرَ فَسَجَدَ:

اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ سلام کے بعد سجدۂ سہو کیا اور ایک روایت میں ہے کہ سجدۂ سہو نہیں کیا لیکن حافظ نے سجدہ کرنے والی روایت کو ترجیح دی ہے کیونکہ نافی و مثبت میں جب تعارض ہو جائے تو ترجیح مثبت کو ہوتی ہے۔

مصنف نے اس حدیث کے تحت مسئلہ کلام و سلام فی الصلوٰۃ کو بیان کیا ہے۔

فِیْ مَسْئَلَةِ الْکَلَامِ وَالسَّلَامِ فِی الصَّلٰوةِ مذاهب:

امام شافعیؒ کے نزدیك: عمداً کلام فی الصلوٰۃ مفسد ہے۔ سہواً و نسیاناً مفسد نہیں۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیك: کلام مطلقاً مفسد ہے عمداً ہو یا نسیاناً ہو، قلیل ہو یا کثیر۔

امام احمدؒ کے نزدیك: اگر کلام کرنے والا یہ سمجھ کر کلام کرتا ہے کہ نماز تمام ہو چکی ہے پھر تو مفسد نہیں جیسے واقعہ ذوالیدین میں ہوا اور اگر وہ یہ سمجھتا ہے کہ میرے ذمے ابھی کچھ نماز باقی ہے پھر یہ مفسد ہے۔

امام مالکؒ کا مذھب:۔ امام مالک کا مسلک تو شوافع اپنے موافق نقل کرتے ہیں لیکن ابوبکر جصاص نے احکام القرآن میں نقل کیا ہے کہ ان کے نزدیک یہ تفصیل ہے کہ اگر کلام اصلاح صلوٰۃ کے لئے ہو تو مفسد نہیں ہے ورنہ مفسد ہے۔ ممکن ہے مالکؒ کی دو روایتیں ہوں اور یہ بھی ممکن ہے کہ ایک اپنا مذہب ہو اور ایک اتباع کا مذہب ہو۔ مصنف کی عبارت سے مذاہب کی تفصیل اسی طرح معلوم نہیں ہوتی۔ (حالانکہ مصنف کو چاہیے تھا کہ پورے طریقے سے مذاہب کی تفصیل بیان فرماتے)۔

دلیل امام ابوحنیفہؒ:۔ معاویہ بن حکم کی روایت ہے جس میں لفظ ہیں ''لَایَصْلُحُ فِیْهَا شَیْءٌ مِنْ کَلَامِ النَّاسِ'' صلاح کی ضد فساد ہے پس معلوم ہوا کہ کلام الناس مفسد صلوٰۃ ہے (لَایَصْلُحُ کا معنی لَایُنَاسِبُ والانہ کرنا)۔ دیکھیے اس میں عموم ہے عمد، نسیان، قلیل و کثیر کذا و کذا و کذا (کما قال احمدؒ) کی کوئی تفصیل نہیں۔ تو اس طرح یہ حدیث بعمومہ ان سب کے خلاف حجت ہے۔

احناف کے علاوہ باقی ائمہ کی دلیل: واقعہ حدیث ذوالیدین ہے (ہر ایک نے اس سے استدلال کیا ہے

اور آسانی سے اپنے مذہب کو ثابت کرلیا ہے)۔

احناف کی طرف سے اسکا جواب: ۔یہ دیا جاتا ہے کہ یہ منسوخ ہے۔اس پر تو اجماع ہے کہ ابتداء میں کلام وسلام فی الصلوٰۃ جائز تھا پھر بعد میں یہ منسوخ ہوا ہے۔ہم کہتے ہیں کہ قاعدہ یہ ہے کہ جب کسی امر کا نسخ یقیناً ہوگیا ہو اور پھر اسکے خلاف کوئی امر آئے اب اگر تاریخ معلوم ہو تو اس تاریخ پر عمل ہوگا اور اگر تاریخ معلوم نہ ہو تو پھر اس کو قبل النسخ پر محمول کیا جاتا ہے۔اسی ضابطے کی رُو سے ہم اس واقعہ کو بھی قبل النسخ پر محمول کرتے ہیں (کہ یہ کلام وسلام فی الصلوٰۃ قبل النسخ ہوا ہے) لہٰذا اب کلام مطلقاً مفسد ہے۔اس پر تو اجماع ہے کہ یہ واقعہ مدینہ میں پیش آیا۔

باقی رہی یہ بات کہ نسخ الکلام و السلام فی الصلوٰۃ مکہ میں ہوا یا مدینہ میں؟

اس میں تفصیل ہے اگر مکہ میں نسخ ہوا ہے جس طرح کہ شوافع کا دعویٰ ہے تو پھر بے شک مذہب شافعیؒ ثابت ہے اگر نسخ مدینہ میں ہوا ہے تو پھر اس واقعہ کے بارے میں دونوں طرح کے احتمال ہیں اور قاعدہ مذکورہ بالا کی روسے یہ قبل النسخ پر محمول ہو جائے گا۔

دلیل شوافع اور اس کا جواب: ۔وہ یہ دلیل دیتے ہیں کہ ابن مسعودؓ حبشہ کی طرف ہجرۃ کر کے گئے تھے تو جب واپس آئے تو سابقہ عادت کے مطابق رسول اللہ ﷺ کو نماز میں سلام کیا تو آپ ﷺ نے اس کا جواب نہ دیا۔نماز سے فارغ ہونے کے بعد فرمایا ''إِنَّ اللّٰہَ یُحْدِثُ مَا یَشَاءُ وَقَدْ أَحْدَثَ أَنْ لَّاکَلَامَ فِی الصَّلٰوۃِ وَأَنَّ فِی الصَّلٰوۃِ لَشُغُلًا'' یعنی بتایا کہ تمہارے جانے کے بعد کلام و سلام فی الصلوٰۃ منسوخ ہوگیا ہے۔اب اس کی اجازت نہیں رہی تو ابن مسعودؓ کا آنا تو مکہ میں ہوا تھا جب یہ خبر مشہور ہوگئی تھی کہ قریش مکہ تمام کے تمام مسلمان ہوگئے ہیں پس اس سے ثابت ہوا کہ نسخ قبل الھجرۃ مکہ میں ہوا ہے۔

جواب: ہم یہ دیتے ہیں کہ ابن مسعودؓ کا حبشہ سے واپس آنا دو مرتبہ ہوا ہے۔ایک دفعہ مکہ میں ہوا ہے جب اہل مکہ کے اسلام کی خبر مشہور ہوگئی تھی، جب آئے تو مکہ سے باہر ہی پتہ چل گیا تھا کہ یہ خبر غلط ہے تو پھر واپس حبشہ چلے گئے تھے پھر ادھر سے نبی ﷺ نے بھی ہجرۃ فرمائی، حبشہ کے مہاجرین نے جب یہ سنا تو پھر یہ وہاں سے مدینہ واپس آئے جبکہ بدر کی تیاری ہو رہی تھی۔تو کیا بعید ہے کہ مذکورہ حدیث میں ابن مسعودؓ کا حبشہ سے واپس آنا اور یہ نسخ بعد الھجرۃ اور قبل البدر ہوگیا ہو۔

اس پر شوافع آگے سے کہتے ہیں کہ ابن مسعودؓ آئے تو حضور ﷺ کو فناء کعبہ میں نماز پڑھتے ہوئے پایا۔اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن مسعودؓ کا آنا مکہ میں ہوا۔یہ مذکورہ دلیل امام شافعی اور جواب احناف۔مکمل اس باب کے تحت العرف الشذی میں مذکور ہیں۔

جواب: یہ ہے کہ یہ فناء کعبہ والی بات کتب حدیث کی کسی کتاب میں نہیں ہے صرف شافعیؒ نے اسکو ذکر کیا ہے اور اس کے ساتھ اس کی سند ذکر نہیں کی ہے۔اس لئے اس کو اکثر نے تسلیم نہیں کیا ہے۔

دلیلنا: ۔(کہ ابن مسعودؓ کا آنا مدینہ میں اور نسخ بھی مدینہ میں ہوا ہے) زید بن ارقمؓ کہتے ہیں کہ کُنَّا نَتَکَلَّمُ فِی الصَّلٰوۃِ

خَلْفَ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ فَنَزَلَتْ وَقُوْمُوْا لِلّٰهِ قَانِتِيْنَ ۔ زید بن ارقم ؓ مدینہ کا انصاری صحابی ہے مکہ میں تو انکا جانا بھی ثابت نہیں ہے اور یہ آیت تمام مفسرین کے نزدیک مدنی ہے اور اس سے نسخ (کلام وغیرہ) ہوا ہے پس ثابت ہوا کہ نسخ مدینہ میں ہوا ہے۔

ابن مسعود ؓ کی ایک حدیث میں ہے کہ "إِنَّ اللّٰهَ قَدْ أَحْدَثَ أَنْ لَا كَلَامَ فِي الصَّلٰوةِ" اس حدیث پاک میں "وَقُوْمُوْا لِلّٰهِ قَانِتِيْنَ" آیت کی طرف اشارہ ہے اور آیت مدنی ہے۔ پس اس سے بھی نسخ کے مدینہ میں ہونے کا ثبوت ہوا۔

حافظ نے یہ دو دلائل سننے کے بعد نسخ کے مدنی ہونے کو تسلیم کرلیا ہے کہ نسخ مدینہ میں ہوا ہے۔

ذوالیدین وذوالشمالین دو ہیں یا ایک؟ اور نسخ کی بحث:

حنفیہ نسخ کو مدنی اور اس قصہ کو قبل النسخ ثابت کرنے کے سلسلے میں یہ بھی کہتے ہیں کہ اس قصہ میں ذوالیدین ہے اور ذوالیدین بدر میں شہید ہوگیا۔ پس اس سے ثابت ہوا کہ یہ قصہ قبل النسخ کا ہے۔

اس پر شوافع کہتے ہیں کہ ذوالیدین عمر بن عبدالعزیز کے زمانہ میں زندہ رہا اور وہ جو بدر میں شہید ہوا ہے وہ ذوالشمالین ہے۔

جواب (۱): یہ ہے کہ ذوالشمالین وذوالیدین دونوں ایک ہی شخص ہیں۔ طبقات ابن سعد میں ہے کہ یہ دونوں ایک ہی شخص کے نام ہیں۔ علامہ سمعانی نے بھی اسی کو مختار کہا ہے۔ معجم طبرانی کی روایت میں ہے کہ جب یہ واقعہ پیش آیا تو ذوالیدین نے نبی ﷺ سے سوال کیا تو آپ ﷺ نے لوگوں سے فرمایا "مَا يَقُوْلُ ذُو الشِّمَالَيْنِ" تو اس میں دونوں کے واحد ہونے کی تصریح ہوگئی ہے۔

سوال: اس پر آگے سے سوال کرتے ہیں کہ (۱) ذوالیدین سلمی ہے اور (۲) ذوالشمالین خزاعی ہے۔ جب نسبت جدا جدا ہوئی تو یہ ایک کیسے ہوئے؟

جواب: علامہ نیموی نے اس کا جواب دیا ہے کہ سلیم ایک تو وہ قبیلہ ہے جو خزاعۃ کے مقابلے میں ہے اور ایک سلیم خزاعۃ قبیلے کا بطن ہے اور اس مقام میں یہی (ثانی سلیم) مراد ہے۔ اب یہ دونوں نسبتیں ایک ہی شخص کی ہوگئیں (کہ خزاعۃ بڑا قبیلہ اور سلیم اس کی ایک چھوٹی شاخ و چھوٹا قبیلہ ہے)۔ فلا اشکال۔

جواب (۲): دونوں کو الگ الگ تسلیم کر کے ہم یہ جواب دیتے ہیں کہ ذوالشمالین کے تو مقتول بدر ہونے کا تم نے اعتراف کرلیا ہے اور یہ ذوالشمالین بھی اس سہو والے واقعہ میں موجود ہے كما جاء في الرواية، فثبت مطلوبنا (معلوم ہوا یہ واقعہ و نسخ دونوں قبل البدر ہیں)۔

جواب: شوافع کہتے ہیں کہ اس بات کو ذکر کرنے میں (کہ ذوالشمالین بھی اسی سہو والے قصہ میں موجود تھا) زہری متفرد ہے۔

جواب: اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ نسائی شریف میں عمران بن انس زہری کا متابع موجود ہے لہٰذا تفرد ختم ہوا (پس ثابت ہوا کہ ذوالیدین وذوالشمالین ایک ہی ہے دو نہیں)۔

شوافع کی طرف سے آخری ہتیار:

وہ کہتے ہیں کہ اس (سہو والے) قصہ کا راوی ابو ہریرہ ﷺ بھی ہے۔ اور ابو ہریرہؓ تو ۷ھ میں مسلمان ہوا ہے۔ پس اس سے معلوم ہوا کہ یہ قصہ ابتدائے اسلام کا نہیں بلکہ بعد البدر کا ہے۔

جواب: ہم یہ دیتے ہیں کہ یہ مرسل صحابی کے قبیل سے ہے یہ ایسے ہی ہے جیسے عائشہؓ قصہ بدء الوحی کی روایت کرتی ہیں جبکہ یہ خود اس قصے میں نہیں ہیں (تو یہاں بھی یہی کہا جاتا ہے کہ یہ مرسل صحابی ہے، درمیان میں کوئی بڑا صحابی واسطہ تھا اس کو حذف کر دیا اور ارسال صحابی کے حجت ہونے میں کسی کو بھی کلام نہیں)۔

اعتراض شوافع:۔ کہ روایتوں میں لفظ آ رہے ہیں جیسا کہ العرف الشذی علی الترمذی ص ۹۳ کی تیسری (۳) اور نویں (۹) سطر کے اندر ہے صَلّٰی بِنَا، نَحْنُ نُصَلِّیْ، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابو ہریرہؓ (خود) اس واقعہ میں شریک ہیں۔

جواب: ہم یہ دیتے ہیں کہ ان لفظوں کا یہ معنی نہیں کہ ابو ہریرہؓ خود شریک ہیں بلکہ معشر المسلمین سے روایت ہے اور اس کے نظائر بہت ہیں (أَیْ صَلّٰی بِالْمُسْلِمِیْنَ)۔ (لہٰذا ارسال والا ہمارا دعویٰ برقرار رہا کہ یہ مرسل صحابی ہے)۔ یہ تفصیل العرف الشذی ص ۹۳ پر ہے۔

اعتراض شوافع:۔ پھر شوافع نے کہا کہ ایک روایت میں ہے ابو ہریرہ ﷺ کہتے ہیں بَیْنَا أَنَا أُصَلِّیْ، تو یہ ابو ہریرہ ﷺ کے اس واقعہ میں شریک ہونے کے بارے میں تصریح ہے۔ دیکھو العرف الشذی ص ۹۳۔

جواب: ہم کہتے ہیں کہ یہ واحد متکلم کا صیغہ ہے اور یہ لفظ صرف یحییٰ بن کثیر کے طریق میں ہے باقی جملہ طرق میں جمع متکلم کا صیغہ ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کسی راوی نے جمع متکلم کے صیغہ سے یہ خیال کر لیا کہ ابو ہریرہؓ خود بھی واقعہ میں شریک ہیں تو اس کو (راوی نے) واحد متکلم کے ساتھ ذکر کر دیا۔

الحاصل:۔ شوافع کا یہ آخری ہتھیار بھی ناکارہ ہو گیا۔

واقعہ وحدیث ذوالیدین خود شوافعؒ کے بھی خلاف ہے، کیونکہ مسلم شریف بَابُ النَّھْیِ عَنْ نَشْدِ الضَّالَّةِ فِی الْمَسْجِدِ ص ۲۱۳ میں پوری تفصیل ہے کہ جب ذوالیدین کے پہلی مرتبہ کلام کرنے پر حضور ﷺ نے کہہ دیا کہ کُلُّ ذَالِکَ لَمْ یَکُنْ پھر دوبارہ ذوالیدین کا کہنا بَلٰی قَدْ نَسِیْتَ یَارَسُوْلَ اللّٰہِ ﷺ! (جیسا کہ بخاری کے بَابٌ یُکَبِّرُ فِیْ سَجْدَتَیِ السَّھْوِ ص ۱۶۴ میں ذکر ہے) یا قَدْ کَانَ بَعْضُ ذَالِکَ عمداً کلام ہے۔ پھر رسول اللہ ﷺ کا لوگوں سے پوچھنا أَصَدَقَ ذُوالْیَدَیْنِ؟ اور لوگوں کا آگے سے کہنا ''نَعَمْ'' ! یہ (تمام) عمداً کلام ہے، حافظ کہتے ہیں کہ لوگوں نے زبان سے کلام نہیں کیا بلکہ اشارہ کیا تھا، ہم کہتے ہیں کہ تطبیق ممکن ہے کہ بعض نے زبان سے نَعَمْ کہا ہو اور بعض نے أَوْمَؤُا، پھر اس جگہ سے حضور ﷺ کا اٹھ جانا اور مسجد کے باہر جو خشبہ تھی اس کے پاس کھڑے ہو جانا اور بعض روایات میں ہے کہ حجرے میں تشریف لے گئے۔ سَرْعَانَ النَّاسُ کا معنی ہے لوگوں کا باہر نکل جانا۔ ابوداؤد بَابٌ إِذَا صَلّٰی خَمْسًا، ص ۱۵۳ پر حضرت معاویہ بن خدیج ﷺ کی روایت میں ہے کہ حضرت بلال ﷺ کو کہا کہ اذان کہو اور اقامت کہو پھر بقیہ ایک رکعت پڑھ دی۔

(نوٹ): اس حدیث میں صرف وَأَمَرَ بِلَالًا کا ذکر ہے، اذان و اقامت کا ذکر نہیں، لیکن چونکہ حضرت بلال ﷺ مؤذن

تھے،اس لیے اذان واقامت کے لفظ ہم نے ذکر کر دیے۔

ہم احناف تم شوافع سے پوچھتے ہیں کہ ہمیں بتایا جائے کہ یہ جملہ امور تمہارے ہاں مفسد ہیں یا غیر مفسد؟

جوابًا: یہی کہو گے کہ مفسد ہیں جبکہ اس واقعہ سے انکا بھی غیر مفسد ہونا معلوم ہوتا ہے۔ آخر تم ان تمام منافی صلوٰۃ کا کیا جواب دو گے؟

تو کہتے ہیں کہ جواب ہم یہی دیں گے کہ یہ (قصہ) قبل النسخ ہوا ہے (تو اے شوافع ہم بھی یہی کہتے ہیں کہ یہ واقعہ قبل النسخ کا ہے۔ بعد النسخ ہر قسم کی کلام فی الصلوۃ منع ہوگئی)۔

اس کے علاوہ عمرؓ کے زمانہ میں بھی ایسا قصہ پیش آیا کہ بجائے چار کے دو پڑھی گئیں۔ تو انہوں نے واقعہ وحدیث ذوالیدین پر عمل نہ کیا بلکہ انہوں نے اپنی نماز کا اعادہ کیا۔ اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ یہ منسوخ ہے۔ الحاصل شوافع کا مسئلۃ الکلام میں سہو وعمد کا فرق کرنا غلط ہے۔

اس کا صوم پر قیاس کرنا بھی صحیح نہیں اس لئے کہ ہم کہتے ہیں کہ اگر نماز میں کسی نے سہوًا ایک لقمہ کھالیا تو بتائیں اس کی نماز فاسد ہوگی یا نہیں؟ (شوافع) کہتے ہیں کہ فاسد ہو جائے گی۔ تو اب ہم کہتے ہیں کہ اس میں بھی سہو وعمد کا فرق کرو اور صوم پر قیاس کرو۔ تو آگے سے کہتے ہیں کہ قیاس نہیں کرتے اس لئے کہ صلوٰۃ میں تو حالت مذکرہ ہے اور صوم میں حالت مذکرہ نہیں۔

یہی کچھ کلام کے بارے میں ہم بھی کہتے ہیں (کہ اس میں بھی سہو وعمد کا فرق نہ کیا جائے)۔

الحاصل: ۔کلام کثیر وقلیل، سہوًا وعمدًا مفسد صلوٰۃ ہے۔

سوال: ہوا کہ عمدًا سلام تو تم احناف کے ہاں مفسد صلوٰہ ہے سہوًا مفسد نہیں۔

جواب: یہ ہے کہ سلام من وجہ ذکر اللہ ہے اس لئے نرمی آگئی ہے (من کل الوجوہ کلام نہیں ہے)۔

شبہ: ۔اس پر بھی شبہ ہوا کہ اے حنفیو تمہارے ہاں عمل کثیر وقلیل کا کیوں فرق ہوگیا؟ (کہ عمل قلیل ہو تو نماز کیلئے مفسد نہیں)۔

جواب: یہ ہے کہ کلام کی طرف میلان طبعی نہیں ہے لیکن حرکت کی طرف میلان طبعی ہے اس لئے اس میں قلیل وکثیر کا فرق ہوگیا ہے اس لئے حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ دلیل کی دنیا میں تو مذہب شافعی کمزور ہے۔ مذہب اوزاعی قوی ہے کہ جو کلام اصلاح صلوٰۃ کے لئے ہو تو وہ معاف ہوتی ہے۔ خواہ سہوًا ہو یا عمدًا۔ حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ حدیث وواقعہ ذوالیدین پر اس کا انطباق خوب ہے اس اعتبار سے یہ بڑا مضبوط مذہب ہے کہ یہ واقعہ اصلاحِ صلوٰۃ پر محمول ہے لہٰذا مفسد نہیں (اب اوزاعی کی تردید کیسے کرنی ہے؟) اور اوزاعی کی تردید کرنے کے لئے حنفیوں کو کیا کرنا ہے:

ابوبکر کی تقریر: ۔ انہوں نے یہ تقریر کی ہے کہ دورانِ صلوٰۃ اگر کوئی چیز پیش آجائے تو اس کا یہ قانون بنا ہے کہ "مَنْ نَابَهُ شَیْءٌ فَلْيُنَبِّهْ إِنَّمَا التَّسْبِيحُ لِلرِّجَالِ وَالتَّصْفِيقُ لِلنِّسَاءِ" اب ہم اوزاعی سے پوچھتے ہیں کہ یہ قانون وضابطہ واقعہ ذوالیدین سے قبل کا ہے یا بعد کا اگر کہیں کہ پہلے بنا ہے۔ تو صحابہ نے اس پر عمل کیوں نہیں کیا؟ (ان کو تسبیح کرنی چاہیے تھی) اور اگر یہ ضابطہ اس واقعہ کے بعد ہوا ہے تو پھر یہ ضابطہ ناسخ اور یہ واقعہ منسوخ۔

آگے سے پھر انہوں نے کہا کہ یہ ضابطہ قصۂ ذوالیدین سے قبل کا ہے۔ لیکن صحابہ نے اس ضابطہ پر عمل نہیں کیا (۱) ایک تو اس لئے کہ اس پر وہاں عمل کیا جاتا تھا جہاں سہو یقینی ہو اور اس واقعہ میں سہو کا یقین نہیں تھا سہو کا بھی احتمال تھا اور قصر کا بھی۔ اور (۲) دوسرا اس لئے بھی عمل نہیں کیا کہ سہو کی نسبت نبی ﷺ کی طرف کرنے سے ادب مانع ہوا۔ اس لئے صحابہ چپ رہے، پھر ادب سے پوچھا کہ یہ کیا ہوا؟

جواب: ابوداؤد باب إِذَا صَلَّى خَمْسًا ص ۱۵۳ پر علقمة ؓ سے حدیث ہے خود نبی ﷺ نے فرمایا "إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ أَنْسٰى كَمَا تَنْسَوْنَ فَإِذَا نَسِيتُ فَذَكِّرُوْنِيْ" مصنف ابن ابی شیبہ میں ہے کہ حضور ﷺ مسجد میں تشریف لائے ابوہریرہ ؓ کا پوچھا تو لوگوں نے بتایا کہ وہ بیمار پڑے ہیں تشریف لے گئے اور ان کے سرہانے کھڑے ہوگئے اور ابوہریرہ ؓ کے سر پر ہاتھ پھیرا اور لوگوں کی طرف متوجہ ہو کر فرمایا "إِنْ سَهَوْتُ فَذَكِّرُوْنِيْ" پس سہو ونسیان کی نسبت آپ ﷺ خود اپنی طرف کر رہے ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ کوئی امتی اس کی نسبت آپ ﷺ کی طرف کر دے تو یہ کوئی بے ادبی نہیں ہے اور پھر حکم دے رہے ہیں کہ سہو کی صورت میں مجھے یاد دلاؤ پھر صحابہ نے اس کی خلاف ورزی کیوں کی۔ (واللہ اعلم)۔

بَابُ مَاجَآءَ فِي الصَّلٰوةِ فِي النِّعَالِ

اس کے بارے میں تین قول ہیں (۱) مکروہ (۲) مستحب (۳) مباح۔ اس میں بے ادبی کی جہت ہے اس لئے کہ بارگاہِ شاہی میں جوتوں کے ساتھ حاضر ہونا ظاہر ہے کہ بے ادبی ہے۔ ادھر اس میں یہود کی مخالفت کی جہت بھی ہے تو ان دونوں جہتوں میں تعارض ہے تو جس نے بے ادبی والی جہت کو ترجیح دی اس نے کراہت کا قول کر لیا۔ اور جس نے دوسری جہت کو ترجیح دی اس نے استحباب کا قول کر لیا۔ اور جس نے دونوں پر نظر رکھی اس نے اباحت کا قول کر لیا۔ مگر اب یہود کی مخالفت تو رہی نہیں یہ تو اس زمانے کی بات تھی اب ایسا کرنے میں نصاریٰ کی مشابہت ہو جاتی ہے اس لئے اس سے احتراز کرنا چاہیے۔

بَابُ مَا جَآءَ فِي الْقُنُوْتِ فِيْ صَلَاةِ الْفَجْرِ

امام صاحبؒ کے نزدیک: دائمی قنوت تو وتروں میں ہے اور قبل الرکوع ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک: دائمی قنوت فجر میں ہے وتروں میں تو صرف نصف آخیر من رمضان ہے۔

دلیل امام صاحبؒ: اگلے باب کی حدیث ہے جس میں ذکر ہے کہ ابو مالک اشجعی نے اپنے والد سے پوچھا کہ آپ نے رسول اللہ ﷺ اور خلفاء راشدین ؓ کے پیچھے نمازیں ادا کی ہیں تو کیا فجر میں قنوت پڑھتے تھے؟

انہوں نے جواب میں کہا کہ اى بنىّ! محدث۔ اے بیٹے فجر کی قنوت بدعت ہے یعنی اس پر دوام واستمرار کرنا بدعت ہے حضور ﷺ وخلفاء راشدین ؓ کے زمانہ میں اس پر دوام واستمرار نہیں تھا۔

دلیل امام شافعیؒ: ۔ اس باب کی حدیث ہے "كَانَ يَقْنُتُ فِيْ صَلٰوةِ الصُّبْحِ وَالْمَغْرِبِ" اس حدیث براء سے قنوت فی الفجر کا ثبوت ہو گیا۔

جواب: بڑا آسان ہے وہ یہ ہے کہ اس حدیث میں فجر کے ساتھ مغرب کا بھی ذکر ہے۔ اگر قنوت دائمی فی الفجر کا اثبات ہوتا ہے تو پھر فی المغرب کا بھی اثبات ہوتا ہے اس کا بھی تمہیں قول کرنا چاہیے حالانکہ تم اس کے قائل نہیں ہو۔ **توفما هو جوابكم فهو جوابنا**۔ ظاہر ہے کہ مغرب کا یہی جواب دیں گے کہ مغرب کی قنوت قنوتِ نازلہ تھی ضرورت کی بناء پر اس پر عمل ہوا پھر اس کو ترک کر دیا گیا تو یہی تقریر ہم فجر میں کر دیں گے۔ اس لئے کہ دونوں میں فرق کا کوئی قرینہ اور دلیل موجود نہیں ہے۔ باقی مصیبت نازلہ کی وجہ سے وتروں کے علاوہ فرض نمازوں میں اب بھی قنوت پڑھنا جائز ہے۔ شوافع کے نزدیک سب نمازوں میں اور احناف کے نزدیک دو قول ہیں ایک فجر کا ہے اور دوسرا قول تمام جہری نمازوں میں پڑھنے کا ہے۔

بَابُ مَاجَآءَ فِي الرَّجُلِ يَعْطِسُ فِي الصَّلٰوةِ

﴿ص ۹۱﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ …… عَنْ أَبِيهِ ﷺ : فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَقَدِ ابْتَدَرَهَا بِضْعَةٌ وَثَلَاثُونَ مَلَكًا أَيُّهُمْ يَصْعَدُ بِهَا:

سوال: صلوٰۃ میں تو تضییق ہے پھر انہوں نے نماز میں یہ کلمات کیسے کہے؟

اس کے دو جواب ہیں

جواب (۱): یہ نسخ الکلام والسلام فی الصلوٰۃ سے قبل کا واقعہ ہے۔

جواب (۲): یہ ہے کہ کسی امر کی افضلیت کو بیان کرنا یہ اس کا مقتضی نہیں ہوتا کہ یہ (امر) اس حالت میں جائز بھی ہے۔۔ کسی امر کا افضل ہونا اور چیز ہے اور زیر بحث حالت میں اس کا جواز اور چیز ہے (حضور ﷺ کا مقصد تو یہاں صرف کلمات کی افضلیت کو بیان کرنا ہے) یہ ایسے ہی ہے جیسے ایک صحابی نے خلف الصف رکوع کر لیا تھا پھر رکوع کی حالت میں چلتے چلتے صف میں پہنچ گیا تھا تو اس کو آپ ﷺ نے فرمایا کہ زَادَكَ اللّٰهُ حِرْصًا وَلَا تَعُدْ۔ (واللہ اعلم)۔

بَابٌ فِي نَسْخِ الْكَلَامِ فِي الصَّلٰوةِ

﴿ص ۹۲﴾ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَنِيعٍ …… عَنْ زَيْدِ بْنِ أَرْقَمَ ﷺ : وَقَالَ بَعْضُهُمْ إِذَا تَكَلَّمَ عَامِدًا فِي الصَّلٰوةِ أَعَادَ الصَّلٰوةَ الخ:

عمد و نسیان کے درمیان فرق کرنے کا بلا دلیل ہونا پہلے ظاہر ہو چکا ہے (بحوالہ باب حدیث ذوالیدین)۔

بَابُ مَا جَآءَ فِي الصَّلٰوةِ عِنْدَ التَّوْبَةِ

﴿ص ۹۲﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ …… عَنْ أَسْمَاءَ بْنِ الْحَكَمِ الْفَزَارِيِّ ﷺ :۔ وَإِذَا حَدَّثَنِي رَجُلٌ

مِنْ أَصْحَابِهٖ إِسْتَحْلَفْتُهٗ فَإِذَا حَلَفَ لِيْ صَدَّقْتُهٗ:

حضرت علی ﷛ کی یہ عادۃ اس لئے نہ تھی کہ معاذ اللہ صحابہ حضور ﷺ کی احادیث بیان کرنے میں جھوٹ بولتے تھے بلکہ اس لئے تھی کہ حدیث کے بیان کرنے میں کمالِ احتیاط چاہیے تا کہ لوگ فی بیان الحدیث جری نہ ہو جائیں اوران کی قسم لینے سے ان کو کمال اعتماد و وثوق حاصل ہو جاتا تھا۔ مگر ابو بکرؓ کیلئے یہ معاملہ نہیں تھا۔ ان کی حدیث پر علیؓ کو بغیر قسم کے کمال اعتماد حاصل ہو جاتا تھا۔

وَالَّذِيْنَ إِذَا فَعَلُوْا فَاحِشَةً اَوْ ظَلَمُوْا اَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللّٰهَ ......الٰی اخر الاية:

توبہ کا طریقہ بتلا کر استشہاد میں یہ آیت حضور ﷺ نے پڑھی۔ لیکن آیت کے آخر میں ذکر کرنے کا بیان ہے جبکہ حضور ﷺ نے صلوٰۃ کا ذکر کیا ہے؟ فما الوجہ..

جواب: صلوٰۃ ذکر اللہ کا فردِ کامل ہے، فتم الاستشهاد بهذه الآية، كما ذكر اَقِمِ الصَّلٰوةَ لِذِكْرِيْ۔

اسی سے صوفیاء کہتے ہیں کہ ریاء کے خوف کی وجہ سے ابتداء میں ذکر اللہ ترک نہیں کرنا چاہیے بلکہ برابر ذکر کرتے رہنا چاہیے، ریاء ہوتی ہے تو ہو جائے۔ رفتہ رفتہ اس میں اخلاص پیدا ہو جائے گا۔

بَابُ مَا جَآءَ فِي الرَّجُلِ يُحْدِثُ بَعْدَ التَّشَهُّدِ

قعدہ اخیرہ تو فرض ہے تشہد واجب اور اسی طرح سلام کا لفظ بھی واجب ہے اگر سلام سے پہلے عمداً حدث کر لیا تو نماز کا اعادہ کرے اور اگر ناسیاً حدث ہو گیا تو پھر چلا جائے طہارت بنا کے آئے اور اپنی پڑھی ہوئی نماز پر بناء کرتے ہوئے سلام کہے۔

یہ جو کہا جاتا ہے کہ احنافؒ کے نزدیک اس شخص کی نماز ہو گئی یہ صحیح نہیں ہے اور نہ ہی یہ احنافؒ کا مذہب ہے۔

بَابُ مَا جَآءَ إِذَا كَانَ الْمَطَرُ فَالصَّلٰوةُ فِي الرِّحَالِ

حدیث الباب سے معلوم ہوتا ہے کہ ترک جماعت کے عذروں میں سے مطر بھی ایک عذر ہے لیکن اشخاص کے احوال مختلف ہو جانے سے یہ مختلف ہو جاتا ہے (کہ کمرہ مسجد کے قریب ہی ہے یا چھتری پاس ہے۔ یا گرمیوں کی بارش ہے تو پھر عذر نہیں)۔

بَابُ مَا جَآءَ فِي التَّسْبِيْحِ فِيْ أَدْبَارِ الصَّلٰوةِ

﴿ص۹۴﴾ حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيْمَ ...... عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ ﷛ : فَقَالُوْا يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ ! إِنَّ الْأَغْنِيَاءَ يُصَلُّوْنَ كَمَا نُصَلِّيْ الخ:

(فقراء حضور ﷺ کی خدمت میں آئے کہ صدقات و مال کی وجہ سے اغنیاء ہم سے بڑھ گئے آپ ﷺ نے انکو یہ تسبیحات

تعلیم کئے)۔

☆......مسلم بَابُ اِسْتِحْبَابِ الذِّكْرِ بَعْدَ الصَّلٰوةِ الخ ج اول ص ۲۱۹ پر ابو ہریرہ ﷺ کی طویل روایت میں ہے کہ اغنیاء نے بھی یہ تسبیحات شروع کر دیں پھر دوبارہ فقراء آئے اور اس کا ذکر کیا تو اس پر آپ ﷺ نے فرمایا ذَالِکَ فَضْلُ اللّٰهِ یُؤْتِیْهِ مَنْ یَّشَآءُ (کل تسبیحات سو مرتبہ کا ذکر ہے)۔

☆......نسائی کی روایت میں ہے کہ ایک صحابی نے خواب میں دیکھا کہ کوئی شخص انکو تسبیحات پچیس پچیس مرتبہ کی تعلیم دے رہا ہے۔ انہوں نے یہ خواب آ کر حضور ﷺ کو بتلایا تو آپ ﷺ نے اس صحابی کو اس کے خواب کے مطابق اس طرح کرنے کی بھی اجازت دے دی، گویا ان تسبیحات کے بارے میں دو طرح کی روایتیں ہو گئیں اگر چہ صحابی کے خواب والا واقعہ بعد کا ہے مگر پھر بھی پہلی روایت کو ترجیح ہوگی کیونکہ امت کا تعامل و تواردا سی پر ہے (کہ تسبیحات کل سو مرتبہ ہیں)۔

☆......عند ابن الہمام: یہ تسبیحات نوافل وسنن کے بعد ہیں تا کہ فصل نہ ہو۔ امام شاہ ولی اللہؒ کے نزدیک یہ تسبیحات سنن ونوافل سے پہلے ہوں تا کہ فصل ہو جائے جیسے مکاناً فصل مطلوب ہے۔ اسی طرح زماناً بھی فصل مطلوب ہے۔ کیونکہ اس سے یہود کی تردید ہوتی ہے وہ فصل نہیں کرتے تھے (لیکن آج کل زمانہ میں تغیر وتبدل کی وجہ سے لوگوں میں جلد بازی آگئی ہے لہٰذا اب ابن ہمام کی رائے درست ہے کہ تسبیحات کو نوافل وغیرہ کے بعد پڑھا جائے تا کہ لوگ زیادہ حرج محسوس نہ کریں)۔

بَابُ مَا جَآءَ فِي الصَّلٰوةِ عَلَى الدَّابَّةِ فِي الطِّيْنِ وَالْمَطَرِ

اس عذر کی بناء پر صلوٰۃ علی الدابۃ (منفرداً) بالاتفاق جائز ہے۔ البتہ جماعت علی الدواب کے بارے میں اختلاف ہے:

امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر دواب قریب قریب ہوں تو پھر جماعت بھی جائز ہے لیکن **شیخین کے** نزدیک جماعت علی الدواب جائز نہیں ہے کیونکہ جماعت کے جواز کے لئے ضروری ہے کہ امام ومقتدی کا مکان ایک ہو اور جماعت علی الداوب کی صورت میں امکنہ مختلف ہیں۔

سوال: واقعہ حدیث الباب میں لفظ فَتَقَدَّمَ عَلٰى رَاحِلَتِهٖ فَصَلّٰى بِهِمْ سے بظاہر امام محمدؒ کی تائید ہوتی ہے۔

جواب: من جانب الشیخین یہ ہے کہ یہ تقدم للامامت نہیں تھا بلکہ یہ تقدم ایسا تھا جیسے امیر کا تقدم علی من سواہ ہوتا ہے (ورنہ نماز سب نے جدا جدا منفرداً پڑھی تھی) یعنی مقصد یہ تھا کہ صلوٰۃ علی الدواب کی بھی صحابہ کو تعلیم ہو جائے کہ یہ کیسے پڑھی جاتی ہے۔

﴿ص ۹۴﴾ حَدَّثَنَا يَحْيَى بِنِ مُوْسٰى .... عَنْ جَدِّهٖ ﷺ: فَأَذَّنَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ عَلٰى رَاحِلَتِهِ الخ:

حضور ﷺ نے اذان دی ہے یا نہیں؟ تو اَلصَّحِيْحُ أَنَّهٗ مَا أَذَّنَ پھر اس روایت اذن والی کا جواب یہ ہے کہ حضور ﷺ نے بلال ﷺ کو اذان کا حکم دیا تھا اس کو أَذَّنَ النَّبِيُّ ﷺ سے تعبیر کر دیا۔ یہ تمام تفصیل ماقبل میں گذر چکی۔ اس روایت کا دوسرا جواب یہ ہے

کہ یہ اذان اذانِ معروف نہیں تھی بلکہ کچھ اور الفاظ سے نماز کی اطلاع دی ہوگی کہ آؤ بھئی آؤ! نماز پڑھ لو۔ فلا اشکال۔

بَابُ مَاجَآءَ فِي الْاِجْتِهَادِ فِي الصَّلٰوةِ

اجتهاد: کا معنی ہے زیادة الجهد (زیادہ مشقت) جیسا کہ حدیث میں حتّٰی اِنْتَفَخَتْ قَدَمَاهُ اس پر دال ہیں۔

﴿ص۹۴﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ وَبِشْرُبْنُ مُعَاذٍ ...... عَنِ الْمُغِيْرَةِ بْنِ شُعْبَةَ ؓ : وَقَدْ غُفِرَلَکَ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِکَ وَ مَا تَأَخَّرَ قَالَ أَفَلَا أَكُوْنُ عَبْدًا شَكُوْرًا:

نبی کا ذنب بمعنی خلاف الاولیٰ والصلۃ ہوتا ہے اور یہ عصمت کے منافی نہیں۔ چنانچہ ابن ام مکتومؓ کے قصہ میں یہی کچھ ہوا تھا جس پر عبس وتولی کا نزول ہوا تھا۔

بَابُ مَاجَآءَ أَنَّ أَوَّلَ مَا يُحَاسَبُ بِهِ الْعَبْدُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ الصَّلٰوةُ

ایک دوسری روایت میں اَلدِّمَاءُ آیا ہے تو ان میں تطبیق اس طرح ہے کہ صلوٰۃ کی اولیت سے اولیت حقیقی مراد ہے کیونکہ یہ اسلام کا رکن اعظم ہے اور اَلدِّمَاءُ کی اولیت سے اولیت اضافی مراد ہے دوسری تقریر تطبیق کی یہ بھی کی جاتی ہے کہ دونوں میں اولیت اضافی مراد ہے وہ اس طرح کہ حقوق اللہ میں اول صلوٰۃ ہے اور حقوق العباد میں اوّل دماء ہے۔

﴿ص۹۴﴾ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ نَصْرِ بْنِ عَلِيِّ نِ الْجَهْضَمِيُّ ...... عَنْ حُرَيْثِ بْنِ قَبِيْصَةَ : اُنْظُرُوْا هَلْ لِعَبْدِىْ مِنْ تَطَوُّعٍ الخ:

اس کا مطلب یہ ہے کہ فرائض کے اداء کرنے میں جو نقصان ہو جاتا ہے اس کی تکمیل نوافل سے کی جائے گی۔ فرائض متروکہ کی تکمیل نوافل سے نہیں کی جائے گی۔ گو بعض علماء نے اس کا بھی قول کیا ہے اور کہا ہے کہ ستر (۷۰) رکعت نفل ایک رکعت فرض کے برابر سمجھی جائیں گی۔ ولکن الراجح هو الاوّل۔

بَابُ مَا جَآءَ فِيْ مَنْ صَلّٰى فِيْ يَوْمٍ وَّ لَيْلَةٍ ثِنْتَىْ عَشَرَةَ رَكْعَةً الخ

ظہر میں شوافع کے نزدیک سننِ قبلیہ دو رکعت ہیں اور احناف کے نزدیک اربعہ رکعت ہیں جیسے حدیث الباب میں اربعہ ہی کا ذکر ہے۔

بَابُ مَاجَاءَ فِيْ رَكْعَتَيِ الْفَجْرِ مِنَ الْفَضْلِ

بارہ سنن مؤکدہ میں سے فجر کی سنتیں زیادہ موکدہ ہیں جیسا کہ حدیث الباب سے مفہوم ہوتا ہے کہ رَكْعَتَيِ الْفَجْرِ خَيْرٌ مِّنَ الدُّنْيَا وَمَا فِيْهَا اور ایک دوسری روایت میں ہے کہ فجر کی سنتیں نہ چھوڑو اگر چہ تمہیں گھوڑے ہی کیوں نہ روند ڈالیں (الحدیث)۔

امام ابوحنیفہؒ سے نوادر کی ایک روایت وجوب کی بھی ہے کہ فجر کی دو رکعت واجب ہیں لکن المشہور ھو الاوّل.

بَابُ مَا جَآءَ فِيْ تَخْفِيْفِ رَكْعَتَيِ الْفَجْرِ وَالْقِرَاءَةِ فِيْهِمَا

﴿ص ۹۵﴾ حَدَّثَنَا مَحْمُوْدُ بْنُ غَيْلَانَ وَأَبُوْ عَمَّارٍ ...... عَنِ ابْنِ عُمَرَؓ. فَكَانَ يَقْرَأُ فِي الرَّكْعَتَيْنِ قَبْلَ الْفَجْرِ بِقُلْ يَآأَيُّهَا الْكَافِرُوْنَ، وَ قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ:

اکثر احادیث میں اسی طرح ہے کہ دونوں سورتیں (قُلْ يَآأَيُّهَا الْكَافِرُوْنَ، وَ قُلْ هُوَ اللّٰهُ) مقرون ہوتی ہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں سورتوں میں ایک خاص ربط ہے۔ ربط کیا ہے؟ وہ یہ ہے کہ یہ دونوں سورتیں توحید کے دو بازو ہیں۔ اس لئے کہ توحید کی دو قسمیں ہیں (۱) توحید اعتقادی (۲) توحید عملی۔ سورۃ اخلاص میں توحید اعتقادی کا ذکر ہے اور قُلْ يَآأَيُّهَا الْكَافِرُوْنَ میں توحید عملی کا ذکر ہے۔

بَابُ مَاجَآءَ فِي الْكَلَامِ بَعْدَ رَكْعَتَيِ الْفَجْرِ

بعض فقہاء نے لکھا ہے کہ فجر کی سنتوں کے بعد کلام کرنے سے سنتیں فاسد ہو جاتی ہیں۔ بعض نے فرمایا ہے کہ فاسد تو نہیں ہوتیں البتہ کلام تقلیل ثواب کا باعث بن جاتی ہے۔ جبکہ حدیث الباب سے اس کا جواز معلوم ہوتا ہے پس اس طرح ما قال الفقہاء اور حدیث الباب میں تعارض ہو گیا۔

جواب: یہ ہے کہ حدیث الباب "کلام قلیل ضروری" پر محمول ہے اور فقہاء کا قول کلام غیر ضروری پر محمول ہے یعنی کلام کثیر غیر ضروری سے سنتیں یا تو فاسد ہو جاتی ہیں یا تقلیل ثواب کا باعث ہوتی ہیں"

مسئلہ: طلوع فجر کے بعد سے طلوع شمس تک کے وقت میں کوئی فضول بات نہ کرنی چاہیے کیونکہ یہ ذی الشرف وقت ہوتا ہے اس کو امورِ عظام میں صرف ہونا چاہیے (تو اس باب میں دو باتیں ہو گئیں)۔

بَابُ مَاجَآءَ فِي الْاِضْطِجَاعِ بَعْدَ رَكْعَتَيِ الْفَجْرِ

حافظؒ نے ابن حزم ظاہری کا قول نقل کیا ہے کہ ان کے نزدیک فَلْيَضْطَجِعْ عَلٰى يَمِيْنِهٖ کا امر وجوب کیلئے ہے اور یہ اضطجاع صحتِ صلوٰۃ کے لئے شرط ہے۔ پھر اس پر رد کیا کہ یہ قول خلاف اجماع ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عدم وجوب پر اجماع ہے۔ پھر اختلاف ہے۔ شوافع کے نزدیک یہ مستحب ہے۔ احناف کے نزدیک کچھ زیادہ اچھا نہیں۔

دلیل شوافع: حدیث الباب ہے۔ **دلیل احناف:** مؤطا امام محمد، بَابُ فَضْلِ صَلٰوةِ الْفَجْرِ فِي الْجَمَاعَةِ وَأَمْرِ رَكْعَتَيِ الْفَجْرِ ص ۱۴۵ پر ہے، أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا نَافِعٌ عَنْ عَبْدِاللّٰهِ بْنِ عُمَرَ أَنَّهُ رَاٰى رَجُلًا رَكَعَ رَكْعَتَيِ الْفَجْرِ ثُمَّ اضْطَجَعَ فَقَالَ ابْنُ عُمَرَؓ مَا شَأْنُهٗ فَقَالَ نَافِعٌ فَقُلْتُ يَفْصِلُ بَيْنَ صَلٰوتِهٖ قَالَ ابْنُ عُمَرَ وَ أَيُّ

فَـضْلٍ أَفْضَلُ مِنَ السَّـلَامِ ،قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِقَوْلِ ابْنِ عُمَرَ نَاخُذُ ،وَهُوَ قَوْلُ أَبِیْ حَنِیْفَةَ" ۔دیکھو یہاں اضطجاع کی روایت ہے۔لیکن ابن عمرؓ اس اضطجاع پر انکار کرتے تھے اور اس کو بدعت کہتے تھے۔

تقریر حافظؒ:۔ حافظ نے اس سوال کا (کہ جب اضطجاع کی حدیث آگئی تو پھر ابن عمرؓ اس کو اچھا کیوں نہیں سمجھتے تھے، کَمَا ذُکِرَ انِفًا فِی الْمُوَطَّا لِلإِمَامِ مُحَمَّدٍ رَحِمَهُ اللّٰهُ) جواب دیتے ہوئے یہ عذر کیا ہے کہ ممکن ہے کہ ابن عمرؓ کو اضطجاع کی حدیث نہ پہنچی ہو۔

تقریر علامہ شامیؒ:۔ انہوں نے حافظ کا جواب مذکور قبول نہیں کیا۔اس لئے کہ یہ بعید ہے کہ ابن عمرؓ جیسے صحابی کو یہ اضطجاع والی روایت نہ پہنچی ہو، جو اتباع سنت میں ضرب المثل ہیں لہٰذا سوال برقرار رہا (پھر علامہ شامیؒ نے خود اسکا جواب دیا کہ ممکن ہے کہ ابن عمرؓ کا انکار مطلق اضطجاع پر نہ ہو بلکہ اضطجاع فی المسجد پر ہو۔یا وہ اس اضطجاع پر انکار کرتے ہوں جو بنیت فصل ہو۔اگر اضطجاع نبی ﷺ کی اتباع کی نیت سے کیا تو بدعت نہیں ہے۔بعض روایتوں میں ہے کہ یہ اضطجاع بعد ر الفجر ہوتا تھا اور بعض میں (جیسا کہ مؤطا امام محمد باب صلوۃ اللیل ص ۱۱۹ پر) ہے کہ بعد التہجد قبل طلوع الفجر ہوتا تھا تو دونوں میں تطبیق اس طرح ہوسکتی ہے کہ یفعل احیاناً کذا واحیاناً کذا۔(واللہ اعلم)۔

بَابُ مَا جَآءَ إِذَا أُقِیْمَتِ الصَّلٰوةُ فَلَاصَلٰوةَ إِلَّا الْمَكْتُوْبَةُ

احناف نے جب یہ دیکھا کہ فجر کی سنتوں کے بارے میں بھی بڑی تاکید ہے۔کَمَا فِی الْحَدِیْثِ. رَکْعَتِي الْفَجْرِ خَیْرٌ مِنَ الدُّنْیَا وَمَا فِیْهَا. اور ایک دوسری حدیث میں ہے لَا تَفُوْتُکُمْ رَکْعَتَا الْفَجْرِ وَ لَوْ تَرِدَتْکُمُ الْخَیْلُ۔اور ادھر جماعت کی بھی بڑی تاکید ہے۔ایک قول جماعت کے وجوب کا بھی ہے۔تو دونوں میں تطبیق ہونی چاہیے۔

تطبیق:۔ مسلم شریف کی روایت (جو کہ جلد اول بَابُ مَنْ أَدْرَکَ رَکْعَةً مِنَ الصَّلٰوةِ الخ ۲۲۱ پر حضرت ابو ہریرہؓ سے ہے مَنْ أَدْرَکَ رَکْعَةً مِنَ الصَّلٰوةِ مَعَ الإِمَامِ الخ" جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مدرکِ رکعت مدرک جماعت ہوتا ہے) کی بناء پر احناف نے کہا کہ اگر امام کے ساتھ فرض کی ایک رکعت ملنے کی امید ہو تو سنتیں ادا کرلے اور پھر جماعت میں شریک ہوجائے۔اس طرح دونوں تاکیدوں پر عمل ہوجائے گا اور اگر مع الامام ایک رکعت بھی ملنے کی امید نہ ہو تو گو پھر دونوں تاکیدیں مساوی ہیں لیکن جماعت کو ترجیح دی جائے گی کیونکہ ترک جماعت پر وعید آئی ہے اور ترکِ سنن فجر پر کوئی خاص وعید نہیں آئی ہے۔

اب رہا حدیث الباب کا مطلب: تو وہ ظاہر ہے کہ اس میں لانفی جنس کا تو نہیں ہوسکتا اور ظاہر ہے کہ حدیث اپنے عموم و اطلاق پر محمول نہیں کی جاسکتی ورنہ اس کا کوئی معنی ہی نہیں بنتا۔لامحالہ اس میں کوئی نہ کوئی تخصیص کرنی پڑے گی، کوئی قید نکالنی پڑے گی۔صحیح ابن خزیمہ سے علامہ عینی نے ایک روایت نقل کی ہے "نَهٰی أَنْ تُصَلِّیَ فِی الْمَسْجِدِ" پس اس روایت کی بناء

پر اس حدیث الباب میں بھی فِي الْمَسْجِدِ کی قید مقدر نکال لیتے ہیں جس سے معاملہ ہی صاف ہو جاتا ہے (اسی طرح فِي الصَّفِّ، فِيْ قُرْبِ الْجَمَاعَةِ وغیرہ کی قید بھی نکالی جاسکتی ہے)۔

مصنف ابن ابی شیبه:۔ میں صحابہ کے بہت سارے آثار نقل کئے گئے ہیں جن میں ہے کہ جب صبح کی جماعت کھڑی ہو جاتی تو صحابہ مسجد سے باہر جماعت سے دور سنتیں ادا کر لیتے تھے۔ ابو عثمان النہدی حضرت عثمانؓ کے زمانہ میں بھی اسی پر عمل کرتے تھے۔

امام طحاویؒ کی تقریر:

طحاویؒ نے مشکل الآثار میں ایک اور تقریر کی ہے جس کی رو سے یہ حدیث زیر بحث مسئلہ ''رَكْعَتِي الْفَجْرِ'' سے غیر متعلق ہو جاتی ہے۔

امام طحاوی یہ موقف اختیار کرتے ہیں کہ سنن قبلیہ کو اقامت سے قبل قبل ادا کر لینے کی اس میں ترغیب اور بیان ہے کہ سنن قبلیہ کو نہ ادا کر کے اقامت کا وقت آجانے تک کی نوبت ہی نہیں آنی چاہیے۔ (اور اگر نوبت آگئی اور جماعت کھڑی ہوگئی تو ماذا یفعل؟ اس سے یہ حدیث ساکت ہے)۔ پھر طحاوی نے اس کے نظائر ذکر کئے ہیں۔

نظیر (۱):۔ ایک نظیر یہ ذکر کی ہے کہ حدیث میں آتا ہے کہ کسی کو یہ نہیں کہنا چاہیے کہ نَسِيْتُ الْقُرْآنَ، بعض نے کہا کہ یہ کہنا بے ادبی ہے اور بعض نے کہا کہ اس کا مطلب یہ تھا کہ یہ کہنے کی نوبت ہی نہ آنے دو، اگر آجائے تو پھر کہہ لو۔

نظیر (۲):۔ دوسری نظیر ذکر کی، کہا جاتا ہے کہ کوئی یہ نہ کہے کہ صُمْتُ الرَّمْضَانَ كُلَّهُ، قُمْتُ اللَّيْلَ كُلَّهُ، بعض نے تو اس کا مطلب یہ بتلایا کہ یہ کہنا اس لئے منع ہے کہ درمیان میں راتیں بھی آتی ہیں ان میں تو روزہ نہیں رکھا تو یہ جھوٹ بن جائیگا وكذا فيما يليه ۔ لیکن محققین نے کہا کہ ان لفظوں سے اپنا تزکیہ نکلتا ہے۔ اس لئے کہنے کی نوبت ہی نہیں آنی چاہیے اور اگر نوبت آگئی پھر تو کہنا پڑتا ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِيْ مَنْ تَفُوْتُهُ الرَّكْعَتَانِ قَبْلَ الْفَجْرِ الخ

فجر کی سنتیں بعد الصلوۃ ادا کرنے کا مسئلہ اس باب میں بیان کرتے ہیں۔

احناف کے نزدیك: فجر کے بعد جائز نہیں ہیں اگر پڑھنی ہی ہوں تو طلوع شمس کے بعد پڑھ لے کیونکہ یہ سنت ہیں اور سنت کی قضاء بھی سنت ہوتی ہے۔

شوافع کے نزدیك: بعد الصلوۃ بھی پڑھ سکتا ہے۔ کیونکہ ان کے یہاں نوافل ذات اسباب کا ان مکروہ اوقات میں بھی جواز ہے۔

دلیل شوافع: واقعہ حدیث الباب ہے کہ نبی ﷺ نے فجر کی نماز پڑھی اور فارغ ہونے کے بعد دیکھا تو قیس ؓ کی سنتیں رہ

گئی تھیں وہ سنتیں پڑھنے لگ گئے۔ نبی ﷺ نے قیس ؓ کو کہا کہ مَهْلًا يَا قَيْسُ! أَصَلَاتَانِ مَعًا تو انہوں نے آگے سے کہا يَا رَسُوْلَ اللهِ ﷺ! إِنِّي لَمْ أَكُنْ رَكَعْتُ رَكْعَتَي الْفَجْرِ قَالَ فَلَا إِذًا الخ، شوافع اس کا معنی کرتے ہیں فَلَا حَرَجَ إِذًا۔

دلیل احناف:۔اس سے اگلے باب کی حدیث ہے ''مَنْ لَّمْ يُصَلِّ رَكْعَتَي الْفَجْرِ فَلْيُصَلِّهِمَا بَعْدَ مَا تَطْلُعُ الشَّمْسُ'' اس سے معلوم ہوا کہ بعد الصلوٰۃ تو منع ہے ہاں اگر بعد الطلوع ہو تو منع نہیں۔

مصنف نے اس حدیث کو معلول کہا ہے اور علت یہ بتلائی ہے کہ اس حدیث کی جو سند یہاں ذکر کی گئی ہے اس کی یہی سند ہے کوئی اور سند نہیں ہے۔ ویسے عاصم عن قتادہ کی سند سے حدیث الباب معروف نہیں ہے بلکہ ایک اور متن معروف ہے جو اسی بَابُ مَا جَاءَ فِي إِعَادَتِهِمَا بَعْدَ طُلُوْعِ الشَّمْسِ کے آخر میں ہے، جس کے لفظ یہ ہیں مَنْ أَدْرَكَ رَكْعَةً مِنْ صَلٰوةِ الصُّبْحِ قَبْلَ أَنْ تَطْلُعَ الشَّمْسُ فَقَدْ أَدْرَكَ الصُّبْحَ'' ۔مگر شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اس کی ایک اور سند بھی ہے اس لئے یہ معلول نہیں۔ بلکہ حجت ہے۔

علامہ شوکانیؒ کی توجیہ:

علامہ شوکانیؒ نے اس حدیث کی ایک تاویل وتوجیہ کی ہے کہ ''مَنْ لَّمْ يُصَلِّ رَكْعَتَي الْفَجْرِ حَتّٰى أَنْ تَطْلُعَ الشَّمْسُ فَلْيُصَلِّهِمَا بَعْدَ مَا تَطْلُعُ الشَّمْسُ'' (تو بعد الصلوۃ سے یہ نکل گئی) اور اس کی تائید میں شوکانیؒ نے ایک روایت بھی ذکر کی ہے جس میں حَتّٰى أَنْ تَطْلُعَ الشَّمْسُ کا لفظ بھی ہے (تو احناف کیلئے مشکل پیدا ہوگئی)۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے اس کا جواب دیا کہ علامہ شوکانیؒ کی طرف سے پیش کی جانے والی روایت کا حال معلوم نہیں پتہ نہیں قوی ہے یا ضعیف؟ ثابت بھی ہے یا ثابت نہیں ہے؟ اگر ثابت ہو بھی جائے تو پھر زیادہ سے زیادہ یہ ہوگا کہ حنفیہ اس حدیث کے ساتھ استدلال کو چھوڑ دیں گے اور وہ شوافع کے مقابلے میں حدیث نہی کو لے آئیں گے۔

فَلَا إِذًا واقعۂ قیس ؓ والی حدیث کا جواب:

اس حدیث سے جواز کی بجائے عدمِ جواز ثابت ہوتا ہے اور قرینہ اس کا نبی ﷺ کا یہ فرمان ہے ''أَصَلَاتَانِ مَعًا'' اب یہاں آپ ﷺ کو کوئی اشتباہ نہیں تھا کہ یہ فرض پڑھ رہا ہے یا سنت، بلکہ یقین تھا کہ یہ فرض پڑھ چکا ہے اب سنت ہی پڑھ رہا ہے۔ اور یہ انداز اختیار فرما کے بعد الصلوۃ سنتوں کے پڑھنے کے عدم جواز کی علت بیان فرمادی۔ اور ایک روایت میں أَتُصَلِّي مَرَّتَيْنِ ہے۔ یعنی سنتیں بعد الصلوۃ پڑھنا اس لئے منع ہے کہ صلوٰۃ مرتین کی صورت بن جاتی ہے۔

باقی فَلَا إِذًا کا معنی یہ ہے کہ فَلَا تُصَلِّ إِذًا۔ اور اس کی نظیر یہ ہے کہ حضرت نعمان بن بشیر ؓ نے آکر رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں عرض کیا کہ میں اپنے فلاں بیٹے کو اتنا ہدیہ دینا چاہتا ہوں، آپ ﷺ اس کے گواہ بن جائیں۔ آپ ﷺ نے فرمایا کیا دوسرے بیٹے کو بھی اتنا ہدیہ دو گے؟ تو اس نے کہا نہیں۔ تو آپ ﷺ نے فرمایا ''فَلَا إِذًا''۔

(اب شوافع سے ہم احناف پوچھتے ہیں کہ کیا اس کا معنی فَلاحَرَجَ والا کرینگے؟ نہیں بلکہ اس کا معنی ہے فَلا أَشْهَدُ) اب ظاہر ہے کہ اس کا معنی یہاں لَا أَشْهَدُ عَلَى الْجَوْرِ ہے۔ پس حدیث الباب میں بھی فَلا إِذًا کا یہی معنی کریں گے (کہ پھر تو سنتوں کی کوئی گنجائش ہی نہیں ہے)۔ (واللہ اعلم)۔

بَابُ مَا جَآءَ فِي الْأَرْبَعِ قَبْلَ الظُّهْرِ

پہلے بھی عرض کیا گیا تھا کہ احناف کے نزدیک قبل الظهر اربعہ رکعات ہیں اور شوافع کے نزدیک دو رکعات ہیں۔ مصنف نے دونوں طرح کی حدیثیں جمع کر دی ہیں۔ ابن جریر طبری کہتے ہیں کہ دیکھنا یہ ہے کہ اکثریت کس پر ہے؟ تو اکثریت رکعتین کی بجائے اربعہ رکعات پر ہے۔

نوٹ:۔ اگلے ۲ بابوں کا صرف معنی کر لیا جائے۔

بَابُ مَا جَآءَ فِي الْأَرْبَعِ قَبْلَ الْعَصْرِ

﴿ص ۹۸﴾ حَدَّثَنَا بُنْدَارٌ مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ ...... عَنْ عَلِيٍّ ؓ قَالَ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يُصَلِّيْ قَبْلَ الْعَصْرِ أَرْبَعَ رَكْعَاتٍ يَفْصِلُ بَيْنَهُنَّ بِالتَّسْلِيْمِ عَلَى مَلَائِكَةِ الْمُقَرَّبِيْنَ وَ مَنْ تَبِعَهُمْ مِنَ الْمُسْلِمِيْنَ وَالْمُؤْمِنِيْنَ:

اس سے اسحاق بن ابراہیم کے احتجاج کی تائید ہوتی ہے۔ اس لئے کہ اگر (یہاں بِالتَّسْلِيْمِ عَلَى مَلَائِكَةِ میں) تسلیم فراغ مراد ہوتا تو بِالتَّسْلِيْمِ ہی کہہ لینا کافی تھا۔ بِالتَّسْلِيْمِ عَلَى مَلَائِكَةِ الْمُقَرَّبِيْنَ الخ کی لمبی عبارت ذکر کرنے کی کیا ضرورت تھی (باقی رہا مسئلہ وہ آگے آرہا ہے)۔ (اگلے دو بابوں کا صرف معنی کر لیا جائے)۔

بَابُ مَاجَآءَ فِيْ فَضْلِ التَّطَوُّعِ سِتَّ رَكْعَاتٍ بَعْدَ الْمَغْرِبِ

ابن ہمام تو رکعتین رواتب کو ملا کر ست رکعات کے قائل ہیں۔ باقی فقہاء ان کے سواء ست رکعات فرماتے ہیں۔ باقی حدیث اگرچہ ضعیف ہے مگر فضائل اعمال میں ضعیف حدیث سے بھی کام چل جاتا ہے (اگلے باب "بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّكْعَتَيْنِ بَعْدَ الْعِشَاءِ" کا بھی معنی کر لیا جائے)۔

بَابُ مَا جَآءَ أَنَّ صَلٰوةَ اللَّيْلِ مَثْنٰى مَثْنٰى

یہ حدیث تو صحیحین میں بھی ہے اور بڑی مضبوط حدیث ہے۔ ایک دوسری حدیث طحاوی ص ۹۸ پر ہے اس میں لفظ ہیں "صَلٰوةُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ مَثْنٰى مَثْنٰى"۔ اس کو مصنف آگے چل کر ذکر کرے گا اور اس پر بھی عنوان آئے گا لیکن وہ روایت

کوئی زیادہ صحیح نہیں ہے۔

نوافل لیلیہ ونہاریہ میں اختلاف:

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیك: اربع ر۔ت نفل ایک سلام کے ساتھ افضل ہیں۔اوردن کے نوافل میں اربع پر زیادتی مکروہ ہے۔اوررات کی نوافل میں ثمان پرزیادتی مکروہ ہے۔

امام مالکؒ،شافعیؒ اور احمدؒ کے نزدیك: مطلقاً مثنیٰ مثنیٰ افضل ہیں(خواہ دن کےنوافل ہوں یارات کے)۔

صاحبینؒ کے نزدیك: رات کےنوافل میں مثنیٰ مثنیٰ افضل ہیں (اوردن کےنوافل میں امامؒ کے ساتھ ہیں)۔

حدیث الباب غیرامام صاحبؒ کی دلیل ہے اور بظاہرامام صاحبؒ کے سخت خلاف ہے(امام صاحب کی دلیل وہ احادیث ہیں جن میں اربعہ ر۔ت کاذکرہو،اوروہ بہت ساری ہیں۔کچھ گذرچکی ہیں انکو بیان نہیں کیاجائے گا۔ بلکہ صرف غیرامام صاحب کی ادلہ کاجواب دیناہے جومندرجہ ذیل ہیں)۔

امام صاحبؒ کی طرف سے محقق ابن ہمام کاجواب:

پہلاجواب تو یہ دیاہے کہ مقتضی لفظ الحدیث تو یہ ہے کہ اِثْنَتَیْنِ، اِثْنَتَیْنِ نفل مباح ہوں۔غَیْرَ اِثْنَتَیْنِ کی ساری صورتیں مباح نہ ہوں،نہ اربع مباح ہوں نہ فردوثلاثہ مباح ہوں۔ظاہرہے کہ یہ تو مرادنہیں ہوسکتا کیونکہ اَرْبَعَۃٌ (غَیْرَ اِثْنَتَیْنِ) کے جواز پراجماع ہے۔پس مقتضی لفظ الحدیث کامرادہوناجب منتفی ہواتواب یامراد اِثْنَتَیْنِ کی فضیلت بِالنِّسْبَۃِ اِلَی الْاَرْبَعِ کو بیان کرناہے،یااِثْنَتَیْنِ کی اباحت بِالنِّسْبَۃِ اِلَی الْفَرْدِ وَالثَّلَاثَۃِ کوبیان کرناہے کہ اِثْنَتَیْنِ (ر۔تِ نوافل) مباح ہیں اور فردوثلاث ر۔ت نوافل مباح نہیں۔

اب ان میں سے ایک کی تعیین اورترجیح کے لئے ہمیں مرجح چاہیےاورمرجح فِعْلُ النَّبِیِّ ﷺ ہوسکتاہے جب ہم نے فِعْلُ النَّبِیِّ ﷺ کی طرف رجوع کیاتوفعل دونوں طرح کامل گیااربعہ ر۔ت نوافل کابھی اور اثنتین کابھی،پھرہم نے رجوع کیا کہ کوئی قولی حدیث مل جائے توپھرہمیں یہ قولی حدیث ملی کہ''اَجْرُکَ عَلٰی قَدْرِ نَصَبِکَ'' کہ اجر علی قدر المشقۃ ہواہے۔

اب اگرہم اس حدیث(صَلٰوۃُ اللَّیْلِ وَالنَّھَارِ مَثْنٰی مَثْنٰی)کوپہلی صورت(بیان فضیلت والی پرمحمول کرتے ہیں تو یہ ضابطہ ٹوٹتاہے کیونکہ اِثْنَتَیْنِ کی بجائے اَرْبَعَۃ کواداکرنے میں زیادہ مشقت ہے کہ زیادہ دیرخدمت باری میں کھڑاہوناپڑتا ہے۔اوراگردوسرے معنی پرمحمول کرتے ہیں تو یہ ضابطہ نہیں ٹوٹتابلکہ باقی رہتاہے۔

پس ہمارے امام صاحبؒ اس حدیث کواسی دوسرے معنی پرمحمول کرتے ہیں کہ مقصد(اس حدیث سے)اِثْنَتَیْنِ کی اباحت کابیان ہے بِالنِّسْبَۃِ اِلَی الْفَرْدِ وَالثَّلَاثَۃِ، یعنی اِثْنَتَیْنِ ر۔ت نوافل مباح ہیں فرد(ایک رکعت)وثلاث مباح نہیں۔ اس طرح یہ حدیث امام صاحبؒ کےبھی خلاف نہ رہی۔

جواب(۲): مَثْنٰی کے لفظ میں عدل ہے یہ معدول ہے اِثْنَتَیْنِ اِثْنَتَیْنِ سے اب معنی یہ ہوگا کہ صَلٰوۃُ اللَّیْلِ مَثْنٰی مَثْنٰی اَیْ اِثْنَتَانِ اِثْنَتَانِ صَلٰوۃٌ عَلٰحِدَۃٌ ۔ اِثْنَتَانِ اِثْنَتَانِ صَلٰوۃٌ عَلٰحِدَۃٌ اور یہ اَرْبَعُ صَلٰوۃٌ عَلٰحِدَۃٌ. اَرْبَعٌ صَلٰوۃٌ عَلٰحِدَۃٌ کا ہم معنی بن جاتا ہے صرف تعبیر کا فرق ہے باقی مقصد دونوں کا ایک ہی ہے (کہ چار چار رکعات نوافل ہیں) اس کا استفادہ مَثْنٰی مَثْنٰی (کے لفظ کے) تکرار سے ہو رہا ہے اور اگر مَثْنٰی کا تکرار نہ ہوتا بلکہ صرف اس کا ایک مرتبہ ذکر ہوتا تو پھر معنی یہ بنتا صَلٰوۃُ اللَّیْلِ مَثْنٰی مَثْنٰی اَیْ اِثْنَتَانِ اِثْنَتَانِ صَلٰوۃٌ عَلٰحِدَۃٌ اور اس میں اس بات کا استفادہ ہوتا ہے کہ کُلُّ اِثْنَتَیْنِ صَلٰوۃٌ عَلٰحِدَۃٌ اور اس صورت میں یہ اَرْبَعٌ صَلٰوۃٌ عَلٰحِدَۃٌ کے ہم معنی نہیں بنتا (تو اس طرح بھی یہ حدیث امام صاحب کے موافق ہی رہتی ہے)۔

سوال علی ابن ہمام: ۔اس جواب کی رو سے محقق پر یہ سوال ہوا کہ یہ مان لیا کہ دونوں تعبیریں ہم معنی ہو گئیں مگر پھر بھی اربع کی تعبیر (صَلٰوۃُ اللَّیْلِ اَرْبَعٌ اَرْبَعٌ) اس مقصد کو ظاہر کرنے کے لئے زیادہ واضح تھی بنسبت اس (مثنیٰ مثنیٰ والی) تعبیر کے۔ تو واضح کو چھوڑ کر غیر واضح کو کیوں اختیار کیا گیا؟ اس میں کیا نکتہ ہے؟

جواب: اس کا محقق نے جواب دیا کہ ہوں تو چار چار، لیکن ان کو دو دو کر کے پڑھو کہ تشہد وقعود فی کل رکعتین کے ساتھ فصل کر کے رکھو یہ سمجھانے کے لئے مَثْنٰی مَثْنٰی کی تعبیر اختیار کی گئی ہے۔ اگر اَرْبَعٌ اَرْبَعٌ کی تعبیر اختیار کی جاتی تو یہ اشارہ نہ ملتا۔ اس کی تائید میں پھر محقق نے ترمذی ص ۸۷ پر بَابُ مَا جَاءَ فِی التَّخَشُّعِ فِی الصَّلٰوۃِ میں فضل بن عباسؓ کی روایت پیش کی ہے جس کے لفظ یہ ہیں اَلصَّلٰوۃُ مَثْنٰی مَثْنٰی تَشَهُّدٌ فِیْ کُلِّ رَکْعَتَیْنِ۔

اشکال : مگر مشکل یہ ہے کہ مسند احمد کی روایت جو شعبہ سے ہے اس میں تشہد کے ساتھ تَسْلِیْمٌ کا لفظ بھی ہے (اب تو دو ہی بنیں چار تو نہ بنیں)۔

جواب از ابن ہمام: ۔یہ دیا گیا ہے کہ اس روایت میں شعبہ سے تسلیم کا لفظ روایت کرنے والا صرف ایک راوی ہے۔ اس کے باقی تلامذہ اس لفظ کو روایت نہیں کرتے اس لئے یہ مرجوح ہے اور اس کی تائید ترمذی کی روایت سے ہوتی ہے کہ یہ بھی صرف تَشَهُّدٌ کا لفظ نقل کر رہے ہیں تَسْلِیْمٌ کا لفظ روایت نہیں کرتے اگر تَسْلِیْمٌ کا لفظ ہوتا تو یہ بھی اس کو روایت کرتے۔

اشکال آخر: ۔مگر پھر مشکل پیدا ہو گئی کہ مسلم میں عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے تَشَهُّدٌ فِیْ کُلِّ رَکْعَتَیْنِ وَ تَسْلِیْمٌ۔ (تَسْلِیْمٌ کا لفظ تو مسلم میں آیا ہے پھر وہی مشکل کھڑی ہو گئی)۔

(حضور ﷺ کی اپنی تفسیر میں تو صرف تَشَهُّدٌ فِیْ کُلِّ رَکْعَتَیْنِ ہے اور تَسْلِیْمٌ کا لفظ ابن عمرؓ کی تفسیر میں ہے)۔

جواب از ابن ہمام: یوں کہا جائے کہ ایک طرف حضور ﷺ کی تفسیر ہے اور ایک طرف ابن عمرؓ کی تفسیر ہے تو رسول اللہ ﷺ کی تفسیر کو ترجیح ہے (اور اس میں تَسْلِیْمٌ کا لفظ نہیں)۔ اور یا یہ جواب دیا جائے کہ اس تسلیم سے تسلیم تشہد مراد ہے تسلیم فراغ مراد نہیں اور قرینہ اس کا یہ ہے کہ اگر یہاں تسلیم فراغ مراد ہوتا تو عبارت یوں ہوتی "عَلٰی کُلِّ رَکْعَتَیْنِ۔ فِیْ کُلِّ رَکْعَتَیْنِ عبارت نہ ہوتی۔ (واللہ اعلم)۔

جواب (۲): صَلٰوۃُ اللَّیْلِ مَثْنٰی مَثْنٰی والی حدیث کا امام صاحبؒ کی طرف سے ایک اور جواب:۔ امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اس میں مَثْنٰی مَثْنٰی کا یہ معنی نہیں ہے کہ دو، دو ہوں اور ان پر سلام ہو۔ بلکہ لغت وعرف کے اعتبار سے مَثْنٰی کا معنی ہوتا ہے ہر وہ چیز جس کے ساتھ اس کی نظیر مقرون ہو خواہ سو ہوں تب بھی مثنٰی لغت کے اعتبار سے کہنا صحیح ہے۔

دیکھو! حدیث میں آتا ہے کہ ''کَانَ الْأَذَانُ عَلٰی عَھْدِ رَسُوْلِ اللّٰہِ ﷺ مَثْنٰی مَثْنٰی'' تو جو لوگ اذان میں ترجیع کے قائل ہیں وہ بھی یہی کہتے ہیں کہ ہماری ترجیع مَثْنٰی مَثْنٰی کے خلاف نہیں حالانکہ ترجیع کی صورت میں تو کلمے زیادہ ہو جاتے ہیں۔

اب یہ امر ہر نماز پر صادق آسکتا ہے خواہ فرض ہو یا نفل۔ جس میں ایک رکعت کے ساتھ دوسری رکعت تشہد کے ذریعے ملا دی گئی ہو تو اس طرح یہ مثنٰی مقابلہ میں بتیرہ (ایک رکعت اور تین ر۔ت) کے ہے گو تین رکعت والی نماز میں بھی ایک کے ساتھ دوسری کو تشہد کے ذریعے ملا دیا گیا ہے۔ مگر تیسری کے ساتھ تشہد کے ذریعے اخری ملی ہوئی نہیں ہوتی۔ تو اب شوافع اپنا مدعیٰ ثابت کرنے کے لئے کوئی خارجی قرینہ لائیں گے مثلاً نبی ﷺ کا فعل۔ تو پھر یہ بات ہمارے لئے بھی جائز ہونی چاہیے کہ ہم بھی اربعہ کی فضیلت ثابت کرنے کے لئے کسی خارجی قرینے کی طرف رجوع کریں جیسے أَجْرُکَ عَلٰی قَدْرِ نَصَبِکَ والی قولی حدیث کا پہلے ذکر ہوا ہے تو اس طرح ہم دونوں فریق (شوافع واحناف) مساوی ہیں

فائدہ:۔ عن ابن عمرؓ الخ اس حدیث کے تین جملے ہیں۔ ایک پر بحث ہوگئی۔ دوسرے پر آئے گی۔ تیسرے کی مندرجہ ذیل ہے)

﴿ص ۹۸﴾ حَدَّثَنَا قُتَیْبَۃُ ...... عَنِ ابْنِ عُمَرَ ﷺ :. وَاجْعَلْ اٰخِرَ صَلَاتِکَ وِتْرًا:

سوال: دوسری حدیثوں میں ذکر ہے کہ رسول اللہ ﷺ وتر کبھی اول اللیل میں پڑھ لیتے اور پھر بعد میں تشہد پڑھتے تھے کبھی وسط میں پڑھ لیتے تھے اور کبھی آخر اللیل میں پڑھ لیتے تھے۔ ایک اور حدیث میں ہے کہ ابو ہریرۃؓ کو کہا کہ وتر پڑھ کر سویا کرو۔ ایک اور حدیث میں ہے کہ جس کو اعتماد ہو تو وہ وتر آخر اللیل میں ادا کرے اور جس کو اعتماد نہ ہو تو وہ سونے سے پہلے پڑھ لیا کرے۔ اب بظاہر ان احادیث اور حدیث الباب میں تعارض معلوم ہوتا ہے۔

جواب: یہ امر استحباب کیلئے ہے۔ وجوب کے لئے نہیں ہے۔

اشکال:۔ آپ ﷺ کا رَکْعَتَیْنِ بَعْدَ الْوِتْرِ پڑھنا روایتوں میں آرہا ہے تو آپ ﷺ کے قول وفعل میں تضاد ہے۔ اس طرح کہ آپ ﷺ وتر کے بعد رکعتین پڑھتے تھے اور ادھر فرمایا کہ سونے سے پہلے یا اخر اللیل میں وتر پڑھ لے۔ اسی لئے بعض نے رَکْعَتَیْنِ بَعْدَ الْوِتْرِ والی روایت کا انکار کر دیا ہے۔

حافظ ابن قیم کی تقریر: زاد المعاد میں جو انہوں نے تقریر کی ہے اور اس مشکل کا حل بتلایا ہے وہ بہت خوب ہے۔ جس کو سن لینے کے بعد رَکْعَتَیْنِ بَعْدَ الْوِتْرِ کے انکار کرنے کی ضرورت باقی نہیں رہ جاتی۔ وہ تقریر یہ ہے کہ

صَلٰوۃُ اللَّیْلِ

کے اعتبار سے وتروں کو وہی حیثیت حاصل ہے جو صلوٰۃ المغرب کو دوسری فرض نمازوں میں حیثیت حاصل ہے۔ اسی لئے مغرب کو وتر النہار کہتے ہیں۔ جیسے ان وتروں کو وتر اللیل کہتے ہیں۔ تو جیسے ان وتر اللیل کے بعد سنن ونوافل ان کے وتر ہونے کے منافی نہیں سمجھی گئیں۔ کیونکہ وہ اس وتر کے لئے متمم ہیں اور اس کے مکملات سے ہیں۔ اسی طرح یہاں وتر النہار میں بھی رکعتین بعد الوتر وتر کے آخر الصلوٰۃ ہونے کے منافی نہیں۔ کیونکہ یہ رکعتین وتر اللیل کے متممات سے ہیں (اور شیٔ اور اس کا متمم ایک حکم رکھتا ہے)۔

فائدہ:۔ ابواب وتر وابواب صلوٰۃ اللیل انتہائی مشکل ابواب ہیں خوب دھیان سے پڑھا جائے۔

بَابُ مَاجَآءَ فِیْ وَصْفِ صَلٰوةِ النَّبِیِّ ﷺ بِاللَّیْلِ

﴿ص۹۹﴾ حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ مُوْسَی الْأَنْصَارِیُّ .... عَنْ أَبِیْ سَلَمَةَ رضی اللہ عنہ أَنَّهٗ أَخْبَرَهٗ أَنَّهٗ سَأَلَ عَائِشَةَ رضی اللہ عنہا کَیْفَ کَانَتْ صَلٰوةُ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ فِیْ رَمَضَانَ فَقَالَتْ مَاکَانَ رَسُوْلُ اللّٰهِ یَزِیْدُ فِیْ رَمَضَانَ وَلَا فِیْ غَیْرِهٖ عَلٰی إِحْدٰی عَشَرَةَ رَکْعَةً:

حضرت عائشہؓ کی اس حدیث کا تعلق صلوٰۃ التراویح سے نہیں ہے۔ جیسا کہ بعض نادانوں نے سمجھ رکھا ہے بلکہ اس کا تعلق صلوٰۃ اللیل یعنی تہجد سے ہے۔ اور یہ قرائن سے ثابت ہے۔

(۱) اس پر قرینہ یہ ہے کہ محدثین اس حدیث کو صلوٰۃ اللیل کے ابواب میں ذکر کرتے ہیں۔ صلوٰۃ التراویح یعنی قیام رمضان میں اس کو ذکر نہیں کرتے۔

(۲) دوسرا قرینہ اس پر یہ ہے کہ اس میں لفظ ''وَلَا فِیْ غَیْرِهٖ'' کا ہے اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس کا تعلق صلوٰۃ اللیل سے ہے۔

سوال کرنے والے کا مقصد غالباً یہ تھا کہ رمضان کا مہینہ جب شروع ہوتا تو رسول اللہ ﷺ بنسبت اور مہینوں کے اس ماہ میں زیادہ عبادت کرتے تھے تو کیا صلوٰۃ اللیل کی ر   ان میں بھی اضافہ ہوجاتا ہوگا۔

اس وہم کے ازالہ کے لیے حضرت عائشہؓ سے اس کا سوال کیا تو حضرت عائشہؓ نے یہ کہہ کر اس اضافے کی تردید فرمائی کہ صلوٰۃ اللیل کی ر ـ ت جتنی غیر رمضان میں ہوتی تھیں رمضان میں بھی اتنی ہی ہوتی تھیں۔ باقی صلوٰۃ التراویح پر کلام آگے آجائے گی (یہاں تو صلوٰۃ اللیل زیر بحث ہے)۔

یُصَلِّیْ أَرْبَعًا فَلَا تَسْئَلْ عَنْ حُسْنِهِنَّ وَطُوْلِهِنَّ الخ:

(گیارہ ر ـ ت کے پڑھنے کا طریقہ)۔

امام صاحب کا مذہب ودلیل: یصلی اربعاً کی تعبیر سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ اربعہ پر سلام ہوتا تھا۔ پس

اس سے امام صاحبؒ کے مذہب کی تائید ہوتی ہے (یہی روایت صَلٰوۃُ اللَّیْلِ مَثْنٰی مَثْنٰی والے مسئلہ میں امام صاحبؒ کی دلیل ہے)۔

فریق مخالف کی طرف سے اس کا جواب: یہ جواب دیتے ہوئے کہہ سکتے ہیں کہ سلام تو دو دو پر پھیرتے تھے۔ مگر چونکہ چار کے بعد راحت و آرام فرماتے تھے اس لئے حضرت عائشہؓ نے اس کو یُصَلِّیْ أَرْبَعًا سے تعبیر کر دیا ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ ہمیں اس کا اعتراف ہے کہ یہ بھی احتمال ہے مگر ظاہر یہی ہے کہ ار بعہ ر۔ت پر سلام ہوتا تھا۔

ثُمَّ یُصَلِّیْ ثَلَاثًا:

وِتر اصطلاحی کے بارے میں کئی اختلاف ہیں:

منجملہ ان کے ایک اختلاف ر۔ت کا بھی ہے اور کیفیتِ ادا کا بھی ہے۔

عند الامامؒ: ثلاث ر۔ت وِتر ہیں۔

عند الشافعیؒ: مختلف اقوال ہیں ایک قول ایک رکعت وِتر کا بھی ہے۔ زیادہ مشہور یہی ہے۔

دلیل شافعیؒ: ۔ایک رکعت وِتر والی حدیث ہے۔

دلیل امام ابی حنیفۃؒ: حضرت عائشہؓ کی یہی حدیث ہے "ثُمَّ یُصَلِّیْ ثَلَاثًا" ظاہر ہے کہ یہ ثلاث وِتر ہی ہوتے تھے مگر اس روایت سے یہ وضاحت نہیں ہوتی ہے کہ یہ تین ر موصولہ ہوتی تھیں یا مفصولہ۔ ان تین میں سے دو پر سلام ہوتا تھا یا نہیں ہوتا تھا؟ اور جب تک یہ صاف نہ ہو جائے اس وقت تک مذہب احناف ثابت نہیں ہوتا۔

جواب: یہ ہے کہ خود ثُمَّ یُصَلِّیْ ثَلَاثًا کی تعبیر ا نکا موصولہ ہونا بتلاتی ہے (۲) دوسرا نسائی شریف ص ۲۴۸، ج ۱ بَابُ کَیْفَ الْوِتْرُ بِثَلَاثٍ میں حضرت عائشہؓ کی روایت میں اس کی بالکل وضاحت ہے کہ یہ ثلاث ر۔ت موصولہ ہوتی تھیں اس میں لفظ ہیں "أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰہِ ﷺ کَانَ لَا یُسَلِّمُ فِیْ رَکْعَتَیِ الْوِتْرِ" اور اس روایت کی سند بھی بالکل صحیح ہے۔

احناف کی طرف سے الوتر رکعة واحدة والی روایت کا جواب:

یہ ہے کہ حقیقی وِتر ثلاث رکعات میں تو رکعة واحدة ہے باقی کا وِتر ہونا اس کی وساطت سے ہوتا ہے (لہٰذا اب اَلْوِتْرُ ثَلَاثُ رَکْعَاتٍ ۔ وَ الْوِتْرُ رَکْعَةٌ وَاحِدَةٌ میں کوئی تضاد باقی نہیں رہا) تُوْتِرُ بِوَاحِدَةٍ کا یہی مطلب ہے۔ دوسری روایت تُوْتِرُ بِمَا قَدْصَلّٰی کا بھی یہی مطلب ہے۔ پھر یہ جاننا چاہیے کہ محدثین کے ہاں وِتر کا اطلاق جس طرح وِتر اصطلاحی پر ہوتا ہے۔ اسی طرح وِتر اصطلاحی وصلوٰۃ اللیل کے مجموعہ پر بھی ہوتا ہے۔ (۵، ۷، ۹، ۱۵ کا یہی معنی ہے)۔ تین ر۔ت سے زائد ر۔ت پر جہاں کہیں بھی وِتر کا اطلاق آیا ہے اس میں اسی توجیہ کو جاری کرنا ہے (کہ صرف وِتر اصطلاحی ان سے مراد نہیں بلکہ تین وِتر اصطلاحی اور باقی رکعت صلوٰۃ اللیل ہے)۔

وِتر اللیل یعنی صلوٰۃ التہجد کی ر۔ت میں اختلاف:

کہیں سَبْعٌ ہے کہیں تِسْعٌ ہے کہیں إِحْدٰی عَشْرَةَ ہے کہیں ثَلَاثَ عَشْرَةَ ہے کہیں خَمْسَ عَشْرَةَ ہے، کہیں سَبْعَ عَشْرَةَ ہے۔ مصنفؒ کے نزدیک کم سے کم ر ـ ت کی تعداد تِسْعٌ ہے اور زیادہ سے زیادہ ثَلَاثَ عَشْرَةَ ہے۔ حافظ کے نزدیک کم سے کم سَبْعٌ ہے زیادہ سے زیادہ ثَلَاثَ عَشْرَةَ ہے یا خَمْسَ عَشْرَةَ ہے۔ ایک روایت سَبْعَ عَشْرَةَ کی بھی ہے مگر اس میں کچھ ضعف ہے۔ (تفصیل کے لیے دیکھو العرف الشذی علی الترمذی ص ۱۰۱ بَابُ مَا جَاءَ فِيْ وَصْفِ صَلٰوةِ النَّبِيِّ ﷺ)

اس اختلاف کا حل: وِتر اللیل یعنی صلوۃ التہجد کے ادا کرنے کی ترتیب یہ ہوتی تھی کہ شروع میں رَكْعَتَيْنِ خَفِيْفَتَيْنِ ادا فرماتے، اس کے بعد چار، پھر اس کے بعد چار اور ادا فرماتے، جیسے حضرت عائشہؓ فرما رہی ہیں، يُصَلِّيْ أَرْبَعًا فَلَا تَسْئَلُ عَنْ حُسْنِهِنَّ وَطُوْلِهِنَّ، ثُمَّ يُصَلِّيْ أَرْبَعًا فَلَا تَسْئَلُ عَنْ حُسْنِهِنَّ وَطُوْلِهِنَّ پھر وِتر ثلاث ر ـ ت ادا فرماتے۔ پھر رَكْعَتَيْنِ بَعْدَ الْوِتْرِ ادا فرماتے۔ پھر ادھر فجر ہو جاتی تھی تو فجر کی سُنّتیں پڑھ لیتے، پھر راحت کیلئے اضطجاع فرماتے۔ رَكْعَتَيْنِ بَعْدَ الْوِتْرِ (جیسا کہ میں پہلے عرض کر چکا ہوں) وِتر کی متممات ہوتی تھیں، ثُمَّ يُصَلِّيْ رَكْعَتَيِ الْفَجْرِ۔

پس جس راوی نے ان کے مجموعہ کو بتایا اس نے سَبْعَ عَشْرَةَ کہہ دیا۔ جس نے رَكْعَتَيْنِ بَعْدَالْوِتْرِ کو شمار نہیں کیا یہ خیال کرتے ہوئے کہ وہ متمم ہیں اور باقی کو شمار کر لیا تو اس نے خَمْسَ عَشْرَةَ بتلائیں۔ اور جس نے فجر کی رَكْعَتَيْنِ کو بھی حذف کر دیا تو اس نے ثَلَاثَ عَشْرَةَ ذکر کر دیا (تو ثَلَاثَ عَشْرَةَ کی بھی خَمْسَ عَشْرَةَ کی طرح کئی صورتیں بن جائیں گی۔

اور جس نے (رَكْعَتَيْنِ خَفِيْفَتَيْنِ، رَكْعَتَيْنِ بَعْدَ الْوِتْرِ وَرَكْعَتَيِ الْفَجْرِ) ان سب کو حذف کر دیا تو اس نے إِحْدٰى عَشْرَةَ رَكْعَةً بیان کر دیا۔

یہ تو تھا جوانی کا مسئلہ، پھر جب بوڑھاپا آیا تو آٹھ میں سے ایک شفع یعنی ثلث (دو رکعت کو) ساقط کیا تو چھ رہ گئیں اور تین وِتر ہو گئے تو مجموعہ تِسْعٌ ہو گیا۔ جب اور ضعف بڑھا تو ایک اور شفع ساقط کر دیا تو چار بچ گئیں اور وِتر ثلاث ر ـ ت تو مجموعہ سَبْعٌ ہو گیا۔ حاصل یہ ہے کہ یہ اختلاف روایات، اختلاف رواۃ والاحوال کی وجہ سے ہے۔

ایک مشکل: مصنف نے اسی صفحہ پر حضرت عائشہؓ کی ایک روایت نقل کی ہے کہ نبی ﷺ سے جب کبھی صلوۃ اللیل فوت ہو جاتی کسی عذر نوم وغیرہ کی وجہ سے تو صَلّٰى مِنَ النَّهَارِ ثِنْتَيْ عَشْرَةَ رَكْعَةً (تو صلوۃ اللیل بارہ ہو گئیں)۔ یہ روایت صلوۃ اللیل کی جملہ روایات کے مخالف ہے (کیونکہ صلوۃ اللیل کی تمام روایات جفت نہیں بلکہ طاق ہونا بتلاتی ہیں)۔

جواب: یہ ہے کہ گو اس میں کوئی وضاحت نہیں ہے کہ یہ ثنتی عشرۃ رکعۃ کل صلوۃ التہجد ہوتی تھیں، ممکن ہے کہ ان بارہ میں کچھ صلوۃ التہجد ہوں اور کچھ صلوۃ الضحی کی ر ـ ت ہوں۔ راوی نے سب کو ثنتی عشرۃ رکعۃ کر کے بیان کر دیا۔ **الحاصل:** اصل صلوۃ اللیل کی ر ـ ت إِحْدٰى عَشْرَةَ رَكْعَةً ہوتی تھیں یا اکثر۔

حضرت عائشہؓ کی حدیث میں جو "مَا كَانَ يَزِيْدُ" والا حصر ہے وہ اکثری حصر ہے۔

صلوٰۃ التھجد کے وِتر اور إِحْدٰی عَشْرَۃَ رَکْعَۃً ہونے کی حکمت:

حکمت یہ ہے کہ صلوٰۃ مغرب کو وِتر النہار کہا گیا ہے، کیونکہ عصر کی چار رر ان کو اور ظہر کی چار رر ان کو مغرب کی نماز نے إِحْدٰی عَشْرَۃَ رَکْعَۃً والا وتر بنا دیا ہے تو صلوٰۃ اللیل اور وِتر اللیل کو بھی (إِحْدٰی عَشْرَۃَ رَکْعَۃً) ایسا بنایا گیا تا کہ دونوں میں توافق رہے اور وتر بنانے کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ "إِنَّ اللّٰہَ وِتْرٌ یُحِبُّ الْوِتْرَ"

مگر چونکہ ایک وِتر فرض ہے وہ ہے وِتر النہار اور وِتر اللیل فرض نہیں ہے اس لئے دونوں میں کئی فرق پیدا کئے گئے ہیں۔

مثال کے طور پر (۱) وِتر النہار یعنی صلوٰۃ المغرب سے پہلے نفل نہیں اور یہاں نفل ہیں۔ (۲) دونوں وِتروں کے بعد دو دو رکعت نفل ہیں مگر مغرب میں کھڑے ہو کر اور وِتر اللیل میں بیٹھ کر۔ (۳) اس میں اذان و اقامت ہے اس میں نہیں ہے۔ (۴) اس "مغرب" میں مستقل وقت کی تعیین ہے اس "وتر" میں نہیں ہے بلکہ عشاء کے تابع ہیں۔ یہ فرق رکھ دیئے گئے ہیں تا کہ عینیت نہ ہو جائے اور فرض وغیر فرض میں اشتباہ نہ ہو جائے۔

روایتِ ابن عباسؓ میں ثَلَاثَ عَشْرَۃَ رَکْعَۃً وتر کا ذکر ہے تو اس کے وِتر النہار کے ساتھ توافق کی بھی کوئی تقریر سنا دو تو حافظ نے اس کی تقریر کی۔ کہ فجر کی نماز برزخ ہے لیلی بھی ہے جہر کے اعتبار سے اور نہاری بھی ہے روزہ کے وقت کے ختم ہونے کے اعتبار سے (تو یہ ذوجہتین ہے) اس لئے فجر کے دو فرض بھی وِتر النہار کے ساتھ ملا لئے جائیں تو تیرہ بن جائیں گے۔ فحصل التوافق تو اب وِتر اللیل بھی تیرہ اور وِتر النہار بھی تیرہ ہیں۔

حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ حافظ کی تقریر بہت اچھی ہے اس پر تھوڑا سا اور اضافہ ہو جائے کہ فجر کی دو سنتیں ہیں اور دو فرض۔ تو دو فرضوں کو برزخ کی وجہ سے جب وِتر النہار میں شمار کرنے کی گنجائش پیدا ہو گئی تو دو سنتوں کو برزخ ہونے کی وجہ سے وِتر اللیل میں شمار کرنے کی گنجائش پیدا ہو جائے گی تو غالباً سنتوں و فرضوں کے درمیان اضطجاع کی یہی حکمت ہو اور یہی اشارہ ہو کہ سنتوں کو تو ادھر ملاؤ اور فرضوں کو اِدھر ملا لو، اسی لئے بعض دفعہ شمار کرنے والے ان سنتوں کو بھی وِتر اللیل میں شمار کر لیتے ہیں۔

ایک اور اشکال:۔ صَلٰوۃُ اللَّیْلِ کی بعض روایتوں میں لفظ ہیں "یُصَلِّیْ خَمْسًا لَا یَجْلِسُ إِلَّا فِی الْاٰخِرَۃِ" اور کہیں ہوگا "لَا یُسَلِّمُ إِلَّا فِی الْاٰخِرَۃِ"۔

جواب:۔ امام طحاویؒ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ صلوٰۃ اللیل کے پڑھنے کی کیفیت پر نظر رکھو تو یہ مشکل حل ہو جائے گی۔ مثلاً ابن عباسؓ کی روایت کے مطابق ہر دو رکعت پر راحت فرماتے تھے اور جلوس کرتے تھے۔ اور حضرت عائشہؓ کی روایت کے مطابق اربعاً پر راحت کے لئے جلوس فرماتے تھے۔ جب وِتروں کے قریب والا شفعہ آتا تھا تو اس پر جلوس تشہد تسلیم تو ہوتا تھا لیکن یہ راحت والا جلوس نہیں ہوتا تھا بعد میں فوراً وتر پڑھ لیتے تھے اور بعد میں جلوس راحت کے لئے فرماتے تھے۔ اس سے یہی جلوس مراد ہے۔

لاتسلیم الا فی الآخرۃ کا جواب: ابوداؤد بَابٌ فِیْ صَلٰوۃِ اللَّیْلِ ص ۱۹۷ پر حضرت عائشہؓ کی روایت

میں ہے کہ صلوۃ اللیل سے جب فارغ ہونے لگتے تھے اور آخری سلام آتا تھا تو وہ وَيُسَلِّمُ تَسْلِيمَةً وَاحِدَةً شَدِيدَةً يَكَادُ يُوقِظُ أَهْلَ الْبَيْتِ مِنْ شِدَّةِ تَسْلِيمِهِ الخ ہوتا تھا۔ اب اس سے ہمیں یہ کہنے کا موقع مل گیا کہ یہ جو لَمْ يُسَلِّمْ آیا ہوا ہے اس سے اسی قسم کے تسلیم کی نفی مراد ہے۔ مطلق تسلیم کی نفی مراد نہیں۔

مگر اس کے باوجود بھی ایک مشکل باقی ہے وہ یہ ہے کہ صحیح مسلم بَابُ صَلٰوةِ اللَّيْلِ میں سعد بن ہشام بن عامر ص ۲۵۵،۲۵۶ کی طویل روایت کی سطر نمبر ۱۱ میں ہے وَيُصَلِّي تِسْعَ رَكْعَاتٍ لَا يَجْلِسُ فِيهَا إِلَّا فِي الثَّامِنَةِ تو اس میں نہ وہ تاویل چل سکتی ہے نہ یہ۔ حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ میں اس کی توجیہ کرنے سے عاجز ہوں مجھے کچھ سمجھ میں نہیں آتا کہ کیا کہوں اور کیا نہ کہوں؟۔ (واللہ اعلم)۔

بَابُ مَا جَآءَ فِيْ نُزُوْلِ الرَّبِّ تَبَارَكَ وَتَعَالٰى إِلَى السَّمَاءِ الخ

رب کے نزول الی السماء کی کیفیت:

﴿ص ۱۰۰﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ ...... عَنْ أَبِيْ هُرَيْرَةَ ؓ۔ أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ قَالَ يَنْزِلُ اللّٰهُ تَبَارَكَ وَتَعَالٰى إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا كُلَّ لَيْلَةٍ:

جیسا اس کے شایانِ شان ہے نہ ایسا جیسا کہ ہمارا نزول ہوتا ہے۔ یہ ایسے ہے جیسے اللہ تعالیٰ کی سمع، بصر ہیں مگر نہ ایسی جیسی ہماری ہیں بلکہ جیسی اس کے شایانِ شان ہیں۔ اللہ کا علم ہے مگر نہ ایسا جیسا ہمارا علم ہوتا ہے بلکہ جیسا اس کے شایانِ شان ہے۔ صرف اس میں اشتراک ہے حقیقت مختلف ہے اس کو ایک مثال سے سمجھئے گو وہ مثال پوری منطبق نہیں ہے جیسا کہ ایک آئینہ مُشَکَّل کو سورج کے سامنے کیا جائے تو وہ سورج آئینہ میں دکھائی دینے لگ جاتا ہے تو یہاں کہا جا سکتا ہے کہ سورج آئینے میں آ گیا ہے۔ حالانکہ سورج کی شعاعیں ہر جگہ پہنچ رہی ہیں جیسے آئینہ میں پہنچ رہی ہیں۔

اسی طرح اللہ تعالیٰ کی تجلیات ہر جگہ موجود ہیں ہر مکان پر، ہر زمان پر، ہر شخص پر مگر بحسب الاستعداد۔ اب بیت اللہ پر تجلیات پڑ رہی ہیں ان میں اور ملتان (یہ پاکستان کا ایک شہر ہے) پر جو تجلیات پڑ رہی ہیں ان میں فرق ہے۔ رسول اللہ ﷺ کی ذات پر جو تجلیات پڑ رہی ہیں ان میں اور عام انسانوں پر جو تجلیات پڑ رہی ہیں ان میں فرق ہے۔ تو اس نزول کے بارے میں اس طرح بھی کہا جا سکتا ہے کہ نزول سے مراد نزول تجلیات ہے۔

حِيْنَ يَمْضِيْ ثُلُثُ اللَّيْلِ الْأَوَّلِ:

دوسری روایت میں دو ثلث گذرنے کا ذکر ہے اور مصنف اس کو اصح کہہ کر ترجیح دے رہے ہیں (لہٰذا اب یہی کہا جائے کہ رات کے دو ثلث گذرنے کے بعد اللہ تعالیٰ آسمان دنیا پر نزول فرماتے ہیں، الخ)۔

بَابُ مَاجَآءَ فِي الْقِرَاءَةِ بِاللَّيْلِ

اس کے تحت وہ حدیث ذکر کی جس میں ذکر ہے کہ صلوۃ اللیل میں حضرت ابوبکرؓ کی قرأت زیادہ سراً تھی اور حضرت عمرؓ کی زیادہ جہراً تھی۔ تو آپ ﷺ نے دونوں کو وَابْتَغِ بَيْنَ ذَالِكَ سَبِيْلًا کی ترغیب فرمائی۔ انبیاءؑ واولیاءؒ پر خاص حالات طاری ہونے سے احکام مستنبط نہیں ہوتے۔

﴿ص ۱۰۰﴾ حَدَّثَنَا أَبُوبَكْرٍ مُحَمَّدُ بْنُ نَافِعِ نِ الْبَصَرِيُّ ......عَنْ عَائِشَةَ رضی اللہ عنہا : قَالَتْ قَامَ النَّبِيُّ ﷺ بِآيَةٍ مِّنَ الْقُرْآنِ لَيْلَةً:

وہ آیت اِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَاِنْ تَغْفِرْلَهُمْ فَاِنَّكَ اَنْتَ الْعَزِيْزُ الْحَكِيْمُ تھی۔ طحاویؒ سے معلوم ہوتا ہے کہ رکوع وسجود میں بھی یہی پڑھتے رہے تو اس کو واردات (خاص حالت کا طاری ہونا) کہا جاتا ہے۔ نبیوں پر بھی بعض اوقات واردات کی صورت پیدا ہو جاتی ہے مگر وہ مستثنیٰ ہوتی ہے۔ امت کے لئے اس کی اتباع جائز نہیں ہوتی۔ اسی طرح غیر انبیاءؑ، اولیاء اللہؒ پر بھی واردات ہوتی ہیں تو انکا ضابطہ بھی یہی ہے کہ انکے متعلق حسنِ ظن رکھو، یہ نہ سمجھو کہ شریعت کا کوئی مسئلہ بن گیا ہے۔ جب نبی ﷺ کی واردات شریعت کا مسئلہ نہیں بنتیں تو غیر نبی کی کیسے بنیں گی۔ پس اس تقریر سے اکثر بدعات سے رہائی ہو جاتی ہے۔ (پیر مہر علی شاہ صاحبؒ نے قوالی سنی ہے، فلاں بزرگ نے ایسا کیا ہے لہٰذا ہم بھی ایسا کرتے ہیں تو یہ صحیح نہیں۔ یہ تو ان پر ایک حالت طاری تھی انکو ملحد و بے دین بھی نہیں کہنا چاہیے، اور پیر کی یہ چیز کوئی شریعت نہیں بن جاتی "فافہم۔ اگلا بَابُ فَضْلِ صَلٰوةِ التَّطَوُّعِ" آسان ہے معنی کر لیا جائے۔

أَبْوَابُ الْوِتْرِ

بَابُ مَا جَآءَ فِيْ فَضْلِ الْوِتْرِ

وتروں کے بارے میں جیسا کہ عرض کیا گیا ہے کئی اختلافات ہیں۔ ان میں سے ایک اختلاف وجوب وسنیت کا بھی ہے۔ (تعدادر ۔ ت وطریق ادا والا تو پہلے بیان ہو چکا ہے)۔

وِتروں کے حکم میں اختلاف:

احناف کے نزدیک واجب ہیں۔

غیر احناف کے نزدیک: سنت ہیں۔

وجوب کی دلیل: یہی (إِنَّ اللهَ أَمَدَّكُمْ بِصَلَاةٍ هِيَ خَيْرٌ لَّكُمْ مِّنْ حُمُرِ النَّعَمِ الْوِتْرُ جَعَلَهُ اللّٰهُ لَكُمْ فِيْمَا بَيْنَ صَلَاةِ الْعِشَاءِ إِلٰى أَنْ يَّطْلُعَ الْفَجْرُ) حدیث ہے۔ اللہ نے تمہیں کمک پہنچائی یعنی فرائض خمسہ میں کوئی قصور تھا تو

اس کی اس صلوٰۃ الوتر سے تکمیل ہوگئی۔ اب اگر اس تکمیل سے مراد وہ تکمیل ہو جو سنت ونوافل میں ہے تو پھر اس کی تخصیص کی کیا وجہ ہے۔ اس سے وِتروں کا زائد ہونا معلوم ہوا اور نص کے قطعی الثبوت نہ ہونے سے معلوم ہوا کہ مرتبہ میں (وِتر) فرض سے کم ہیں۔ پس یہ بین بین اور برزخ ہیں۔ اسی برزخ کا نام امام ابوحنیفہؒ نے واجب رکھا ہے۔ پس اس سے وجوب ثابت ہوا۔

نکاتِ عجیبہ: دن اور رات کی چوبیس ساعات ہیں عقل کا تقاضا تھا کہ ہر ساعت میں نماز ہوتا کہ اس ساعت کی نعمت کی شکر گذاری ہو۔ اور یہ بھی جانو! کہ اصل صلوٰۃ ایک رکعت ہے تو اس اعتبار سے فرضوں کی چوبیس ر ـ ت ہونی چاہیے تھیں۔ طلوع وغروب کی دو ساعتیں اور زوال کی دو ساعتیں اس سے خارج کردی گئیں تو بیس ر و ہونی چاہیے تھیں جبکہ ہیں سترہ۔ پس تین ر ـ ت وِتر کا وجوب ہوا تاکہ بیس ہوجائیں۔ غالباً بیس ر ـ ت تراویح متعین ہونے میں بھی یہی نکتہ معلوم ہوتا ہے۔ (واللہ اعلم)۔

یہ نکاتِ ہیں مستدل نہیں ہیں۔

سنیت کی دلیل: ۔ وِتروں کے سنت ہونے کے قائلین کی دلیل اس سے اگلے باب کی حدیث ہے عَنْ عَلِيٍّ قَالَ اَلْوِتْرُ لَيْسَ بِحَتْمٍ كَصَلَاتِكُمُ الْمَكْتُوْبَةِ وَلٰكِنْ سَنَّ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ۔ جوابات مندرجہ ذیل ہیں۔

جواب (۱): كَصَلَاتِكُمُ الْمَكْتُوْبَةِ کے لفظ سے ہی جواب نکلتا ہے کہ یہ حدیث ہمارے خلاف نہیں ہے۔ کیونکہ مکتوبہ کی سی فرضیت کے ہم بھی قائل نہیں (کہ وِتر فرضوں کی طرح فرض ہیں)۔

وَلٰكِنْ سَنَّ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ کا جواب: یہ ہے کہ سَنَّ بمعنی طریقۂ جاریہ مراد ہے۔ اس معنی کے اعتبار سے یہ فرض وواجب کو بھی شامل ہے۔ سَنَّ کا وہ معنی مراد نہیں جو فرض اور واجب کے مقابلے میں ہوتا ہے۔ الحاصل سَنَّ سے وجوب کی نفی نہیں ہوتی۔ اور پھر یہ حضرت علیؓ کا اثر ہے اور حضرت علیؓ پر موقوف ہے۔ اگر اس سے وجوب کی نفی بھی ہوجائے تو یہ کوئی مضر نہیں۔ کیونکہ دوسری مرفوع حدیثوں سے وِتروں کے وجوب کا اثبات ہو رہا ہے۔

بَابُ مَا جَآءَ فِيْ كَرَاهِيَةِ النَّوْمِ قَبْلَ الْوِتْرِ

﴿ص ۱۰۳﴾ حَدَّثَنَا اَبُوْ كُرَيْبٍ ...... عَنْ اَبِيْ هُرَيْرَةَ ؓ: قَالَ اَمَرَنِيْ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ اَنْ اُوْتِرَ قَبْلَ اَنْ اَنَامَ الخ:

اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ طالب علم تھے راتوں کو جاگتے تھے حدیثیں یاد کرتے تھے تو صبح کو تہجد کے لئے اٹھنا ایسے آدمی کے لئے مشکل ہے اس لئے انکو حکم دیا کہ وِتر پڑھ کر سویا کرو۔ (اگلے باب کا معنیٰ کرلیا جائے)۔

بَابُ مَا جَآءَ فِي الْوِتْرِ بِسَبْعٍ

اسحاق بن ابراہیم وہی توجیہ ذکر کررہے ہیں جسکا پہلے ذکر ہوچکا ہے کہ مراد اس سے یہ نہیں کہ وِتر اصطلاحی سات ر و

ہیں بلکہ مراد یہ ہے کہ صلوٰۃ اللیل اور وتر اصطلاحی کا مجموعہ سبع ہے۔

دلیل: (اسکی دلیل کہ وتر کا اطلاق جیسے وتر اصطلاحی پر ہوتا ہے اسی طرح صلوٰۃ اللیل پر بھی ہوتا ہے) یہ حدیث ہے جو اگلے باب۔ بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ الْوِتْرَ لَيْسَ بِحَتْمٍ میں ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے إِنَّ اللّٰهَ وِتْرٌ يُحِبُّ الْوِتْرَ فَأَوْتِرُوْا يَا أَهْلَ الْقُرْآنِ ''اہل القرآن'' سے مراد حفاظ ہیں۔ اس میں اگر وتر اصطلاحی مراد ہوں تو پھر حفاظ کی کیا خصوصیت ہے۔ وتر تو سب پر واجب ہیں سب نے پڑھنے ہیں۔ پس معلوم ہوا کہ اس سے صلوٰۃ اللیل مراد ہے۔ اور اس کی حفاظ کے ساتھ تخصیص ظاہر ہے کہ حافظ ہونے کی وجہ سے قرآن پڑھ سکے گے اور قرآن یاد ہوگا اور قرآن یاد ہونے کا یہ حق ہے (کہ تہجد میں قرآن پڑھا جائے)۔ (اگلے ابواب کا معنی کر لیا جائے)۔

بَابُ مَا جَاءَ لَا وِتْرَانِ فِي لَيْلَةٍ

نقضِ وتر کا مسئلہ:

دو مرتبہ وتر ادا کرنے سے وتر وتر ہی نہیں رہتا بلکہ مقصودِ شارع فوت ہو جاتا ہے۔ اب اگر ایک شخص نے عشاء کے بعد وتر پڑھ لئے پھر آخر اللیل میں بیدار ہو گیا اور تہجد پڑھی اب وہ آخر میں وتر دوبارہ پڑھتا ہے تو اس حدیث کے خلاف ہوتا ہے اور اگر نہیں پڑھتا تو اجعل آخر صلوتک وترا والی حدیث کے خلاف ہوتا ہے۔ یہ ایک مشکل پیدا ہو جاتی ہے؟

اس کا حل: تو اس کا حل بعض اہل علم نے یہ نکالا ہے کہ نقضِ وتر کرے۔ اس طرح کہ تہجد شروع کرنے سے پہلے ایک رکعت اس نیت سے پڑھ لے یہ پہلے وتروں کے ساتھ ملکر انکو شفعہ بنادے گی۔ پس اس کے بعد تہجد پڑھ لے اور بعد میں وتر پڑھ لے۔ اس طرح کرنے سے ان دونوں حدیثوں میں سے کسی حدیث کے بھی خلاف نہیں ہوگا (یہ نقضِ وتر کا مسئلہ ہوا)۔

مگر امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ شریعت میں اس کی کوئی نظیر نہیں ہے اس لئے اس طرح نقضِ وتر کرنے کی کوئی اجازت نہیں یہ شخص دوبارہ وتر نہ پڑھے۔ اب صرف یہ ہوگا کہ یہ اِجْعَلْ آخِرَ صَلٰوتِكَ وِتْرًا والی حدیث کے خلاف ہوگا۔ تو یہ مضر نہیں۔ اس لئے کہ پہلے ذکر کیا جا چکا ہے کہ یہ امر استحباب کے لئے ہے وجوب کے لئے نہیں۔ زیادہ سے زیادہ یہ افضل کے خلاف ہوا۔ (واللہ اعلم)۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْوِتْرِ عَلَى الرَّاحِلَةِ

اس کے جواز وعدمِ جواز میں اختلاف ہے اور یہ اختلاف سنت ووجوب والے اختلاف پر متفرع ہے جو (یعنی امام شافعیؒ) وہاں سنت کا قائل ہے وہ یہاں جواز کا قائل ہے۔ اور جو (یعنی امام ابوحنیفہؒ) وجوب کا قائل ہے وہ عدمِ جواز کا قائل ہے۔ بظاہر يُوتِرُ عَلٰى رَاحِلَتِهِ والی حدیث الباب احناف کے خلاف ہے۔

حدیث الباب کے جوابات: **جواب (١):** اس وتر سے مراد وتر اصطلاحی نہیں بلکہ صلوٰۃ اللیل مراد ہے۔

جواب(۲): اگر مان لیں کہ اس وتر سے مراد وتر اصطلاحی ہے تو پھر یہ قبل الوجوب کے زمانہ پر محمول ہے (ایک زمانہ ایسا بھی گزرا ہے کہ وتروں میں وجوب نہیں تھا بلکہ سنیت تھی)۔

جواب(۳): عذر پر محمول ہے۔ (واللہ اعلم)۔

بَابُ مَا جَآءَ فِيْ صَلٰوةِ الضُّحٰی

دو سے بارہ ر۔ت تک کی روایتیں آئی ہیں جتنی ہو سکیں پڑھ لیں۔

ابن ابی لیلیٰ کہہ رہے ہیں کہ ام ہانی کے علاوہ کسی نے مجھے یہ نہیں بتلایا کہ اس نے حضور ﷺ کو صلوٰۃ الضحیٰ پڑھتے ہوئے دیکھا ہو، نیز ابن مسعودؓ وابن عمرؓ جیسے صحابہؓ سے بھی صلوٰۃ الضحیٰ پڑھنے والوں کے بارے میں بدعت کا قول منقول ہے۔ مگر روایات کا تتبع کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ قولی روایتیں زیادہ ہیں اور فعلی کم ہیں۔ غالباً ایک یا دو ہیں۔ ان کے پیش نظر (صلوٰۃ الضحیٰ کو) بدعت کہنا مناسب نہیں ہے۔

سوال: اس پر پھر سوال ہوا کہ جب صلوٰۃ الضحیٰ مشروع ہے تو پھر بعض صحابہ ؓ اس کو بدعت کیوں کہتے تھے؟

جواب: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا ممکن ہے کہ ان کے زمانہ میں صلوٰۃ الضحیٰ ادا کرنے والے تداعی کے ساتھ ادا کرتے ہوں۔ تو اس پہلو سے اس کو انہوں نے بدعت کہہ دیا۔

حدیث ام ہانی (یہی ابن ابی لیلیٰ والی) کے بارے میں ابن تیمیہ کی کلام:

ابن تیمیہؒ کے نزدیک چونکہ صلوٰۃ الضحیٰ مشروع نہیں اس لئے انہوں نے اسپر ذیل کلام کی ہے۔ ابن تیمیہؒ کہتے ہیں کہ یہ صلوٰۃ الضحیٰ نہیں تھی بلکہ یہ شکرِ فتح مکہ تھی۔ اتفاقاً وقت ضحیٰ کا تھا۔ حضرت خالد بن ولید ؓ سے بھی منقول ہے کہ انہوں نے بھی فتح مکہ پر شکر کے نفل پڑھے ہیں منقول ہے کہ ابوجہل کا جب سر کاٹ کر لایا گیا تو حضور ﷺ نے بھی نفل پڑھے ہیں۔ اس سے شکرانے کے نفل کا بھی ثبوت ہوتا ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ کا اس پر رد:

فرماتے ہیں کہ ابن تیمیہؒ کی کلام پر شبہ ہے کیونکہ مسلم، بَابُ اِسْتِحْبَابِ صَلٰوةِ الضُّحٰی الخ کے اسی واقعہ میں سُبْحَةَ الضُّحٰی کا لفظ آیا ہے۔ پس اس لفظ کے پیش نظر ضحیٰ کو اصل قرار دیا جائے گا اور شکر فتح مکہ کو اس کے تابع قرار دیا جائے گا۔ نہ کہ اس کے برعکس۔

﴿ص ۱۰۸﴾ حَدَّثَنَا أَبُوْ مُوْسٰی مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنّٰی .... عَنْ عَبْدِالرَّحْمٰنِ بْنِ أَبِيْ لَيْلٰی:

وَأَبُوْ نُعَيْمٍ وَهُمْ فِيْهِ:

اس ابونعیم سے مراد محدث ابونعیم صاحب کتاب حلیۃ الاولیاءؒ ہیں۔

ثُمَّ تَرَکَ فَقَالَ نُعَیْمٌ عَنِ النَّبِیِّ ﷺ :

یعنی نسبت ترک کردی۔ أَخْبَرَنِیْ بِذَالِکَ سے ترمذی اپنی سند نقل کرتا ہے کہ مجھے اوپر والی بات اس سند سے پہنچی ہے۔

﴿ص ۱۰۸﴾ حَدَّثَنَا أَبُوْ جَعْفَرِ نِ السِّمْنَانِیُّ ...... عَنْ أَبِی الدَّرْدَاءِ وَأَبِیْ ذَرٍّ : أَکْفِکَ آخِرَہٗ :

اور میں تجھے اس کے علاوہ سے کفایت کر جاؤں گا یہ حدیث قدسی ہوگئی۔ أَکْفِکَ اٰخِرَہٗ کا حاصل معنی یہ ہے کہ اس کے کاروبار میں برکت ہوتی ہے کہ یہ شخص اگر کوئی اور نفل نہ بھی پڑھے تو یہ نماز اس کے لئے کفایت کر جائے گی۔

﴿ص ۱۰۸﴾ حَدَّثَنَا زِیَادُ بْنُ أَیُّوْبَ الْبَغْدَادِیُّ ...... عَنْ أَبِیْ سَعِیْدِ نِ الْخُدْرِیِّ ﷺ: قَالَ کَانَ النَّبِیُّ ﷺ یُصَلِّی الضُّحٰی حَتّٰی نَقُوْلَ لَا یَدَعُ ، وَیَدَعُهَا حَتّٰی نَقُوْلَ لَا یُصَلِّیْ:

یعنی کبھی مسلسل پڑھنے لگ جاتے اور کبھی مسلسل چھوڑ دیتے۔

فائدہ: بَابُ الصَّلٰوۃِ عِنْدَ الزَّوَالِ اور اس سے اگلے باب کا صرف معنی کرلیا جائے۔

بَابُ مَا جَآءَ فِیْ صَلٰوۃِ الْاِسْتِخَارَۃِ

استخارہ مباح امور میں ہوتا ہے۔ اسی طرح واجب غیر موقت میں بھی ہوتا ہے۔ فرائض ومحرمات میں نہیں ہوتا۔ استخارہ مسنونہ وہی ہے جو حدیث میں ذکر ہو رہا ہے۔ اس کے لئے کوئی خواب نظر آنا ضروری نہیں ہوتا۔ مقصد حصول اطمینان ہوتا ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِیْ صَلٰوۃِ التَّسْبِیْحِ

صلوٰۃ التسبیح کی سندیں تو اتنی قوی نہیں ہیں۔ حافظؒ نے حسن کہی ہیں۔ مگر فضائل اعمال میں ضعیف حدیث بھی معتبر ہوتی ہے۔ اس لئے سندوں کے غیر قوی ہونے کا نقصان نہیں۔

بَابُ مَا جَاءَ فِیْ صِفَةِ الصَّلٰوۃِ عَلَی النَّبِیِّ ﷺ

آپ ﷺ پر درود پڑھنے کا حکم:

خارج از صلوٰۃ عمر میں ایک مرتبہ درود شریف پڑھنا فرض ہے عملاً بالقرآن۔ اور جب مجلس میں آپ ﷺ کا ذکر ہو تو پھر واجب ہے۔ اور جب بار بار ذکر ہو تو طحاوی کے نزدیک بار بار واجب ہے۔ کرخی کے نزدیک ایک مرتبہ پڑھ دینا کافی ہو جاتا ہے بار بار ضروری نہیں۔ قعدہ اخیرہ میں صلوٰۃ بمعنی درود سنت ہے۔ شافعی کے نزدیک فرض ہے۔ اس میں شافعیؒ متفرد ہیں۔

﴿ص ۱۱۰﴾ حَدَّثَنَا مَحْمُوْدُ بْنُ غَیْلَانَ ...... عَنْ کَعْبِ بْنِ عُجْرَۃَ ﷺ: کَمَا صَلَّیْتَ عَلٰی

اِبْرَاهِيْمَ الخ:

سوال: تشبیہ میں مشبہ بہ کا اشہر ہونا ضروری ہے افضل ہونا ضروری نہیں۔ اس تشبیہ پر مشہور سوال ہے کہ اس سے تو مشبہ بہ کا افضل ہونا معلوم ہوتا ہے؟ اس کے تین جواب ہیں:

جواب(۱): مشبہ بہ کا افضل ہونا تشبیہ میں ضروری نہیں ہوتا بلکہ اشہر ہونا ضروری ہوتا ہے اور صلوٰۃ علی ابراہیم کو لوگ چونکہ جانتے تھے اس لئے اس کو مشبہ بہ بنا دیا۔

جواب(۲): کَمَا صَلَّیْتَ کی تشبیہ عَلٰی آلِ مُحَمَّدٍ کے ساتھ متعلق ہے (تو اب **صلوٰۃ علی ابراھیم صلوٰۃ علی آل محمد** سے افضل ہو جائے گی)۔ فلا اشکال۔

جواب(۳): یہ تشبیہ صرف وجودِ صلوٰۃ میں ہے باقی کمیت وکیفیت مختلف ہیں۔

ایک بزرگ کا عجیب مقولہ: ایک بزرگ سے کسی نے پوچھا کہ درود شریف پڑھوں یا استغفار کروں؟ انہوں نے جواب دیا کہ جس کے میلے کچیلے کپڑے ہوں اس کو صابن کی ضرورت ہوتی ہے اور جس کے کپڑے صاف ستھرے ہوں اس کو خوشبو کی ضرورت ہوتی ہے **الحاصل** ہمیں تو استغفار کرنا چاہیے ہم تو کے رہیں۔

اَبْوَابُ الْجُمُعَةِ

بَابُ فَضْلِ يَوْمِ الْجُمُعَةِ

﴿ص ۱۱۰﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ ...... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ﷺ: وَفِيهِ أُدْخِلَ الْجَنَّةَ وَ فِيهِ أُخْرِجَ مِنْهَا:

حضرت آدم علیہ السلام کا جنت سے نکالا جانا بھی نعمت ہے:

سوال: جنت سے نکالا جانا تو کوئی نعمت نہیں بلکہ نقمت ہے۔ پس اس کو یوم جمعہ کی فضیلت کے بیان کرنے کے موقع پر ذکر کرنا مناسب معلوم نہیں ہوتا؟ اس کے دو جواب ہیں:

جواب(۱): ان امور کو اس واقعہ پر ذکر کرنے سے مقصد یہ بتانا ہے کہ ایسے ایسے امور عظام یوم الجمعہ میں واقع ہوئے ہیں۔ کون نعمت ہے اور کون نقمت ہے؟ یہ بتانا مقصود نہیں ہے۔

جواب(۲): اس کا ظاہر گو نقمت ہے لیکن اس کا باطن نعمت ہے۔ اس کو ایسے سمجھئے جیسے کسی کو اپنے گھر وطن سے نکال دیا جائے کہ جاؤ دوسرے ملک و وطن میں محنت و مزدوری کرو اور پھر وہ کئی سال محنت و مزدوری کر کے اپنے وطن واپس آجاتا ہے او مال کما کر لاتا ہے۔ پھر وہ اپنے وطن میں باعزت زندگی گزارتا ہے۔

ایسے ہی آدم علیہ السلام کو نکالا اور آدم علیہ السلام کی اولاد کو بھی کہ جاؤ دنیا میں نیک اعمال کی محنت کرو۔ پھر ان کو ان اعمال پر باعزت زندگی جنت کی نصیب آئی۔

بَابٌ فِي السَّاعَةِ الَّتِي تُرْجَى فِي يَوْمِ الْجُمُعَةِ

یوم الجمعة میں ساعات اجابت کا بیان:

اس کے بارے میں حافظ نے تقریباً چالیس قول ذکر کئے ہیں۔ مگر ان میں سے اقویٰ دو قول ہیں (۱) ایک یہ ہے کہ خطبہ کا وقت ساعتِ اجابت ہے۔

سوال: اس وقت میں تو خطبہ سننا فرض ہے دعا کیسے کی جائے گی؟

جواب: اس کا جواب دیا کہ دل میں دعا کرے۔ (یعنی کلام نفسی کو اختیار کرے) زبان سے کچھ نہ کہے۔

(۲) دوسرا قول یہ ہے کہ بعد العصر الی الغروب ہوتی ہے۔ ابو ہریرہ ﷺ کو جب عبداللہ بن سلام ﷺ نے یہ بتلایا تو ابو ہریرہ ﷺ نے اس پر سوال کیا کہ حدیث میں تو ہے "وَهُوَ يُصَلِّي" اور یہ گھڑی نماز پڑھنے کی نہیں ہے (کیونکہ عصر کے بعد تو نماز نہیں ہے) عبداللہ بن سلام ﷺ نے جواب دیا کہ "مَنِ انْتَظَرَ الصَّلٰوةَ فَهُوَ فِي الصَّلٰوةِ" مگر ان میں سے بھی زیادہ قوی پہلا قول ہے۔

تقریر شاہ ولی اللہ: شاہ ولی اللہؒ فرماتے ہیں کہ زوال سے لیکر غروب تک (جمعہ کے دن) سارے وقت کو ذکر، فکر، تلاوت ودعا میں گزارنا چاہیے کیونکہ یہ ساعتِ اجابت متقدم ویتاً خر ہوتی رہتی ہے۔ (واللہ اعلم)۔

بَابُ مَا جَآءَ فِي الْإِغْتِسَالِ فِيْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ

جمعہ کے روز غسل کے وجوب وعدم وجوب کا مسئلہ:

﴿ص ۱۱۱﴾ حَدَّثَنَا بِذَالِکَ قُتَيْبَةُ ...... عَنْ عَبْدِاللّٰهِ بْنِ عُمَرَ ﷺ: وَالْوُضُوْءُ أَيْضًا:

یہ آنے والے رجل حضرت عثمان ﷺ تھے۔ جمہور کہتے ہیں کہ حضرت عمر ﷺ کا حضرت عثمان ﷺ کو غسل کے لئے امر نہ کرنا عدمِ وجوب کی دلیل ہے۔ مالکیہ کے نزدیک غسل (یوم الجمعۃ) واجب ہے۔ وہ اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ حضرت عثمان ﷺ کی عادت صبح صبح غسل کرنے کی تھی تو جمعہ کے دن صبح کے غسل کو اداءِ واجب کے لئے کافی سمجھ لیا گیا باب التاویل مفتوح۔ استحباب کی دلیل (کما قال الجمهور) اگلے باب میں ہی ہے۔

بَابٌ فِيْ فَضْلِ الْغُسْلِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ

﴿ص ۱۱۱﴾ حَدَّثَنَا مَحْمُوْدُ بْنُ غَيْلَانَ .... عَنْ أَوْسِ بْنِ أَوْسٍ ﷺ :مَنِ اغْتَسَلَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ وَغَسَّلَ:

بعض نے کہا کہ ثانی اوّل کی تاکید ہے، بعض نے کہا کہ اِغْتَسَلَ خود غسل کیا۔ اور غَسَّلَ کا مطلب ہے کہ بیوی کے ساتھ جماع کے بعد اس کے غسل کا سبب بنا۔ تاکہ جمعہ کے لئے جانے کے دوران غضِ بصر رہے۔ تیسرا معنی ہے غَسَّلَ رَأْسَهٗ وَاغْتَسَلَ. یہ تیسرا معنی دوسری روایتوں سے مؤید بھی ہے۔

بَكَّرَ وَابْتَكَرَ:

بَكَّرَ کا معنی ہے أَسْرَعَ فِي الذِّهَابِ إِلَى الْجُمُعَةِ اور إِبْتَكَرَ کا معنی ہے أَسْرَعَ فِيْ سِمَاعِ الْخُطْبَةِ۔ یا ثانی اوّل کی تاکید ہے۔

بَابُ مَا جَآءَ فِي التَّبْكِيْرِ إِلَى الْجُمُعَةِ

﴿ص ۱۱۲﴾ حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ مُوْسَى الْأَنْصَارِيُّ ....عَنْ أَبِيْ هُرَيْرَةَ ﷺ : وَمَنْ رَاحَ فِي السَّاعَةِ الثَّانِيَةِ فَكَأَنَّمَا قَرَّبَ بَقَرَةً الخ:

یوم جمعہ کی ساعات خمسہ کا ذکر:

ان ساعات (خمسہ) کے بارے میں سلف کے دو قول ہیں۔

قول اوّل: ۔ان ساعات سے مراد ساعاتِ لطیفہ ہیں۔اور ان کی ابتداء زوال سے ہوتی ہے۔

قول ثانی: ۔ان ساعات سے مراد ساعاتِ معروفہ (چوبیس گھنٹے) ہیں اور ان کی ابتداء طلوع فجر سے ہے۔دن اور رات جب برابر ہوں، اعتدال میں ہوں تو پھر ابتدائے فجر سے جمعہ کے وقت تک ستہ ساعات ہوتی ہیں اور اس روایت میں خمسہ ساعات کا ذکر ہے۔اور نسائی کی روایت میں ستہ ساعات کا ذکر ہے اور ان میں سے ایک میں بطخ کا بھی ذکر ہے۔

بَابُ مَا جَآءَ مِنْ كَمْ يُؤْتٰى إِلَى الْجُمُعَةِ

مصر کی تعریف:

اقامۃ جمعہ کے لئے مصر، یا قریۂ کبیرہ شرط ہے۔مصر کی مختلف تعریفات کی گئی ہیں لیکن حضرت شیخ الہندؒ کے نزدیک حق بات یہ ہے کہ یہ رائے مبتلابہ پر موقوف ہے۔جس کو وہ مصر سمجھے وہ مصر ہے۔

مصر شرط ہونے کی دلیل: ۔رسول اللہ ﷺ جب ہجرۃ کر کے آئے تو کئی دن قباء میں ٹھہرے۔(یہ ایک قریہ و بستی ہے) ان دنوں میں جمعہ بھی آیا ہے۔اور جمعہ کی فرضیت مکہ میں نازل ہو چکی تھی لیکن آپ ﷺ نے یہاں جمعہ قائم نہیں کیا۔مصر کی شرط ہونے اور جمعہ فی القریٰ نہ ہونے کی یہ واضح دلیل ہے۔

مخالف دلائل اور انکا جواب: ۔(۱) ایک دلیل جمعہ فی الجواثی والی روایت سے پیش کی جاتی ہے۔

جواب: یہ ہے کہ وہ جواثی شہر و مصر تھا۔اس پر قریہ کا اطلاق ایسے ہی ہے جیسے قرآن میں مکہ وطائف پر قریہ کا اطلاق ہوا ہے۔

اس میں شک نہیں کہ بعض صحابہ نے جمعہ فی القریٰ بھی قائم کیا نظراً الی ظاهر القرآن ۔(كَمَا قَالَ إِذَا نُودِيَ لِلصَّلٰوةِ (الآية)۔اس لئے ہمارے اکابر میں حضرت نانوتویؒ کا مذہب یہ ہے کہ اس مسئلہ میں تشدد نہیں کرنا چاہیے (جہاں پڑھا جا رہا ہے وہاں روکو نہیں اور جہاں نہیں ہے وہاں شروع نہ ہونے دو۔بخلاف حضرت گنگوہیؒ کے کہ انکا مسلک اس مسئلہ میں تشدد ہے)

من علیه الجمعة کا بیان:

جمعہ کن لوگوں پر واجب ہے اور کن پر واجب نہیں۔تو اس میں مسئلہ یہ ہے کہ جو لوگ مصر میں یا فناءِ مصر میں رہتے ہوں ان پر جمعہ واجب ہے۔باہر بستیوں میں رہنے والے لوگوں پر واجب نہیں کہ وہ شہر میں آکر جمعہ ادا کریں۔

حدیث الباب میں جو ذکر ہے کہ اہل قباء کو امر کیا گیا کہ وہ مسجدِ نبوی میں آکر جمعہ ادا کریں۔تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں وضاحت نہیں ہے کہ یہ امر وجوب کے لئے تھا یا اس لئے تھا کہ اہل قباء آئیں اور نبی ﷺ سے ملیں اور مسائل سن لیں۔یہ حکم ان کے لئے استحبابی تھا۔احتمال سے کسی بات کا فیصلہ نہیں ہوتا۔

بَابُ مَا جَآءَ فِیْ وَقْتِ الْجُمُعَةِ

وقت جمعہ میں اختلاف:

وقت الجمعه وہی ہے جو وقت الظہر ہے، بعض اہل علم کے نزدیک قبل الزوال بھی جمعہ کا جواز ہے۔

دلیل: ۔حدیث ہے "كُنَّا نَقِيْلُ وَنَتَغَدّٰى بَعْدَ الْجُمُعَةِ" قیلولہ وغدیٰ کے وقت کا اطلاق بعد طلوع الفجر سے قبل الزوال کے وقت پر ہوتا ہے۔ پس اس سے قبل الزوال جمعہ کا جواز ثابت ہوا۔

جواب: ۔قیلولہ وغدیٰ کے لفظ عام ہیں جیسے انکا اطلاق بعد طلوع الفجر تک کے وقت پر ہوتا ہے اسی طرح انکا اطلاق اس کے علاوہ وقت پر بھی ہوتا ہے۔ جیسا کہ حدیث میں هَلُمَّ إِلَى الْغَدَاءِ الْمُبَارَكِ کے الفاظ ہیں۔ دیکھئے اس میں غدیٰ کا اطلاق قبل طلوع الفجر (سحری) پر ہوگیا ہے چونکہ یہ سحری کا وقت تھا تو جس طرح غدیٰ کا اطلاق قبل طلوع الفجر وقت پر جائز ہوگیا۔ اسی طرح اگر اس کا اطلاق بعد الزوال وقت پر بھی ہو جائے تو کونسا حرج ہے اور مطلب یہ ہے کہ جب ہم جمعہ کے دن زوال کے بعد جمعہ ادا کر لیتے تو پھر ہم قیلولہ کرتے اور غدیٰ کھاتے۔ یعنی یہ امور مؤخر ہو جاتے تھے نہ یہ کہ جمعہ زوال سے قبل ہو جاتا تھا۔

بَابُ مَا جَآءَ فِی الْخُطْبَةِ عَلَى الْمِنْبَرِ

حضور ﷺ کا معجزہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے معجزہ احیاء موتی سے بڑھا ہوا ہے۔

﴿ص ۱۱۳﴾ حَدَّثَنَا أَبُوْ حَفْصٍ عَمْرُو بْنُ عَلِيِّ الْفَلَّاسُ ......عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ رضی اللہ عنہ:

حَنَّ الْجِذْعُ حَتّٰى أَتَاهُ فَالْتَزَمَهُ فَسَكَنَ:

یہ نبی ﷺ کا معجزہ تھا آپ ﷺ کا یہ معجزہ عیسیٰ علیہ السلام کے احیاء موتی والے معجزے سے قوی ہے اس لئے کہ خشبہ تو کوئی روح کا محل نہیں ہے۔ اس میں روح کا آجانا معجزے کی شان کو زیادہ ظاہر کرتا ہے۔ بخلاف موتی کے وہ تو کسی وقت روح کا محل رہ چکے ہیں۔ بہر حال اس کو خلاف عقل و مستبعد کہنے کی ضرورت نہیں ہے۔ جمادات و نباتات (ہر چیز) میں شعور و روح ہے۔ مگر اپنی اپنی شان کے مطابق، جیسے قرآن پاک میں كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلٰوتَهٗ وَتَسْبِيْحَهٗ کی تفسیر میں مفسرین نے اسی طرح تصریح و تشریح کی ہے۔ کیا آتا نہیں کہ رسول اللہ ﷺ وابوبکر رضی اللہ عنہ وعمر رضی اللہ عنہ پر پتھر سلام کرتے تھے۔

بَابُ مَا جَآءَ فِی الْقِرَاءَةِ عَلَى الْمِنْبَرِ

خطبہ جمعہ میں قرأت قرآن کا حکم۔ خطبہ جمعہ میں قرأت قرآن امام شافعیؒ کے نزدیک فرض ہے۔ امام صاحبؒ کے نزدیک خطبہ فرض ہے اور قرأت قرآن سنت ہے۔

بَابُ فِي اِسْتِقْبَالِ الإِمَامِ إِذَا خَطَبَ

ظاہر ہے کہ یہ تب ہی ہوتا ہے جبکہ لوگ امام کے اردگرد حلقہ بنا کر بیٹھیں۔ مسئلہ تو اسی طرح ہے۔ مگر مشائخ نے فرمایا ہے کہ اب فتنہ کا زمانہ ہے کیونکہ جب مجمع جمگھٹے کی صورت اختیار کریگا تو پھر جیب کترے بھی بیچ میں گھس جائیں گے جس سے نقصان کا خدشہ ہے۔ اس لئے اب مناسب صفوف کی صورت ہے۔ جس طرح کہ ہمارے ہاں معمول ہے۔

بَابٌ فِي الرَّكْعَتَيْنِ إِذَا جَاءَ الرَّجُلُ وَالإِمَامُ يَخْطُبُ

کیا دوران خطبہ وخروج امام للخطبۃ نماز پڑھنا درست ہے؟

عند الشافعي واحمد : حدیث الباب میں خطبہ کے دوران آنے والے شخص سلیک غطفانی ﷺ کو تحیۃ المسجد ادا کرنے کا کہا گیا قم فار کع پس اس سے ثابت ہوا کہ خطبہ کے دوران ان رکعتین کا جواز ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک: امام جب خطبہ کے لئے نمودار ہو جائے تو پھر کلام وصلوٰۃ منع ہے (حرام ہے)۔

حدیث الباب میں سلیک غطفانی ﷺ کا قصہ بظاہر امام صاحب کے خلاف ہے۔

من جانب الامام منع کے دلائل اور قصے کی تاویلات:

(١) صحیح بخاری بَابُ الإِنْصَاتِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ وَالإِمَامُ يَخْطُبُ میں ص ١٢٧ پر حضرت سلمان ﷺ کی حدیث ہے "يُنْصِتُ إِذَا تَكَلَّمَ الإِمَامُ" مسند احمد میں نبشہ ہذلی سے اسی سلیمان بن یسار کی حدیث کے موافق نقل ہے۔ اور اس میں اضافہ ہے "ترک الصلوٰة اوبمعناه" یہ فتح الباری میں منقول ہے۔

(٢) حافظ نے سائب بن یزید ﷺ سے نقل کیا ہے "كُنَّا نَتْرُكُ الصَّلٰوةَ إِذَا خَرَجَ الإِمَامُ وَنَتْرُكُ الْكَلامَ إِذَا تَكَلَّمَ الإِمَامُ" حافظ نے اس کو حسن بھی کہا ہے پس ان آثار واحادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ سلف میں خطبہ کے دوران تحیۃ المسجد پڑھنے کا کوئی معمول نہیں تھا۔

مالکیہ نے نقل کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے زمانہ سے امام مالکؒ کے زمانہ تک تعامل علی الترک ہے۔ حافظ نے اس کا تعاقب کرتے ہوئے کہا ہے کہ یہ تسلیم نہیں کیونکہ ابوسعید خدری ﷺ (رکعتین فی اثناء الخطبة) پڑھتے تھے جیسا کہ اسی باب میں انکا قصہ ذکر ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ کا جواب:

شاہ صاحبؒ نے حافظ کا تعاقب کرتے ہوئے فرمایا کہ حافظ کا یہ تعاقب صحیح نہیں اس لئے کہ ایک آدمی کے عمل کو تعامل نہیں کہا جاتا۔ اگر حافظ جی کو ابوسعیدؓ کے علاوہ کوئی اور صحابی اس جیسا عمل کرنے والا معلوم ہے تو ہمیں بتائیں (لہٰذا مالکیہ کا کہنا بجا ہے)۔

حضرت عمر ﷺ خطبہ دے رہے تھے حضرت عثمان ﷺ جب خطبہ کے درمیان آئے تو غسل جمعہ کے ترک پر حضرت عمر ﷺ

نے نکیر کی۔ جبکہ غسل جمعہ مستحب ہے لیکن اگر تحیۃ المسجد مستحب وجائز ہوتی تو ان کے ترک پر بھی نکیر کرتے کیونکہ حضرت عثمانؓ نے انکو بھی ترک کر دیا تھا۔ حالانکہ حضرت عمرؓ نے (اس بارے میں ان پر) نکیر نہیں کی۔ اسی طرح ایک اعرابی صحابی خطبہ کے دوران استسقاء کے لئے آیا۔ اس کو تحیۃ المسجد کا امر نہیں کیا (کہ تحیۃ المسجد پڑھے)۔ دوسرا اعرابی دوسرے جمعہ کے خطبہ کے دوران آیا اس کو بھی اس کا امر نہیں کیا (اگر یہ مستحب ہوتیں تو امر کیا جاتا معلوم ہوا یہ کوئی مستحب نہیں)۔

مذہب شوافع: انکو قبل الجلوس پڑھنے کا ہے جبکہ سلیک الغطفانیؓ کے قصے میں قُمْ فَارْكَعْ کے الفاظ آئے ہیں، جن سے معلوم ہوا کہ وہ (بغیر پڑھنے کے) بیٹھ گیا ہے (معلوم ہوا ان کے پڑھنے کا کوئی زیادہ چرچہ ورواج نہیں تھا)۔ آگے سے شوافع کہتے ہیں کہ اس کو مسئلہ معلوم نہیں تھا جاہل تھا اس لئے وہ پڑھنے کے بغیر بیٹھ گیا۔ (لیکن یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ حضور ﷺ کی مجلس میں آنے والے کو مسئلہ معلوم نہ ہو)۔ پھر جبکہ بعض روایتوں میں ہے ''أَصَلَّيْتَ قَبْلَ أَنْ تَجِيءَ''۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ تحیۃ المسجد کی ر وہ نہیں تھیں بلکہ کوئی اور تھیں۔ لہٰذا تحیۃ المسجد کا جواز معلوم نہیں ہوتا۔

حافظ کا جواب:۔ حافظ کا جواب یہ ہے کہ یہ کسی راوی کا تصرف ہے اصل میں قَبْلَ أَنْ تَجْلِسَ کا لفظ تھا لیکن اس نے اس کو قَبْلَ اَنْ تَجِيءَ بنا دیا۔ ابن تیمیہ بھی اسی طرح کہتے ہیں۔ حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہ انکا دعویٰ بلا دلیل ہے۔

دار قطنی کی روایت ہے ''سَكَتَ النَّبِيُّ ﷺ حَتّٰى فَرَغَ سُلَيْكٌ'' کہ جتنی دیر سلیک یہ پڑھتا رہا اتنی دیر حضور ﷺ نے خطبہ موقوف کر دیا تو یہ ایک اور تاویل مل گئی کہ خطبہ نہیں ہو رہا تھا۔

سوال: حدیث الباب میں تو يَخْطُبُ لکھا ہوا ہے اور یہ روایت متصل ہے جبکہ دار قطنی والی روایت مرسل ہے۔ جواباً شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں اگر دار قطنی کی روایت ثابت ہو جائے تو حدیثوں میں تطبیق وتوافق پیدا کرنے کیلئے يخطب میں تاویل کر لیں گے کہ يخطب بمعنی يريد الخطبة کے ہے اب توافق پیدا ہو جائے گا۔

مسلم کی روایت میں ہے کہ جب یہ آیا تھا تو آپ ﷺ منبر پر بیٹھے تھے اور ظاہر ہے کہ خطبہ قَائِماً ہوتا ہے نہ کہ قُعُوْدًا۔ اب یہ **قعود قبل الخطبة** والا ہوگا یا **بين الخطبتين** والا ہوگا۔ تو اس سے بھی يَخْطُبُ بمعنی يُرِيْدُ الْخُطْبَةَ کی تائید ہوتی ہے۔ **الحاصل** سلیک نے یہ ر وخطبتین کے درمیان نہیں پڑ ـ۔

سوال آخر:۔ مسلم (ص ۲۸۷) فَصْلُ مَنْ دَخَلَ الْمَسْجِدَ وَالإِمَامُ يَخْطُبُ میں قولی روایت ہے ''إِذَا جَاءَ أَحَدُكُمْ يَوْمَ الْجُمُعَةِ وَالإِمَامُ يَخْطُبُ فَلْيَرْكَعْ رَكْعَتَيْنِ وَلْيَتَجَوَّزْ فِيهِمَا'' تو ایک قانون وقاعدہ بتلایا گیا ہے۔ اس سے سلیک غطفانیؓ کے واقعہ کی تاویلات سب رفع ہو جاتی ہیں۔ اس کی کیا تاویل ہوگی (احناف کیلئے یہ مشکل پیدا ہوگئی)۔

جواب (۱):۔ حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اس میں بھی يَخْطُبُ بمعنی يُرِيْدُ الْخُطْبَةَ کے کرو (لہٰذا جواب بن گیا) مگر یہ تاویل امام صاحب کے مذہب پر منطبق نہیں ہے۔ اس لئے کہ امام صاحب کا مذہب تو یہ ہے کہ ''إِذَا خَرَجَ الإِمَامُ فَلَا صَلٰوةَ وَلَا كَلَامَ''۔ ہاں امام محمد وابو یوسف کے مذہب کے مطابق منطبق ہو جاتی ہے۔

جواب(۲): دارقطنی نے کہا یہ حدیث معلول ہے اس لئے کہ اس میں شعبہ متفرد ہے۔

حافظ کا اس پر رد: حافظ نے کہا کہ خود دارقطنی میں روح بن قاسمؒ شعبہؒ کا متابع موجود ہے **فاین التفرد**۔ علاوہ ازیں شعبہ امیر المؤمنین فی الحدیث ہے اور ثقہ ہے۔ ثقہ کی زیادتی مقبول ہوتی ہے۔ حضرت شاہ صاحبؒ یہ تقریر کرنے کے بعد خاموش ہو گئے اور یہ آیت پڑھ دی "لَعَلَّ اللّٰهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَالِكَ أَمْرًا" معلوم ہوتا ہے کہ اس قولی حدیث کے جواب سے عاجز آ گئے ہیں (سلیک کے واقعہ سے یہ قولی حدیث احناف کیلئے زیادہ مشکل ہے)۔ (واللہ اعلم)

بَابُ مَا جَآءَ فِیْ کَرَاهِيَّةِ الْاِحْتِبَاءِ وَالْاِمَامُ يَخْطُبُ

﴿ص ۱۱۴﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ حُمَيْدِ نِ الرَّازِیُّؒ ...... عَنْ سَهْلِ بْنِ مُعَاذٍ عَنْ أَبِيْهِ ؓ "نَهٰی عَنِ الْحَبْوَةِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ وَالْاِمَامُ يَخْطُبُ":

حبوۃ: ہاتھوں کے ذریعے بھی ہوتا ہے اور کپڑوں کے ذریعے بھی ہوتا ہے۔ نہی کی وجہ یہ ہے کہ اس سے نیند آنے لگتی ہے اور سستی پیدا ہو جاتی ہے (حبوۃ کا معنٰی ہے گھوٹ مار کر بیٹھنا)۔

أَبْوَابُ الْعِيْدَيْن

بَابٌ فِي صَلٰوةِ الْعِيْدَيْنِ قَبْلَ الْخُطْبَةِ

جمعہ کے لیے خطبہ شرط ہے۔اور شرط قبل المشروط ہوتا ہے۔اسلئے وہ قبل الصلوٰۃ ہوتا ہے۔لیکن عیدین کا خطبہ شرط نہیں ہے اس لئے یہ بعد الصلوٰۃ ہوتا ہے۔

عیدین میں خطبہ کی تاخیر کی مخالفت کس نے کی؟

اس میں اختلاف ہے کہ سب سے پہلے اس کی مخالفت کس نے کی ہے۔عام طور پر مشہور ہے کہ اس کی خلاف ورزی مروان نے کی ہے۔

سوال: خطبہ قبل الصلوٰۃ پر تو حضرت عثمان ؓ نے بھی عمل کیا ہے۔ بلکہ بعض روایتوں میں آتا ہے کہ حضرت معاویہ ؓ نے بھی ایسا کیا ہے۔پھر مروان پر عتاب کیوں کیا جاتا ہے؟

جواب: حضرت عثمان ؓ کا خطبہ قبل الصلوٰۃ غرض صحیح کیلئے تھا۔اور احیانا تھا۔کہ ایسا کرنے سے لوگ زیادہ سے زیادہ عید کی نماز میں شریک ہو جائیں گے۔اور مروان کا خطبہ قبل الصلوٰۃ کرنا یہ غرض فاسد کیلئے تھا۔وہ غرض فاسد یہ تھی کہ یہ اہل بیت کو خطبہ کے دوران برا بھلا کہتا تھا۔جس کی وجہ سے لوگ اس کا خطبہ سنے بغیر چلے جاتے تھے اس لئے اس نے خطبہ قبل الصلوٰۃ کر دیا تھا۔فوضح الفرق۔

بَابٌ فِي التَّكْبِيْرِ فِي الْعِيْدَيْنِ

تکبیراتِ زائدہ کی تعداد میں ائمہ کا اختلاف:

شوافع ؒ کے نزدیك: پہلی رکعت میں سات، دوسری میں پانچ ہیں۔حدیث الباب شوافع کے موافق ہے۔مصنف ؒ نے اس حدیث کو حسنؒ کہا ہے۔مگر لوگوں نے مصنف پر طعن کیا ہے کہ اس کو حسنؒ کہنا مناسب نہیں۔اس لئے کہ اس کی سند میں کثیر ضعیف ہے۔جیسا کہ العرف الشذی علی الترمذی ص ۱۱۷ پر موجود ہے۔اسی طرح مصنف کا اس حدیث کو ''هُوَ أَحْسَنُ شَيْءٍ رُوِيَ فِي هٰذَا الْبَابِ'' کہنا بھی درست نہیں کیونکہ ابوداوٗد وغیرہ میں اس سے اعلیٰ روایتیں موجود ہیں۔

احناف کے نزدیك: چھ تکبیراتِ زائدہ ہیں انکا ماخذ رُوِيَ عَنِ ابْنِ مَسْعُوْدٍ ؓ ہے۔ابن مسعود ؓ سے مروی ایک روایت میں تسعہ تکبیرات کا ذکر ہے اور ایک روایت میں ثمان تکبیرات کا ذکر ہے۔اصول کا ضابطہ ہے کہ جو چیز ایسی ہو کہ اس میں رائے کو دخل نہ ہو تو اس میں قول صحابی بمنزل حدیث مرفوع کے ہوتا ہے۔اور اس میں ابن مسعودؓ تنہا نہیں بلکہ بقول مصنف انکے ساتھ کثیر صحابہ ؓ بھی ہیں۔

باقی یہ بھی ضابطہ ہے کہ جب کسی امر کے بارے میں روایتوں میں اختلاف ہو جائے کہ کسی میں کثرت ہو اور کسی میں قلت

تو جو متیقن ہو اس کو معمول بہ بنانا اولیٰ ہوتا ہے۔ اس طرح ستہ تکبیرات زائدہ کو معمول بہ بنانا اولیٰ ہوگا کیونکہ یہ تو متیقن ہیں (کہ ان سے کم کی روایات نہیں ہیں)۔ (واللہ اعلم)

اَبْوَابُ السَّفَرِ

بَابُ التَّقْصِيرِ فِي السَّفَرِ

قصرِ صلوٰۃ اور اتمامِ صلوٰۃ فی السفر میں اختلاف:

عند ابی حنیفۃ: مسافر کیلئے رباعی صلوٰۃ کا قصر کرنا ضروری ہے۔ اتمام کرنا جائز نہیں۔ اگر کسی مسافر نے اتمام کرلیا اور پہلی دو رکعت پر قعدہ کیا اور سجدہ سہو کرلیا تو اس کی نماز ہو جائے گی۔ اور اگر قعدہ نہیں کیا تو اس کی نماز نہیں ہوگی۔

عند الشافعیؒ: قصر کی رخصت ہے، اتمام (پوری پڑھنا) عزیمت ہے اور عزیمت افضل ہوتی ہے۔ مصنفؒ نے تو امام احمدؒ کا مذہب شوافع کے موافق نقل کیا ہے لیکن تتبع سے معلوم ہوتا ہے کہ اس مسئلہ میں احمدؒ ابوحنیفہؒ کے موافق ہیں۔ باقی اتباع احمد (حافظ ابن تیمیہؒ، ابن قیمؒ وغیرہ) اس مسئلہ میں احنافؒ کے موافق ہی ہیں (بنیادی دو مذہب ہی ہوئے)۔

دلائل کی رو سے ابوحنیفہؒ کا مذہب قوی معلوم ہوتا ہے۔

دلیل (۱): ۔ کہ نبی ﷺ سے مدۃ العمر سفر میں اتمام ثابت نہیں اگر اتمام عزیمت ہوتا اور جائز ہوتا تو جواز کو ظاہر کرنے کے لئے کم از کم ایک مرتبہ تو اس پر آپ ﷺ عمل فرمالیتے۔

دلیل (۲): اسی طرح آپ ﷺ کے بعد ابوبکرؓ و عمرؓ سے بھی سفر میں اتمام کرنا ثابت نہیں ہے۔

سوال: حضرت عثمانؓ سے منیٰ میں اتمام کرنا منقول ہے، اسی طرح عائشہؓ سے بھی سفر میں اتمام کرنا ثابت ہے۔

اس کی وجوہ و تاویلات: حضرت عثمانؓ تأول کرتے تھے۔ ایک تأول تو انکا یہ تھا کہ انہوں نے مکہ میں اقامت اختیار کرلی تھی اور متأھل ہوگئے تھے (گھر بنالیا تھا)۔ کبھی یہ تأول کرتے تھے کہ پہلے سال جب حج کے موقع پر قصر کیا تو اعراب نے بھی جا کر گھروں میں قصر کیا۔ جب عثمانؓ کے علم میں یہ بات لائی گئی تو انہوں نے ایسے لوگوں کو غلطی سے بچانے کے لئے اتمام کرلیا۔ حاصل یہ ہے کہ عثمانؓ کا اتمام بلاوجہ نہیں تھا بلکہ اس کی یہ (مندرجہ بالا) وجہیں تھیں۔

مگر شوافعؒ نے ان دونوں تاویلوں پر نقض کئے ہیں۔

اعتراض علی التاویل الاوّل: حضرت عثمان ﷺ تو مہاجر تھے اور مہاجر کیلئے جس جگہ سے وہ ہجرت کر گیا ہو وہاں اقامت اختیار کرنی جائز نہیں ہوتی۔ پس ہم اس تأویل کو نہیں مانتے۔

اعتراض علی التاویل الثانی: ۔ دوسری تاویل پر یہ اعتراض کیا کہ نبی ﷺ کے زمانہ میں اس کی زیادہ ضرورت تھی چونکہ اسلام کے احکام اتنے شائع ذائع نہیں ہوئے اگر اس وجہ سے اتمام ہوتا تو رسول اللہ ﷺ کرتے۔

جواب: ہم کہتے ہیں کہ ہم کو اس سے سروکار نہیں کہ یہ تاویلیں معقول ہیں یا غیر معقول۔ قوی ہیں یا ضعیف۔ بلکہ ہمیں تو اتنا بتلانا ہے کہ یہ اتمام بلاوجہ نہیں تھا بلکہ کوئی نہ کوئی وجہ تھی۔ اگر یہ وجوہ معقول نہیں تو شوافع کو چاہیے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے جا کر پوچھیں کہ انہوں نے ایسی نامعقول وجوہ کی وجہ سے اتمام کیوں کیا ہے؟ ہمیں تو یہ بتلانا ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے تاوّل کیا ہے۔ تأوّل کا تام بنانا ہمارے لئے ضروری نہیں۔

تأول عائشةؓ: صحیح بخاری جلد اول، بَابٌ يَقْصُرُ إِذَا خَرَجَ ص ۱۴۸ میں ہے کہ عروہ رضی اللہ عنہ سے کسی نے پوچھا کہ حضرت عائشہؓ سفر میں اتمام کیوں کرتی تھیں فَقَالَ تَأَوَّلَتْ مَا تَأَوَّلَ عُثْمَانُ رضی اللہ عنہ۔ یعنی نفسِ تاوّل میں شرکت تھی۔ باقی عثمان رضی اللہ عنہ کا تاوّل اور تھا۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا تاوّل اور تھا۔

حضرت عائشہؓ کا تاوّل یہ تھا کہ میں ام المؤمنین ہوں تمام مؤمنین میری اولاد ہیں میں جہاں جاتی ہوں میرا اپنا گھر ہے۔ میں مسافر نہیں ہوں۔ اس لئے اتمام کرتی ہوں۔ دیکھو العرف الشذی علی الترمذی ص ۱۲۰۔

شوافعؒ اس پر بھی ناراض ہیں۔ کہتے ہیں کہ یہ تاوّل بھی معقول نہیں کیونکہ نبی علیہ السلام ابوالمؤمنین تھے وہ اس پر عمل کرنے کے زیادہ حقدار تھے۔ حالانکہ انہوں نے تو ایسا نہیں کیا۔

جواب: ہماری طرف سے وہی اوپر والا جواب ہے کہ ہم شوافعؒ کو کہتے ہیں کہ یہ جا کر عائشہؓ ہی سے اس کے بارے میں سوال کریں۔ الحاصل بلا تاوّل اتمام کرنا کسی صحابی سے بھی ثابت نہیں ہے۔

امام طحاویؒ کی تقریر:

امام طحاویؒ نے ان کے اتمام کی ایک اور وجہ بیان کی ہے جو بہت عمدہ ہے وہ یہ ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ وحضرت عائشہؓ مجتہد تھے۔ انکا مذہب تھا کہ مسافر کے لئے جو قصر کا حکم ہے وہ سفر سیر میں ہے۔ سفرِ نزول میں نہیں ہے جہاں تین چار دن مسافر نے ٹھہرنا ہو اس کے لئے ان کے نزدیک اتمام ہے (کہ وہ وہاں پوری پڑھے، ہاں جب سفر بالفعل کر رہا ہو تو قصر کرے)۔

شوافع کے دلائل: ۔(اتمام عزیمت ہے اور قصر رخصت ہے یہ انکا دعویٰ ہے)

دلیل: ۔ "وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلٰوةِ" یہ "فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ" صیغہ رخصت کے مقام میں استعمال ہوتا ہے۔ وجوب کے لئے استعمال نہیں ہوتا۔ اگر قصر کا وجوب ہوتا تو پھر فَاقْصُرُوْا کہا جاتا۔

جواب: احناف کی طرف سے جواب یہ ہے کہ یہ تعبیر ولفظ اس محل میں استعمال ہوتا ہے جہاں عدم جواز کا توہم ہے جیسا کہ سعی بین الصفا والمروۃ کے بارے میں فرمایا گیا "فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا"۔ حالانکہ سعی حضور ﷺ نے نہ حج میں چھوڑی ہے نہ عمرہ میں جس سے سعی کا وجوب معلوم ہوتا ہے۔ حضرت عائشہؓ کے زمانہ میں یہی شبہ پیش کیا گیا کہ اس (صیغہ) سے تو سعی کے وجوب کی نفی ہوتی ہے۔ آگے سے حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ اگر وجوب کی نفی کرنا مقصود ہوتا تو قرآن کی عبارت "لَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا" کی بجائے "أَنْ لَا يَطَّوَّفَ بِهِمَا" ہوتی۔ پھر خود اس کی وجہ بیان کی کہ قصہ اصل میں یہ ہوا ہے کہ زمانہ جاہلیت میں ان مواضع میں بت رکھے ہوئے تھے اور لوگ ان بتوں کا طواف کرتے

تھے۔ جب اسلام آیا اور سعی کا حکم ہوا تو مسلمانوں کو یہ خیال ہوا کہ شاید یہ جائز نہ ہو اس لئے کہ یہ تو وہی مواضع ہیں جہاں جاہلیت میں بت تھے۔ جہاں ہم غلطیاں کرتے تھے۔ تو اللہ نے یہ آیت نازل فرما کر ان کے اس عدم جواز کے وہم کو زائل کیا۔

بالکل اسی طرح اس آیت (وَاِذَا ضَرَبْتُمْ فِی الْاَرْضِ الخ ''میں بھی ہوا کہ جب مسلمانوں نے قصر کا حکم سنا تو خیال ہوا کہ بھائی ہم تو ساری زندگی اتمام کرتے رہتے ہیں شاید ایسا کرنا یعنی قصر کرنا جائز نہ ہو تو ''فَلَیْسَ عَلَیْکُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَقْصُرُوْا '' فرما کر اس وہم کو رفع کیا۔ الحاصل یہ تعبیر وجوب کے منافی نہیں ہے۔

دلیل شوافع (۲): ۔قصر کا معنی ہوتا ہے ''قِطْعَةٌ مِنَ الشَّیْءِ'' تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ مسافر کی اصل صلوٰۃ تو اربعہ ر۔ت ہے لیکن رکعتین پر اختصار کرنے کی اس کو اجازت دے دی گئی۔ یہ (رکعتین) اس کی اصلِ صلوٰۃ نہیں ہے۔

جواب: قصر زیر بحث کا حکم اس آیت سے مستفاد نہیں ہے کیونکہ یہ آیت قصرِ صفت کے بارے میں معلوم ہوتی ہے جیسا کہ بعد والی آیات ''وَاِنْ خِفْتُمْ وغیرہ''میں تاوّل کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ قصر صفت کیلئے تو سفر بھی شرط نہیں ہوتا۔ اسی لئے غزوہ خندق جو حضر کا واقعہ ہے اس میں قصرِ صفت ہوا ہے۔ قصرِ صفت سے مراد کیفیتِ صلوٰۃ کا قصر ہے۔

سوال: پھر مسافر کے لئے جو قصرِ عدد کا حکم ہے اس کا ماخذ کیا چیز ہے؟

جواب: اس کا ماٴخذ نبی ﷺ وابوبکرؓ وعمرؓ کا فعل ہے۔ (واللہ اعلم)۔

حاصل یہ ہے کہ مسافر کی قصر عدد پر جو قصر کا اطلاق ہوا ہے وہ اس کی اپنی نماز کے اعتبار سے نہیں بلکہ مقیم کی نماز کے اعتبار سے ہے۔ اس کے اپنے اعتبار سے تو یہی قصر اس کی نماز ہے ''لا غیر''۔

(ص ۱۲۰، ۱۲۱) حَدَّثَنَا عَبْدُالْوَهَّابِ بْنِ عَبْدِالْحَكَمِ الْوَرَّاقُ الْبَغْدَادِیُّ .... عَنْ اِبْنِ عُمَرَ ؓ:

''لَایُصَلُّوْنَ قَبْلَهَا وَلَابَعْدَهَا'':

سوال: دوسری حدیث میں سفر میں نوافل پڑھنے کا بھی ذکر ہے جبکہ اس سے نفی ہو رہی ہے۔

جواب: تطبیق کی (۱) ایک تقریر تو یہ ہے کہ سفر میں نوافل وسنن کی اُکْدِیَتْ ختم ہو جاتی تھی ''لَایُصَلُّوْنَ عَلٰی وَجْهِ الْاَکْدِیَّةِ وَیُصَلُّوْنَ لَا عَلٰی وَجْهِ الْاَکْدِیَّةِ ''۔

تطبیق (۲)۔ ''لَایُصَلُّوْنَ فِی السَّیْرِ'' وَیُصَلُّوْنَ فِی النُّزُوْلِ (کہ جب جلدی ہوتی اور بالفعل سفر جاری ہوتا تو نوافل وغیرہ چھوڑ دیتے اور جب دو چار دن کہیں ٹھہرے ہوتے تو وہاں نوافل وغیرہ ادا فرما لیتے تھے، آج بھی یہی حکم ہے)۔

بَابُ مَا جَآءَ فِیْ کَمْ تُقْصَرُ الصَّلٰوۃُ

مدتِ قصر کے بارے میں اختلاف:

مدتِ قصر کے بارے میں ائمہ حضرات اور حضرات صحابہ کرام کے مختلف اقوال ہیں۔ ترمذی نے صحابہ وتابعین کے اقوال

ذکر کردیئے ہیں۔

احناف کے نزدیك پندرہ دن ہیں اگر مسافر کہیں پندرہ روز یا اس سے زیادہ ٹھہرنے کی نیت ہو تو وہ مقیم ہو جاتا ہے۔ اس سے کم کی نیت ہو تو وہ مقیم نہیں ہوتا بلکہ قصر کرے گا۔ اس باب میں صاحبِ ترمذی نے حضرت انس ﷺ کی حدیث ذکر کی ہے کہ حضور ﷺ مکہ میں ٹھہرے اور دس دن رہے، یہ تو حنفیہ کے خلاف نہیں ہے۔ دوسری حدیث ابن عباسؓ کی ہے اس میں انیس دن کا ذکر ہے۔ یہ حدیث بظاہر احنافؒ کے خلاف ہے۔

مکہ میں ٹھہرنے کے متعلق روایتوں میں اختلاف ہے دس دن کی بھی روایت ہے۔ پندرہ، سترہ، انیس کی بھی روایت ہے۔

دس والی روایت اور دوسری روایتوں میں تطبیق آسان ہے۔ اس طرح کہ دس دن والی روایت حجۃ الوداع سے متعلق ہے اور باقی روایتیں فتح مکہ سے متعلق ہیں۔ دس کے علاوہ والی صورتوں میں تطبیق کی کوئی کافی، شافی صورت نہیں بن پڑتی۔

ابن عباس ﷺ کی انیس دن والی روایت کا احناف کی طرف سے جوابِ اول:

یہ تو تسلیم ہے کہ حضور ﷺ انیس دن ٹھہرے لیکن یہ ثابت کرنا کہ یہ انیس دن ٹھہرنا اقامت کی نیت سے تھا بڑا مشکل ہے کیونکہ فتح مکہ کا سفر تھا۔ کیا پتہ تھا کہ کتنے دن لگیں گے۔ کتنے دن نہیں لگیں گے۔ پھر فتح کر کے واپس تو نہیں آنا تھا بلکہ انتظامات بھی کرنے تھے پھر اسی میں غزوہ حنین کا بھی سفر تھا۔ پس یوں معلوم ہوتا ہے کہ یہ انیس دن بغیر اقامت کی نیت کے ٹھہرے ہیں۔ اس طرح تو سالہا سال آدمی ٹھہرا رہے تو وہ مسافر ہی رہتا ہے۔ اس صورت میں اس کے لئے قصر کا حکم ہے۔

نیز اسکے علاوہ ابن عباس ﷺ جو اس سے مسئلہ نکال رہے ہیں کہ انیس دن سے زائد کی نیت سے مسافر مقیم ہوگا اور خود اس پر عمل کرتے ہیں عمل سے اس کا مصداق متعین کرتے ہیں یہ ان کو کہاں سے معلوم ہوا۔ کیا بعید ہے کہ انیس دن سے زائد ہوتے تو اس میں بھی قصر کرتے۔ اس کا جواب ابن رشد نے دیا کہ انسان کی اصل حالت اقامت کی ہے سفر تو ایک طاری اور عارضی ہے۔ بس جتنا ثابت ہو جائے اس کو مان لینا چاہیے۔ اور اس سے زائد کو اپنی اصل پر اتارنا چاہیے۔

جواب ثانی:۔ ہم حنفی ابن رشد کی اسی تقریر سے فائدہ اٹھاتے ہوئے کہتے ہیں کہ پندرہ دن کی روایت چونکہ متیقن ہے۔ اس لیے اس کو مان لینا چاہیے۔ اس سے زائد کو اپنی اصل پر اتارنا چاہیے کہ اس کو مقیم شمار کرلیں گے۔ تو اس طرح احناف کا مذہب ثابت ہو جائے گا۔

اصل میں جس مسئلہ میں دو صحابہ میں اختلاف ہو گیا ہو اس میں فیصلہ کرنا مشکل ہو جاتا ہے۔ صحابہ مختلف علاقوں میں چلے گئے۔ جو جس علاقے میں گیا اس علاقے میں اس کا مذہب پھیل گیا وہاں کے لوگ اس کے اقوال سے واقف ہو گئے دوسرے صحابہ کے اقوال سے واقف نہ ہو سکے۔ ابن مسعود ﷺ کوفہ میں رہے اس لئے ان کے اقوال کوفہ میں پھیلے۔ ابن عباسؓ حجاز میں رہے ان کے اقوال وہاں پھیل گئے۔

مسافتِ قصر کی تحدید میں اختلاف:

شوافع کا مذہب چار برید کا ہے اور ایک برید ۱۲ میل کا ہوتا ہے تو مجموعہ ۴۸ میل شرعی ہو جاتا ہے۔ حنفیہ کی بھی ایک روایت اسی طرح کی ہے (ورنہ اصل مذہب وہی ہے کہ تین دن تین رات میانہ رو اونٹ کے ذریعہ سفر کا ارادہ ہو بس وہ مسافت قصر ہے)

بَابُ مَا جَآءَ فِي التَّطَوُّعِ فِي السَّفَرِ

اس مسئلہ میں اختلافِ روایات اور ان میں دو طرح کی تطبیق پہلے (كَانُوا يُصَلُّونَ فِي النُّزُولِ، وَلَايُصَلُّونَ فِي السَّيْرِ) سے ذکر کر چکا ہوں۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْجَمْعِ بَيْنَ الصَّلوتَيْنِ

عرفات، مزدلفہ کے علاوہ جمع حقیقی نہیں بلکہ صوری ہے:

اس باب میں مصنف نے جو حدیث ذکر کی ہے اس کے پہلے جملے "إِذَا ارْتَحَلَ قَبْلَ زَيْغِ الشَّمْسِ أَخَّرَ الظُّهْرَ إِلَى أَنْ يَّجْمَعَهَا إِلَى الْعَصْرِ فَيُصَلِّيهِمَا جَمِيعًا " سے جمع تاخیری حقیقی معلوم ہوتی ہے اور اس کے دوسرے جملے "وَإِذَا ارْتَحَلَ بَعْدَ زَيْغِ الشَّمْسِ عَجَّلَ الْعَصْرَ إِلَى الظُّهْرِ وَصَلَّى الظُّهْرَ وَالْعَصْرَ جَمِيعًا " سے جمع تقدیمی حقیقی معلوم ہوتی ہے۔ یہ پہلے بیان ہو چکا ہے کہ قرآن سے جمع حقیقی کی نفی ہوتی ہے۔ "كَمَا قَالَ تَعَالَى اِنَّ الصَّلوٰةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ كِتَابًا مَّوْقُوْتًا" اگر جمع حقیقی جائز ہو جائے تو پھر نمازوں کی تعیین اوقات کا کوئی مطلب نہیں نکلتا۔ اس لئے اس مقام میں استثناء کسی ایسی چیز کا کیا جائے گا جو قطعی الثبوت وقطعی الدلالت ہو۔ مثال کے طور پر عرفات میں جمع تقدیمی حقیقی اور مزدلفہ کی جمع تاخیری حقیقی کا استثناء ہوگا۔ کیونکہ وہ تواتر سے ثابت ہیں۔ اس کے علاوہ اور کوئی استثناء نہیں ہوگا۔ اس کے خلاف جتنی حدیثیں آئیں گی۔ وہ یا تو متروک ہونگی۔ یا ان میں کوئی مناسب تاویل چلے گی۔

مثال کے طور پر حدیث الباب ہے اس کے دو جواب ہیں۔

جواب(۱): یہ حدیث غریب ہے اور غریب ہونے کی کئی وجہیں ہیں (۱) لیثؒ کا تلمیذ قتیبہ ہے وہ متفرد ہے حالانکہ لیثؒ کے سینکڑوں تلمیذ اور بھی ہیں۔ (۲) قتیبہ کی سند میں ہے عَنْ يَزِيدَ بْنِ أَبِي حَبِيبٍ عَنْ أَبِي الطُّفَيْلِ عَنْ مُعَاذٍ ﷛ جبکہ مشہور سندیوں ہے أَبُو الزُّبَيْرِ عَنْ أَبِي الطُّفَيْلِ عَنْ مُعَاذٍ ﷛۔ (۳) متن میں بھی اختلاف ہے، عام متن تو یوں ہے أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ جَمَعَ فِي غَزْوَةِ تَبُوكَ بَيْنَ الظُّهْرِ وَالْعَصْرِ وَ بَيْنَ الْمَغْرِبِ وَالْعِشَاءِ۔ اور قتیبہ کا متن أَخَّرَ وَعَجَّلَ (کے ساتھ) ہے۔ اسی لئے حافظ نے اس کو ضعیف کہا ہے اور بعض نے اس کو مرفوع تک کہہ دیا ہے۔ پس یہ (حدیث) نصِ قطعی (آیت مذکورہ) کے مقابلے میں متروک ہے۔

جواب(۲): یہ ہے کہ جمع صوری والی توجیہ اس میں بھی چل سکتی ہے۔ اس طرح کہ جب زوال سے پہلے سفر کر رہے ہوتے تو سفر کرتے رہتے نزول نہ فرماتے ظہر کے آخیر وقت میں نزول فرماتے اور ظہر بھی پڑھ لیتے اور عصر بھی پڑھ لیتے۔ تو یہ جمع

صوری ہوگئی۔اور جب زوال کے بعد سفر شروع کرنا ہوتا تو سفر نہ شروع کرتے آرام فرماتے یہاں تک کہ ظہر کا آخیر وقت ہو جاتا تو دونوں (ظہر وعصر) کو جمع کر لیتے۔عملاً تو ایک ہی بات رہے گی (کہ ظہر کو آخیر وقت میں پڑھا جائے گا اور عصر کو اول وقت میں)۔لیکن اول جملے اور دوسرے جملے کا تقابل اس طرح ہے کہ اوّل جملے میں ملتفت الیہ تاخیر ظہر ہے اور دوسرے جملے میں ملتفت الیہ تعجیل عصر ہے اس طرح دونوں شقوں میں تقابل ہوگیا ہے۔(یہ ایک حدیث ہوگئی)۔

اس کے بعد مصنف نے ابن عمر کے سفر والی حدیث ذکر کی ہے جس میں ذکر ہے ''أَخَرَ الْمَغْرِبَ حَتّٰى غَابَ الشَّفَقُ'' دیکھو! اس میں بھی جمع حقیقی معلوم ہوتی ہے (کہ مغرب کو عشاء کے وقت میں ادا کر رہے ہیں)۔

جواب: ابن عمرؓ کے اس سفر کے متعلق روایت میں یہ بھی ہے کہ ''كَادَ أَنْ يَغِيبَ الشَّفَقُ'' پس یہ غَابَ الشَّفَقُ بھی ''كَادَ أَنْ يَغِيبَ الشَّفَقُ'' پر محمول ہے۔لہٰذا یہاں بھی جمع صوری بن گئی (کہ مغرب اخیر وقت میں اور عشاء اول وقت میں)۔

بعض روایتوں میں ہے کہ نبی علیہ السلام نے غیبوبۃ شفق کے بعد مغرب کی نماز ادا فرمائی۔

جواب: شفق کا اطلاق حمرۃ پر بھی ہوتا ہے اور بیاض پر بھی، کیا بعید ہے کہ اس شفق سے مراد حمرۃ ہو تو جمع صوری یہاں بھی بن گئی

بعض روایتوں میں ہے ''حَتّٰى انْتَصَفَ اللَّيْلُ''۔اے حنفیو! اب تو تسلیم کرلو کہ جمع حقیقی ہوئی تھی۔

جواب: آثار السنن میں اس حدیث کی سند پر کلام کیا گیا ہے اور مصنف نے اس کو معلول قرار دیا ہے۔شوکانی باوجودیکہ ظاہر پر عمل کرنے والا ہے۔اور حنفیہ کے ساتھ اس کی سرحد نہیں ملتی مگر اس مسئلہ میں حنفیہ کے ساتھ ہے اور اسی کا قائل ہے جس کے احناف قائل ہیں (کہ جمع صوری کی جائے گی)۔

بَابُ مَا جَآءَ فِي صَلٰوةِ الْاِسْتِسْقَاءِ

حدیث الباب سے معلوم ہوتا ہے کہ استسقاء میں صلوٰۃ مشروع ہے۔حنفیہ کی طرف نسبت کی جاتی ہے کہ ان کے ہاں صلوٰۃ نہیں ہے تو صلوٰۃ نہ ہونے کا معنی یہ ہے کہ صلوٰۃ مستحب ہے، مسنون نہیں ہے۔حنفیہ کہتے ہیں کہ حقیقت استسقاء طلب السقی (بارش طلب کرنا) ہے جس کی روح دعا، توبہ اور استغفار ہے۔پھر دعا تنہا ہو تو بھی کافی ہے اور خطبہ جمعہ میں ہو تو بھی کفایت کر جاتی ہے۔البتہ استسقاء کی کامل صورت وہی ہے جو بصورت صلوٰۃ ہو جس کا حدیث میں بھی ذکر ہے۔اسی طرح تحویل رداء بھی استسقاء کی حقیقت میں داخل نہیں ہے۔بلکہ تفاؤلاً اس پر عمل کیا گیا تھا (کہ اے اللہ جیسے میں نے رداء کی تحویل کی اسی طرح ہمارے حال کو بھی بدل دے) اب بھی کوئی ایسا کرے تو مشروع ہے (مسنون نہیں ہے)۔

﴿ص ۱۲۴،۱۲۵﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ :...... عَنْ هِشَامِ بْنِ إِسْحَاقَ وَهُوَ ابْنُ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ كِنَانَةَ عَنْ أَبِيهِ ''وَصَلّٰى رَكْعَتَيْنِ كَمَا كَانَ يُصَلِّي فِي الْعِيدِ'':

شوافعؒ کا صلوٰۃ استسقاء میں تکبیرات زائدہ کا قول کرنا مغالطہ پر مبنی ہے۔شوافع تو اس تشبیہ کا مطلب یہ بیان کرتے ہیں

کہ جیسے صلوٰۃ العید میں تکبیرات زائدہ ہیں یہاں بھی تکبیرات زائدہ ہیں لیکن احناف کے ہاں یہ تشبیہ تکبیرات میں نہیں ہے بلکہ وقت اور جہر اور رکعتین ہونے میں ہے (تکبیرات زائدہ میں تشبیہ نہیں ہے)۔

بَابٌ فِیْ صَلٰوۃِ الْکُسُوْفِ

صلوٰۃ الکسوف کے رکوع اور تعداد ر ۔ ت کے بارے میں روایات مختلف ہیں۔ایک رکوع کی روایت بھی ہے دو کی بھی ہے اور تین کی بھی ہے۔ چار اور پانچ رکوعوں کی بھی ہے۔ تین رکوعوں تک کی روایات کی سندیں بڑی صحیح ہیں۔ چار اور پانچ رکوعوں والی روایات کی سندوں میں کچھ لین (کمزوری) ہے۔

پھر دوسرا اختلاف یہ بھی ہے کہ کتنی ر و پڑھی گئیں اکثر روایات کے ظاہر سے تو رکعتین معلوم ہوتی ہیں مگر ابوداؤد، مسند احمد، مصنفہ عبدالرزاق کی روایات میں چار ر ۔ ت کا بھی ذکر ہے۔ پھر یہ اختلاف ایک ہی راوی سے ہے جیسے ابن عباسؓ سے اور عائشہؓ سے۔ اور وقف ورفع کا بھی اختلاف ہے۔ ابن عباس کی روایت وفتویٰ میں بھی اختلاف ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ اختلاف انتہائی پریشان کن ہے۔ کس پر عمل کیا جائے؟ اور کس کو چھوڑا جائے؟ کس طرح اس میں توفیق وتطبیق پیدا کی جائے۔

اب دو باتیں ہیں (۱) ایک تو عمل کرنا کہ کس پر عمل کریں اور کس پر عمل نہ کریں (۲) اور دوسرا یہ ہے کہ اس اختلاف میں جمع وتطبیق کی کوئی صورت نکالی جائے۔

پہلی بات: امام شافعیؒ وحافظ ابن تیمیہؒ نے تو کہہ دیا کہ دو رکوعوں والی روایت ہمارے نزدیک معمول بہ ہے یہ روایت بخاری میں ہے اس کے علاوہ باقی روایات کو انہوں نے معلول قرار دے دیا۔ مگر یہ بات ان کی صحیح نہیں ہے اس لئے کہ تین رکوعوں والی روایت مسلم شریف کی ہے سب کے متعلق معلول ہونے کا دعویٰ کر لینا تو مناسب معلوم نہیں ہوتا۔ اسی لئے شوکانیؒ نے ان کے اس دعوے پر برہمی کا اظہار کیا ہے (لہٰذا معلول قرار دیئے جانے والا تو کوئی حل نہیں ہے)۔

عندالاحناف: ایک رکوع (والی روایت) معمول بہ ہے۔ ابن ہمامؒ نے اس کی تقریر یہ کی ہے کہ فعلی روایتیں چونکہ ایک دوسرے کے معارض ہیں اس لئے انکا تساقط ہوگیا۔

اب قولی روایات کی طرف رجوع کرتے ہیں، ان میں سے ایک یہ ہے کہ نبی ﷺ نے جو بعد میں خطبہ دیا اس میں ارشاد فرمایا: "صَلُّوْهَا كَأَحْدَثِ صَلٰوةٍ صَلَّيْتُمُوْهَا مِنَ الْمَكْتُوْبَةِ" تو مکتوبہ کے ساتھ تشبیہ دی ہے۔ اور مکتوبہ میں ایک رکوع ہے لہٰذا صلوٰۃ الکسوف میں بھی ایک رکوع ہوگا۔

اس موقع پر اس صلوٰۃ کے ساتھ بھی تشبیہ دی جاسکتی تھی جواب آپ ﷺ نے (صلوٰۃ الکسوف) ادا کی ہے لیکن اس کے ساتھ تشبیہ نہیں دی۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صلوٰۃ الکسوف جس کیفیت کے ساتھ ادا فرمائی وہ آپ ﷺ کی خصوصیت پر محمول ہے۔ اس لئے کہ بہت سارے امور اس میں خصوصیت کے موجود ہیں۔ جیسے اسی نماز میں آپ ﷺ کو جنت دکھلائی گئی تو آپ ﷺ آگے بڑھتے تھے۔ جہنم دکھلائی گئی تو پیچھے ہٹتے تھے۔ کبھی تکبیر کہتے، کبھی تسبیح کرتے۔ کبھی فرماتے "أَلَمْ تَعِدْنِيْ أَنْ لَّا تُعَذِّبَهُمْ وَأَنَا

فِيهِمْ ''وہ بلی باندھنے والا قصہ بھی دکھلایا گیا کہ ایک عورۃ کو اسی وجہ سے عذاب ہورہا تھا، ملائکہ سے آپ ﷺ نے سوال کیا اس کا انہوں نے جواب دیا۔ یہ بھی روایتوں میں ہے کہ آپ ﷺ نے بعد میں یہ بھی کہا کہ جتنے وعدو وعید تمہیں سنائے جاتے ہیں وہ سب مجھے اس نماز میں دکھائے گئے۔ تو یہ منافی صلوٰۃ کتنے امور (یہاں) مذکور ہیں۔

ظاھر ھے: کہ یہ واردات غیبیہ آپ ﷺ کی خصوصیات ہیں۔ تو جیسے یہ خصوصیات ہیں کیا بعید ہے کہ رکوعات کا تعدّد بھی آپ ﷺ کی خصوصیت ہو۔ خیال آیا کہ میرے بعد بھی تو میری اُمت صلوٰۃ الکسوف ادا کرے گی اور اس کی ضرورت پیش آئے گی۔ اور لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُوْلِ اللّٰهِ الخ کی وجہ سے وہ اس کی اقتداء کرے گی۔ اس لئے بعد میں فرمادیا کہ صَلُّوْهَا كَأَحْدَثِ صَلٰوةٍ صَلَّيْتُمُوْهَا مِنَ الْمَكْتُوْبَةِ کہ تم میری اقتداء نہ کرنا۔ بلکہ تم صلوٰۃ الکسوف کو اس طرح ادا کرنا جیسے مکتوبہ ادا کی جاتی ہے۔ یہ جواب تو تعدّد رکوعات والی روایات کا ہوگیا۔ (کہ یہ تعدد آپ ﷺ کی خصوصیات میں سے تھا)۔

دوسری بات: اب رہا روایات کا اختلاف اور ان میں توافق:

تطبیق نمبر(١): توافق کی ایک صورت یہ ہے کہ واقعات متعدد ہوں۔ (یعنی اختلاف روایات اختلاف واقعہ پر محمول ہوں) لیکن ایسا تو ہے نہیں۔ اسلئے کہ دس سال کی جو مدنی زندگی ہے اس میں اتنے کسوف کا ہونا یہ قواعد ریاضیہ کے خلاف ہے۔ دوسرا یہ کہ کسوف کی روایتوں میں حضور ﷺ کے بیٹے ابراہیم کی وفات کا ذکر ہے۔ لوگوں کا یہ خیال تھا کہ یہ کسوف کسی کی موت کی وجہ سے ہوتا ہے۔ کیونکہ ابراہیم رضی اللہ عنہ کی وفات ہوئی ہے۔ تو نبی ﷺ نے اس کی تردید فرمائی کہ کسی کی موت وحیات کی وجہ سے کسوف نہیں ہوتا۔ ظاہر ہے کہ ابراہیم رضی اللہ عنہ کی وفات ایک ہی دفعہ ہوئی ہے۔

تطبیق نمبر٢: دوسری تطبیق یہ ہے کہ جب یہ کسوف ہوا تو اس میں جو حالات نمودار ہوئے وہ عجیب قسم کے تھے۔ انتہائی گرمی کا وقت تھا۔ کسوف بڑا کثیف وغلیظ تھا۔ یہاں تک کہ ستارے نظر آنے لگ گئے۔ پھر صلوٰۃ کسوف جو آپ ﷺ نے ادا فرمائی بڑی لمبی تھی۔ جتنا قیام تھا اتنا ہی (لمبا) رکوع تھا۔ بعض لوگ بیہوش ہوکر گر پڑے۔ ہجوم زیادہ تھا۔ انتہائی گھبراہٹ تھی۔ یہ تمہید ہے۔ گھبرا کر لوگ سر اٹھا کر دیکھتے کہ آگے کیا ہورہا ہے۔ پھر رکوع میں چلے جاتے پھر ایسا کرتے۔ تو جتنی دفعہ یہ ہوا اور جس نے جتنی دفعہ دیکھا اس نے اس کو (ویسے ہی) روایت کیا۔ کسی نے دو رکوع سمجھے کسی نے تین وھکذا۔ حالانکہ واقعہ میں ایک ہی رکوع تھا۔ ایسے حالات میں ایسا ہوجانا یہ کوئی مستبعد نہیں ہے۔ (لہذا یہ اختلاف روایات اختلاف رواۃ کیوجہ سے ہوا)۔

تطبیق نمبر (٣): یہ بھی تحقیق کرنے والی بات ہے کہ کتنی ر و پڑھی گئیں۔ میں اوپر عرض کر چکا ہوں کہ ابوداؤد، مسند احمد، مصنفہ عبدالرزاق کی روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ ﷺ نے چار ر ۔ ت پڑ ۔ ت ۔ لیکن کیا بعید ہے کہ اس سے بھی زیادہ پڑھی ہوں۔ گو اس کی روایت نہیں ہے۔ لیکن یہ روایت ہے کہ آپ ﷺ پوچھتے تھے کہ بُـدُوّ (ظہور) ہوا ہے یا نہیں۔ حافظ نے فرمایا کہ یہ بات اشارے سے پوچھتے تھے۔ مگر یہ تو کچھ عجیب سی بات ہے۔ اس لیے کہ اتنے اندھیرے وہجوم میں اشارہ کیسے چلتا ہوگا (سمجھ آتا ہوگا)۔ مصنفہ عبدالرزاق کی روایت مین یہ بھی ہے کہ آدمی بھیجا جاتا تھا کہ انجلاء ہوا ہے یا نہیں تو ظاہر ہے کہ یہ امر سلام کے بغیر تو نہیں ہوسکتا۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کئی دوگانے ادا کئے گئے پس ممکن ہے کہ کسی دوگانے میں ایک رکوع اور کسی میں دو کسی میں تین اور کسی میں چار رکوع کئے ہوں۔ اس طرح بھی رکوعات کے تعدد والی روایات میں تطبیق ہو جاتی ہے۔ یہ توافق کی انتہائی کوشش ہے۔ جو کسی انسان کے بس میں ہو سکتی ہے۔ باقی حتمی (یقینی) نہیں ہے۔ حقیقت حال کیا تھی؟ واللہ اعلم بالصواب۔ (یہ تمام بحث صلوٰۃ الکسوف میں رکوعات کے بارے میں تھی۔ قرأت کا مسئلہ اگلے باب میں آئے گا۔

﴿ص ۱۲۵،۱۲۶﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ .... عَنْ اِبْنِ عَبَّاسٍ ﷺ: وَيَرٰى أَصْحَابُنَا أَنْ يُصَلِّيَ صَلٰوةَ الْكُسُوْفِ فِيْ جَمَاعَةٍ فِيْ كُسُوْفِ الشَّمْسِ وَالْقَمَرِ:

ہم احناف کے نزدیک کسوف (سورج گرہن ہونا) میں تو جماعت ہے۔ خسوف (چاند گرہن ہونا) میں جماعت نہیں ہے۔ بلکہ صلوٰۃ فرادیٰ، فرادیٰ ہے۔ واللہ اعلم۔

بَابُ كَيْفَ الْقِرَاءَةُ فِي الْكُسُوْفِ

اس میں بھی اختلاف روایات ہے۔ سمرۃ ﷺ کی روایت سر کی ہے۔ حضرت عائشہؓ کی روایت جہر کی ہے۔

جواب نمبر (١): حضرت عائشہؓ کی روایت کا جواب یہ ہے کہ ابوداؤد کی روایتوں میں ہے سمرۃ ﷺ فرماتے ہیں کہ جب کسوف ہوا تو میں بھاگا ہوا آیا کہ دیکھوں رسول اللہ ﷺ آج کیا کرتے ہیں؟ تو میں بالکل آپ ﷺ کی پیٹھ کے پیچھے کھڑا ہوا۔ چونکہ یہ حقیقتِ حال سے زیادہ واقف ہیں بنسبت عائشہؓ کے۔ وہ تو صف النساء میں تھیں۔ اس لئے ان کی روایت کو عائشہؓ کی روایت پر ترجیح ہوگی۔

جواب نمبر (٢): حضرت عائشہؓ کی جہر والی روایت جہر آیت او آیتین پر محمول ہے۔ (ویسے تو قرأت سراً ہو رہی تھی کبھی کبھی تعلیماً ایک دو آیت جہراً ہو جاتی تھیں۔ کہ قرأت ہو رہی ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِيْ صَلٰوةِ الْخَوْفِ

صلوٰۃ الخوف کی جتنی بھی صورتیں روایتوں میں مذکور ہیں سب جائز ہیں۔ اختلاف جواز کا نہیں بلکہ اولویت کا ہے۔

عند الاحنافؒ: یہ صورت افضل ہے کہ ہر طائفہ کو امام ایک ایک رکعت پڑھائے۔ اور پھر دونوں اپنی بقیہ رکعت کو پورا کر لیں۔ قرآن کی آیت کے یہ صورت زیادہ مناسب ہے۔ اس لئے احناف کے نزدیک اس کو ترجیح ہے۔

عند القاضی ابی یوسفؒ: یہ صورت مختار ہے کہ دونوں طائفے وامام تحریمہ اص ہی کہیں۔ رکوع بھی اکٹھا کریں۔ پھر سجدہ یکے بعد دیگرے کریں۔ دوسری رکعت بھی اسی طرح پڑ ـــ اور پھرا ـــ سلام کہہ دیں۔

عند الشوافعؒ: مختار یہ صورت ہے کہ امام پہلے طائفہ کو ایک رکعت پڑھائے پھر یہ طائفہ اپنی دوسری رکعت کو وہیں پڑھ کر چلا جائے۔ امام دوسرے طائفہ کی انتظار کرے اور اس کو ایک رکعت پڑھائے پھر امام انتظار کرے اور یہ دوسرا طائفہ کھڑے ہو

کراپنی دوسری رکعت پڑھے۔ پھر امام اور دوسرا طائفہ ا ۹سلام پھیریں۔

عند المالك: بھی یہی صورت مختار ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ امام دور و پوری کرنے کے بعد خود بخود سلام پھیر دے۔ دوسرے طائفہ کی انتظار نہ کرے۔

انہوں نے اس صورت کو اس لئے اختیار کیا کہ اس میں نقل وحرکت کم ہے۔ احناف کہتے ہیں کہ نقل وحرکت فی الصلوٰۃ کا تحمل ہونا تو کہیں نہ کہیں موجود ہے۔ جیسے حدث فی الصلوٰۃ کی صورت میں بنا کا مسئلہ۔ لیکن منصب امامت کے خلاف کوئی چیز بھی کہیں متحمل نہیں ہے۔ امام کو آزاد ہونا چاہیئے۔ قاضی ابو یوسف سے منقول ہے کہ قرآن میں اِذَا کُنتَ فِیهِمْ مذکور ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صلوٰۃ الخوف اب جائز نہیں۔ مگر ابن ہمام نے لکھا ہے کہ حضور ﷺ کے بعد بعض صحابہ ؓ نے صلوٰۃ الخوف پڑھی ہے جیسے حضرت عمرو بن العاص ؓ نے ایک غزوہ میں صلوٰۃ الخوف پڑھائی ہے۔ اسی طرح ابو بکرؓ وعمرؓ نے بھی پڑھائی ہے۔ یہ اس کی دلیل ہے کہ صلوٰۃ الخوف آپ ﷺ کے بعد بھی مشروع ہے۔ قاضی ابو یوسفؒ کا دوسرا قول جواز کا بھی ہے۔

﴿ص۱۲۶﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدِ نِ الْقَطَّانِ .... عَنْ سَهْلِ بْنِ أَبِي حَثْمَةَ ؓ .. قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ سَأَلْتُ يَحْيَى بْنَ سَعِيدٍ عَنْ هٰذَا الْحَدِيثِ:

پہلی سند اور اس میں دو وجہ سے فرق ہے۔

فرق (۱): پہلی سند میں ابن قطان اور قاسم بن محمد کے درمیان صرف ایک یحییٰ بن سعید انصاری کی وساطت ہے۔ اور اس سند میں ابن قطان اور قاسم بن محمد کے درمیان دو وساطتیں ہیں ایک شعبہ کی اور اس سے اوپر قاسم کے بیٹے عبدالرحمٰن کی ہے۔

فرق (۲): یہ ہے کہ پہلی سند میں رفع کی تصریح نہیں تھی اور شعبہ کی سند میں رفع کی تصریح ہے۔

وَقَالَ لِي أُكْتُبْهُ إِلَى جَنْبِهٖ وَلَسْتُ أَحْفَظُ الْحَدِيثَ:

محمد بن بشارؒ کہہ رہے ہیں کہ مجھے ابن قطانؒ نے کہا کہ اس شعبہ کی حدیث کو یحییٰ بن سعید انصاری ؓ کی حدیث کے جنب میں لکھ لو۔ یہ بھی اس جیسی ہے۔ اس لئے کہ مجھے شعبہ کی حدیث کے الفاظ بتمامہ یاد نہیں رہے۔

وَرُوِيَ عَنْ غَيْرِ وَاحِدٍ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ صَلَّى بِإِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ رَكْعَةً رَكْعَةً فَكَانَتْ لِلنَّبِيِّ ﷺ رَكْعَتَانِ وَلَهُمْ رَكْعَةٌ رَكْعَةٌ:.

اس کی دو تاویلیں ہیں۔ (۱) یہ ہے کہ امام کے ساتھ ان کی ایک ایک رکعت ہوئی۔ دوسری رکعت انہوں نے اپنے طور پر پڑھی۔ (۲) تاویل یہ ہے کہ نبی ﷺ بیٹھے رہے ہوں گے اور انہوں نے انکے بیٹھنے کے وقفہ میں دو رکعت پوری کر لی ہوں گی۔ اسی طرح ہے وہ روایت جس میں آتا ہے کہ امام کی چار ر وہوگئیں اور ان کی دور و۔ یعنی انہوں نے امام کے بیٹھنے کے وقت میں دو دو پڑھ کے اپنی چار پوری کر لی ہوں گی۔ وہاں یہ تاویل کرنی اس لئے ضروری ہو جاتی ہے کہ اقتداء المفترض

خلف المتنفل احناف کے نزدیک منع ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِیْ سُجُوْدِ الْقُرْآن

عند الجمهور : سجدۂ تلاوت سنت ہے۔ **احنافؒ کے نزدیك:** واجب ہے۔

دلیل جمهور: وہ بعض حدیثیں ہیں جن میں آتا ہے کہ آپ ﷺ نے آیت سجدہ تلاوت کی اور سجدہ نہ کیا۔

دلیل وجوب: یہ ہے کہ جتنی بھی سجدوں کی آیات ہیں ان میں یا تو امر کا صیغہ ہے یا سجود انبیاء علیہم السلام سے حکایت ہے۔ یا سجدہ نہ کرنے والوں پر وعید ونکیر ہے۔ اور یہ سب وجوب کی علامت ہیں۔ ظاہر ہے کہ فی الفور نبی ﷺ نے سجدہ نہیں کیا (ہاں) بعد میں کرلیا۔

سجودِ قرآن کی تعداد میں اختلافِ مذاہب

عندالمالك: گیارہ ہیں۔ ان کے نزدیک مفصل میں سجدہ نہیں۔

عند الاحمد: پندرہ ہیں۔ سورۂ حج میں دو سجدے ہیں۔ اور سورۂ صٓ کا بھی سجدہ ہے۔

ابو حنیفہؒ و شافعیؒ کے نزدیك: چودہ ہیں۔ ابوحنیفہؒ کے نزدیک حج میں ایک سجدہ اور سورۂ صٓ کا بھی سجدہ ہے۔ اور امام شافعی کے نزدیک حج کے دونوں سجدے ہیں۔ اور سورۂ صٓ کا سجدہ ان کے ہاں نہیں ہے۔ چار نصف اول میں اور دس نصف آخر میں۔ کل چودہ ہوئے۔

دلیل مالك: حدیث الباب ہے جس میں گیارہ کا عدد ذکر ہے۔

دلیل جمهور: سورۂ نجم میں سجدہ کرنے والی روایت ہے۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مفصل میں سجدہ ہے۔

حدیث الباب کا جمهور کی طرف سے جواب: یہ ہے کہ حضرت ابوالدرداءؓ کو نبی ﷺ کے ساتھ اتنے ہی سجدے کرنے کا اتفاق ہوا اس سے زائد کا نہیں۔ تو ان زائد سجدوں کی نفی نہیں ہوجاتی۔ امام مالکؒ کی طرف سے سورۃ النجم والے سجدے کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ یہ منسوخ ہے۔ مگر ان کے پاس نسخ کی کوئی دلیل نہیں ہے۔

بَابٌ فِیْ خُرُوْجِ النِّسَاءِ إِلَى الْمَسَاجِدِ

﴿ص ۱۲۷﴾ حَدَّثَنَا نَصْرُ بْنُ عَلِيٍّ .... عَنْ مُجَاهِدٍ: ائْذَنُوْا لِلنِّسَاءِ بِاللَّيْلِ إِلَى الْمَسَاجِدِ :

یعنی ضروری نہیں اور نہ اس کی ترغیب ہے۔ مطلب یہ ہے کہ منع نہ کرو۔ ترغیب تو وہ ہے کہ ایک عورت نے نبی ﷺ سے پوچھا۔ تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ تمہاری نماز اندر اندر افضل ہے۔ دیکھئے مسجد نبوی ہو اور امام نبی ﷺ ہوں اور مقتدی خیر القرون ہوں پھر بھی جماعت کی بجائے نماز اندر اندر پڑھنا افضل بتایا۔ اس سے سمجھ میں آتا ہے کہ نبی ﷺ کی مرضی کیا تھی؟ (مرضی آپ ﷺ کی یہ تھی کہ عورتیں خروج نہ کریں)۔ پھر اجازت خروج کی دی بھی تو تزئین کے ساتھ خروج کو منع کیا بلکہ میلے کچیلے

کپڑے پہن کر نکلنے کا حکم فرمایا۔

حضرت عائشہؓ سے تو تصریح ہے کہ اگر نبی ﷺ اب ہوتے اور عورتوں کے حالات سے واقف ہو جاتے تو ان کو خروج سے منع کر دیتے۔

فَعَلَ اللّٰهُ بِکَ وَفَعَلَ :

یعنی حضرت عمرؓ اپنے اس بیٹے پر ناراض ہو گئے۔ کہتے ہیں ساری عمر اس سے کلام نہ کیا۔ ناراض ہونے کی وجہ یہ تھی کہ اس نے بظاہر حدیث کا مقابلہ کر لیا۔ ورنہ نیت اس کی صحیح تھی۔

بَابٌ فِیْ کَرَاهِیَةِ الْبُزَاقِ فِی الْمَسْجِدِ

﴿ص ۱۲۷﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ .... عَنْ طَارِقِ بْنِ عَبْدِاللّٰهِ الْمُحَارِبِیِّ ؓ قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ إِذَا کُنْتَ فِی الصَّلٰوةِ فَلَا تَبْزُقْ عَنْ یَّمِیْنِکَ وَلٰکِنْ خَلْفَکَ أَوْ تِلْقَاءَ شِمَالِکَ أَوْ تَحْتَ قَدَمِکَ الْیُسْرٰی :

یہ خَلْفَکَ کا لفظ صرف ترمذی کی روایت میں ہے کسی اور روایت میں نہیں ہے۔ اس لئے یہ معلول ہے۔ شمال میں بھی تب اجازت ہے۔ جبکہ اس جانب کوئی آدمی نہ کھڑا ہوا۔ اگر کوئی کھڑا ہو تو پھر اجازت نہیں۔ اب صرف ایک صورت باقی رہ جاتی ہے أَوْ تَحْتَ قَدَمِکَ الْیُسْرٰی ۔ مگر یہ بھی تب ہے جب نیچے کوئی فرش یا صف نہ ہو۔ اگر ہو تو پھر صورت یہ ہے کہ کپڑے میں تھوک لے اور یہ بھی اضطرار کی حالت میں۔

بَابُ مَا جَاءَ فِی السَّجْدَةِ فِی النَّجْمِ

﴿ص ۱۲۷﴾ حَدَّثَنَا هَارُوْنُ بْنُ عَبْدِاللّٰهِ الْبَزَّازُ .... عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ ؓ : قَالَ سَجَدَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ فِیْهَا یَعْنِی النَّجْمَ وَالْمُسْلِمُوْنَ وَالْمُشْرِکُوْنَ وَالْجِنُّ وَالْإِنْسُ :

سوال: جنوں کے سجدہ کرنے کا ابن عباسؓ کو کیسے علم ہوا؟

جواب: یہ ہے کہ جیسے ابن عباسؓ نے بقیہ قصہ نبی ﷺ سے سنا تو اسی طرح یہ بھی آپ ﷺ سے سنا ہوگا۔

سوال: مشرکوں نے سجدہ کیوں کیا؟

جواب: اس کے دو جواب ہیں۔ (۱) ایک تو وہی مشہور قصہ ہے کہ آپ ﷺ کی زبان سے شیطان نے یہ نکلوا دیا تِلْکَ الْغَرَانِیْقُ الْعُلٰی وَإِنَّ شَفَاعَتَهُنَّ لَتُرْتَجٰی ۔ اس پر انہوں نے بھی سجدہ کیا۔ مگر یہ جواب غلط ہے۔ کہ یہ قصہ من گھڑت ہے۔ اس لئے کہ اس طرح وحی سے اعتماد اٹھ جاتا ہے۔ (۲) دوسرا جواب شاہ ولی اللہؒ نے یہ دیا ہے کہ اس وقت اللہ

تعالیٰ کی کوئی خاص تجلی پڑی ہے جس سے مجبور ہو کر سب سجدے میں چلے گئے پس مشرکوں کا یہ سجدہ جبری تھا (حاشیہ نمبر ۵ میں مشرکوں کے سجدہ کرنے کی بہترین توجیہات تحریر ہیں، دیکھی جائیں، مرتب)

بَابُ مَا جَاءَ مَنْ لَّمْ يَسْجُدْ فِيْهِ

﴿ص ۱۲۷﴾ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ مُوسٰى .... عَنْ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ ﷺ قَالَ قَرَأْتُ عَلٰى رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ النَّجْمَ فَلَمْ يَسْجُدْ فِيْهَا. قَالَ أَبُوْ عِيْسٰى حَدِيْثُ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ الخ.

سجود تلاوت فی الفور واجب نہیں:

قائلین بعدم الوجوب اس سے استدلال کرتے ہیں۔ اور مالکیہ بھی اس سے استدلال کرتے ہیں کہ مفصلات میں سجدہ نہیں۔ دونوں کا جواب یہ ہے کہ آپ ﷺ نے اس وقت سجدہ نہ کیا۔ بلکہ بعد میں کیا۔ اس وقت اس لئے نہ کیا کہ قاری زید بن ثابت ﷺ تھے انہوں نے اس وقت نہ کیا۔ وقت کے مکروہ ہونے کی بناء پر یا وضو نہ ہونے کی بناء پر یا اور کوئی وجہ ہوگی۔ (پس وجوب ہے لیکن فی الفور نہیں)۔

الحاصل: سجدہ تلاوت کا وجوب تو ہے لیکن وجوب فی الفور نہیں۔ اور وجوب کی دلیل پہلے عرض کر چکا ہوں کہ سجدہ تلاوت کی آیات تین طرح کی ہیں یا ان میں امر ہے، ظاہر ہے کہ امر وجوب کیلئے ہوتا ہے۔ یا سجود انبیاء سے حکایت ہیں اور ان کی اقتداء ضروری ہے فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ۔ یا سجدہ نہ کرنے والوں پر انکار ہے۔

غرض یہ کہ یہ ساری باتیں وجوب کی علامت ہیں۔ دوسری دلیل وجوب یہ بھی ذکر کی جاتی ہے کہ ایک حدیث میں ہے کہ شیطان نے کہا "أُمِرَ ابْنُ آدَمَ فَسَجَدَ وَأُمِرْتُ فَلَمْ أَسْجُدْ" ابن آدم تو نوازا گیا اور میں راندہ درگاہ ہوا۔ کما فی العرف الشذی۔ اس سے بھی وجوب نکلتا ہے۔

قائلین بعدم الوجوب: اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ یہ تو شیطان کا قول ہے اس کا قول تو حجت نہیں ہو سکتا۔

جواب: ان کے جواب میں یہ کہا جا سکتا ہے۔ جب حکیم ترمذیؒ کسی کی بات نقل کرے اور اس پر نکیر نہ کرے تو یہ اس کے صحیح ہونے کی شہادت ہوتی ہے۔ لہٰذا اس سے وجوب پر استدلال کرنا صحیح ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي السَّجْدَةِ فِيْ صٓ

﴿ص ۱۲۷﴾ حَدَّثَنَا ابْنُ عُمَرَ .... عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ ﷺ قَالَ رَأَيْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ يَسْجُدُ فِيْ صٓ قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍؓ وَ لَيْسَتْ مِنْ عَزَائِمِ السُّجُوْدِ.

سورۂ صٓ میں آیۃ سجدہ کی تحریر کے وقت ابو سعید خدری کی قلم اور دوات کا سجدہ کرنا اس کے واجب ہونے کی دلیل ہے۔

حدیث کا جو مرفوع حصہ ہے اس میں تو سجود کا ذکر ہے۔ امام طحاوی فرماتے ہیں کہ اگر کہیں سجدہ نہ ہو تو وہاں سجدہ کرنا منع ہے۔ نبی ﷺ نے جب سورہ ص میں سجدہ کیا ہے تو پس اس سے معلوم ہوا کہ سورہ ص میں سجدہ ہے۔

الحاصل مرفوع حصہ تو احناف کے موافق ہے۔ البتہ حدیث کے موقوف حصہ میں سورہ ص کے سجدہ کے عزائم السجود ہونے کی نفی ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ پہلے یہ عزائم سے نہیں تھا۔ پھر (بعد میں) یہ عزائم سے ہوگیا۔ مسند احمد میں ہے ابو سعید الخدری ؓ کہتے ہیں کہ میں لکھ رہا تھا تو جب میں یہاں پہنچا تو میں نے دیکھا میری قلم دوات سب سجدے میں تھے میں نے اس کا حضور ﷺ کے سامنے ذکر کیا توفَلَمْ يَزَلْ يَسْجُدُ بَعْدُ۔ (پھر حضور ﷺ ہمیشہ سجدہ کرتے تھے)۔

حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہ بعدُ کا لفظ مسند احمد کے موجودہ نسخہ میں تو نہیں ہے۔ لیکن ابن کثیرؒ نے مسند احمد سے یہ لفظ نقل کیا ہے۔ ممکن ہے کہ ابن کثیرؒ کے نسخہ میں یہ لفظ ہو۔

بَابٌ فِي السَّجْدَةِ فِي الْحَجِّ

﴿ص ۱۲۸﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ .... عَنْ عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ ؓ قَالَ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللهِ ﷺ فُضِلَتْ سُورَةُ الْحَجِّ بِأَنَّ فِيهَا سَجْدَتَيْنِ قَالَ نَعَمْ وَمَنْ لَّمْ يَسْجُدْهُمَا فَلَا يَقْرَأْهُمَا:

اس سے معلوم ہوا کہ سورۃ حج میں دو سجدے ہیں۔ شوافع اس سے سورۃ حج کے دو سجدے ثابت کرتے ہیں۔ عند الاحناف ایک ہی ہے۔

جواب (۱): یہ ہے کہ اس حدیث سے تو وجوب بھی ثابت ہو رہا ہے۔ پھر تو تمہیں وجوب کا بھی قول کرنا چاہئے۔ فما هو جوابكم فهو جوابنا۔ ظاہر ہے کہ یہی جواب دیں گے۔ کہ یہ حدیث ضعیف ہے۔ اس لئے کہ اس کی سند میں دو ضعیف راوی ہیں۔ اِبْنُ لَهِيعَةَ، مِشْرَحُ بْنُ هَاعَانَ یہی جواب ہم بھی دے دیں گے۔

جواب (۲): حدیث کے ضعف سے قطع نظر کرتے ہوئے جواب یہ ہے کہ سورۃ حج کا دوسرا سجدہ صلاتیہ ہے بقرینہ لفظ رکوع کے (کہ فاركعوا آیا ہوا ہے) (الحاصل کل چودہ ہی سجدے رہے۔ كما قال الشافعي)۔

بَابُ مَا جَاءَ مِنَ التَّشْدِيدِ فِي الَّذِي يَرْفَعُ رَأْسَهُ قَبْلَ الإِمَامِ

﴿ص ۱۲۹﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ .... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ؓ : . أَمَا يَخْشَى الَّذِي يَرْفَعُ رَأْسَهُ قَبْلَ الإِمَامِ أَنْ يُحَوِّلَ اللهُ رَأْسَهُ رَأْسَ حِمَارٍ قَالَ قُتَيْبَةُ قَالَ حَمَّادٌ قَالَ لِي مُحَمَّدُ بْنُ زِيَادٍ إِنَّمَا قَالَ أَمَا يَخْشَى :

قبل الامام سجدے میں جانے سے رأس حمار بننے کا وہم ہے ضروری نہیں ہے:

اس سے مقصود دفع وہم ہے۔ حدیث مذکور پر یہ سوال ہوا اور یہ وہم ہوا کہ یہ تو مشاہدے کے خلاف ہے کہ امام سے پہلے سر اٹھانے والے مقتدی کا سر گدھے کا سر بنا دیا جائے۔ اس وہم کا جواب یہ ہے کہ حدیث میں لفظ أَمَا يَخْشٰى کا ہے کہ اس تحویل کا خوف ہوتا ہے۔ یہ تو نہیں فرمایا کہ تحویل ہو جائے گی۔

بعض نے کہا کہ یہ اپنے ظاہر پر محمول ہے کہ ایسا آدمی گدھا ہو جاتا ہے۔ بعض نے کہا کہ یہ کنایہ ہے حمق سے کہ ایسا آدمی بیوقوف ہوتا ہے۔ اس لئے کہ اس کو پتہ ہے کہ امام سے پہلے تو آدمی نماز سے نکل نہیں سکتا تو پھر امام سے پہلے سر اُٹھانے کا فائدہ؟

بعض نے کہا کہ یہ تحویل قیامت میں ہوگی اس جرم کی قیامت میں سزا ملے گی (کہ اس کا سر گدھے کا سر بنا دیا جائے گا) واللہ اعلم۔ یہ تو ہوا اس شخص کے بارے میں جو امام سے پہلے سر اُٹھائے۔ باقی انتقالات کے بارے میں حدیث میں لفظ آتا ہے۔ نَاصِيَتُهٗ بِيَدِ الشَّيْطَانِ۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الَّذِي يُصَلِّيَ الْفَرِيْضَةَ ثُمَّ يَؤُمُّ النَّاسَ بَعْدَ ذَالِکَ

اقتداء المفترض خلف المتنفل میں اختلاف:

حنفیه و مالکیه کے نزدیك: اقتداء المفترض خلف المتنفل ناجائز ہے۔ اقتداء کے صحیح ہونے کیلئے ان کے ہاں مقتدی و امام کی نیت کا توافق ضروری ہے۔

شوافعؒ کے نزدیك: توافقِ نیت ضروری نہیں ہے۔ امام کی نیت کوئی بھی ہو مقتدی کی نماز درست ہو جائے گی۔ **امام احمدؒ** کی دو روایتیں ہیں۔ ایک روایت شوافع کے مطابق ہے اور ایک روایت حنفیہ کے موافق ہے۔

دلیل احناف(۱): إِنَّمَا جُعِلَ الْإِمَامُ لِيُؤْتَمَّ بِهٖ۔ الحدیث۔ اس سے نیتوں کے توافق کا ضروری ہونا معلوم ہوتا ہے۔ (۲): أَلْإِمَامُ ضَامِنٌ (الحدیث). ضامن ہونے کا معنیٰ تب ہی موجود ہو سکتا ہے جبکہ توافق ہو۔ اگر نیتوں میں اختلاف ہو تو ضمان کا کوئی معنی ہی نہیں بنتا۔ پس توافق کا ضروری ہونا معلوم ہوتا ہے۔

دلیل شوافع: حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کا واقعہ حدیث الباب ہے۔ کہ یہ نبی ﷺ کے پیچھے فرض پڑھ لیتے تھے پھر جا کر وہی فرض اپنی قوم کو پڑھاتے تھے۔ حدیث الباب میں تو مغرب کا ذکر ہے۔ لیکن دوسری روایت میں عشاء کا ذکر ہے اور صحیح بھی یہی ہے کہ یہ عشاء کا واقعہ ہے۔ ظاہر ہے کہ نبی ﷺ کے پیچھے معاذ رضی اللہ عنہ فرض ہی پڑھتے ہوں گے اور قوم کو بنیتِ نفل فرض پڑھاتے ہوں گے۔ پس معلوم ہوا کہ نیتوں کا توافق اقتدا کے صحیح ہونے نہ ہونے کیلئے کوئی شرط نہیں۔ کیونکہ ایک فرض دو دفعہ تو نہیں پڑھا جاتا۔

جواب(۱): یہ ہے کہ معاذؓ بنیت نفل حضور ﷺ کے پیچھے نماز پڑھتے تھے۔ کیونکہ برکت تو نیت نفل سے بھی حاصل ہوسکتی ہے اور انہیں مسئلہ معلوم تھا اور اپنی قوم کے امام راتب (مقرر امام) تھے۔ تو ظاہر ہے کہ وہ وہی صورت اختیار کرتے ہوں گے جو قاعدہ کے مطابق ہوگی نہ کہ وہ صورت جو قاعدہ سے ہٹی ہوئی ہو۔ اس جواب کورد کرتے ہوئے شوافع حضرات نے آگے سے عبداللہ بن دینار کی زیادتی ''ھِیَ لَهُ تَطَوُّعٌ وَلَهُمْ فَرِيضَةٌ'' سنادی۔ دیکھو العرف الشذی علی الترمذی ص ۱۳۱۔ (معلوم ہوا حضور ﷺ کے پیچھے معاذؓ فرض ہی ادا کرتے تھے)۔

احناف کی طرف سے عبداللہ بن دینار کی اس زیادتی کے جوابات:

(۱) ابوالبرکات یعنی ابن تیمیہؒ، صاحب المنتقی، حافظ ابن عربی وابن جوزی ان سب نے اس زیادتی کو غیر محفوظ کہا ہے۔ پھر یہ زیادتی عبداللہ بن دینار کے طریق میں بواسطہ ابن جریج ہے۔ اور ابن جریج اس میں متفرد ہیں۔ (۲) یہ راوی کا ظن ہے اس راوی کو معاذؓ نے تو کوئی نہیں بتایا تھا کہ میری نیت یہ ہوتی تھی یہ نہیں ہوتی تھی؟ کسی کی نیت کا کسی کو کیا پتہ۔ (۳) پھر یہ بھی تحقیق طلب بات ہے کہ نبی ﷺ کو معاذؓ کے اس عمل کا علم ہوا یا نہیں؟ ہوسکتا ہے کہ علم نہ ہوا ہو۔ (۴) نبی ﷺ کو جب اس کا علم ہوا تو پھر پتہ ہے کہ آپ ﷺ نے کیا فرمایا؟ معاذؓ کو کہا أَفَتَّانٌ أَنْتَ۔ ناراض ہوئے اور تین مرتبہ یہ لفظ فرمائے۔ حالانکہ معاذؓ کے ساتھ آپ ﷺ کو بڑی محبت تھی۔ نیز مسند احمد میں زیادتی ہے کہ آپ ﷺ نے یہ بھی فرمایا کہ إِمَّا أَنْ تُصَلِّيَ مَعِيَ وَإِمَّا أَنْ تُخَفِّفَ۔ یہ قضیہ منفصلہ حقیقیہ ہے کہ ایک کام کرو (یا میرے پاس نماز پڑھو یا ان کو نماز پڑھاؤ۔ یہ معنیٰ نہیں کہ یہاں بنیت نفل ادا کرلو اور وہاں بنیت فرض)۔ حافظ فرماتے ہیں کہ مقصد تو تطویل کا ازالہ تھا اس لئے اس کا معنیٰ یہ ہے کہ یا فقط میرے ساتھ پڑھو یا میرے ساتھ بھی پڑھنی ہو اور وہاں بھی پڑھانی ہو تو پھر تخفیف کرو۔ (گویا یہاں انفصال حقیقی نہیں ہے)۔

حق بات: یہ ہے کہ حافظ کا یہ سراسر تعصب ہے۔ خود فتح الباری میں نقل کیا ہے جس کا بیان شاہ صاحبؒ اس طرح فرماتے ہیں کہ معاذؓ کی شکایت دو باتوں کی تھی ایک تو یہ شکایت تھی کہ یہ آپ ﷺ کے ساتھ عشاء پڑھتے ہیں۔ اور آپ ﷺ کی مسجد میں عشاء تاخیر سے ہوتی ہے۔ پھر یہ اپنے قبیلے میں آتے ہیں اور ہم سو چکے ہوتے ہیں۔ یہ آکر آذان دیتے ہیں اور پھر نماز میں سورۃ بقرہ شروع کر دیتے ہیں۔ ان دونوں (تاخیر وتطویل) کا ازالہ مقصود تھا۔ ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں دونوں شکایتوں کا ازالہ کرنا تھا۔ جس کے بارے میں یہ فرمایا کہ إِمَّا أَنْ تُصَلِّيَ مَعِيَ وَإِمَّا أَنْ تُخَفِّفَ...... یا تو میرے ساتھ نماز پڑھو اور تاخیر کی فضیلت حاصل کرو۔ یا قوم کو پڑھاؤ اور جلدی کرو۔ ہیثمیؒ نے مجمع الزوائد میں مسند بزار سے نقل کیا ہے کہ قوم کو نوم سے پہلے جا کر (نماز عشاء) پڑھاؤ۔

جواب(۲): حدیث الباب کا دوسرا جواب احناف کی طرف سے یہ ہے کہ طحاوی نے معاذؓ کے اس واقعہ کا جواب یہ دیا ہے کہ یہ اس وقت کا واقعہ ہے۔ جب فریضہ واحدہ کا تکرار جائز تھا۔ (تو حضور ﷺ کے ساتھ بھی وہ فرض پڑھ لیتے اور قوم کو بھی بنیت فرض پڑھاتے)۔ اور اس پر ایک روایت پیش کی کہ عوالی والے اپنی جگہ فرض نماز پڑھ لیتے تھے پھر نبی ﷺ کے پیچھے آکر نماز پڑھتے تھے۔ پھر آپ ﷺ نے ان کو ایسا کرنے سے منع کر دیا۔ اور یہ قاعدہ ہے کہ جب کسی چیز کا نسخ ہوا اور اس کے خلاف

کوئی امر آ جائے اور تاریخ معلوم نہ ہو۔ تو وہ (مسئلہ) قبل النسخ پر محمول ہوتا ہے۔ دیکھو تمام تفصیلات العرف الشذی ص ۱۳۰، ص ۱۳۱، ۱۳۲ میں۔

بَابُ مَا ذُكِرَ مِنَ الرُّخْصَةِ فِي السُّجُوْدِ عَلَى الثَّوْبِ فِي الْحَرِّ وَ الْبَرْدِ

ضرورت ہو تو جائز ہے۔ ملبوس وغیر ملبوس کی کوئی تفصیل نہیں ہے۔ حدیث الباب میں اگرچہ اتقاء الحر کا ذکر ہے لیکن برد کو اس پر قیاس کر لیں گے۔ حدیث وعنوان میں عدم انطباق کا شبہ ختم ہو جائے گا۔

بَابُ مَا ذُكِرَ فِي الْإِلْتِفَاتِ فِي الصَّلٰوةِ

سینہ پھر جائے تو مفسد ہے۔ گردن پھر جائے تو مکروہ تحریمی ہے۔ آنکھ کے اشارے سے دیکھا تو مکروہ تنزیہی ہے۔ اور اگر ضرورت ہو تو جائز ہے۔

بَابُ مَا ذُكِرَ فِي الرَّجُلِ يُدْرِكُ الْإِمَامَ سَاجِدًا كَيْفَ يَصْنَعُ

﴿ص ۱۳۰﴾ حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ يُوْنُسَ الْكُوْفِيُّ .... عَنْ مُعَاذِبْنِ جَبَلٍ ؓ قَالَا:

اِس ضمیر تثنیہ کا مرجع حضرت علی ؓ وحضرت معاذ ؓ ہیں۔ مصنف نے دو سندیں چلائیں ایک کو حضرت علی ؓ پر چھوڑ دیا اور ایک کو حضرت معاذ ؓ پر۔

بَابُ مَا ذُكِرَ فِي الثَّنَاءِ عَلَى اللّٰهِ جل جلاله وَالصَّلٰوةِ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ قَبْلَ الدُّعَاءِ

﴿ص ۱۳۰﴾ حَدَّثَنَا مَحْمُوْدُ بْنُ غَيْلَانَ ...... عَنْ عَبْدِاللّٰهِ ؓ : ثُمَّ دَعَوْتُ لِنَفْسِيْ (اَیْ دَعَوْتُ فِي الصَّلٰوةِ لِنَفْسِيْ)

سوال: کہ دعا تو نماز میں سراً ہوتی ہے۔ نبی ﷺ نے کیسے سن لی؟

جواب: یہ ہے کہ قریب کا آدمی سرّیہ میں بھی سن لیتا ہے۔

عن زرّ یہ لفظ اگر ذال کے ساتھ ہو تو بالفتح ہوتا ہے۔ اور اگر زا کے ساتھ ہو تو بالکسر پڑھا جائے گا۔

بَابُ مَا ذُكِرَ فِيْ تَطْيِيْبِ الْمَسَاجِدِ

﴿ص ۱۳۰﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ حَاتِمٍ الْبَغْدَادِيُّ ...... عَنْ عَائِشَةَ رضی اللہ عنہا : فِي الدُّوْرِ:

دور سے مراد قبائل یا محلے ہیں یا گھر ہیں۔ اور ان میں مسجد بنانے کا مطلب یہ ہے کہ گھر میں بھی کوئی جگہ نمازیں ادا کرنے کیلئے متعین کر لینی چاہیئے۔ تا کہ گھر میں ذکر وتسبیح ہوتی رہے۔ گھر قبرستان نہ بن جائے۔

بَابٌ فِیْ کَرَاهِيَةِ الصَّلٰوةِ فِیْ لُحُفِ النِّسَاءِ

اگر متغیر باللون ونجس نہ ہوں تو پھر ان میں نماز پڑھنے میں کوئی حرج نہیں۔ (لحف ایسے کپڑوں کو کہتے ہیں جو نساء کے استعمال میں رہتے ہیں)

بَابُ مَا ذُکِرَ فِیْ قِرَاءَ ةِ سُوْرَتَیْنِ فِیْ رَکْعَةٍ

﴿ص١٣١﴾ حَدَّثَنَا مَحْمُوْدُ بْنُ غَیْلَانَ ...... عَنِ الْأَعْمَشِ رحمه الله : سَأَلَ رَجُلٌ عَبْدَاللّٰهِ عَنْ هٰذَا الْحَرْفِ غَیْرُ آسِنٍ أَوْ یَاسِنٍ :

ایک آدمی نے پورا قرآن تہجد میں پڑھا تو ابن مسعودؓ سے سوال کیا کہ یہ لفظ کیسے ہے؟ اسن ہمزہ کے ساتھ ہے یا یاسن ہمزہ کی بجائے ی کے ساتھ ہے؟ ابن مسعودؓ نے پوچھا کیا تم اس کے علاوہ سارا قرآن پڑھ چکے ہو؟ قَالَ نَعَمْ قَالَ إِنَّ قَوْمًا یَقْرَؤُنَهٗ یَنْثُرُوْنَهٗ نَثْرَ الدَّقْلِ لَا یُجَاوِزُ تَرَاقِیَهِمْ۔ یعنی ابن مسعودؓ نے اتنی عجلت سے پڑھنا مناسب نہیں سمجھا اور اس کو منع کیا۔ کیونکہ اس طرح قرأت ینبغی نہیں ہوتی۔ بلکہ وہ معمول بنانا چاہیئے جو نبی ﷺ کا معمول تھا۔ جو سورتیں ایک دوسرے کی نظیر ہیں وہ دو دو پڑھ لینی چاہئیں۔ مسلم کی روایت میں جو حَذًّا کَحَذِّ الشِّعْرِ ہے۔ اس کا یہی مطلب ہے۔

بَابُ مَا ذُکِرَ فِیْ نَضْحِ بَوْلِ الْغُلَامِ الرَّضِیْعِ

یہ ابواب احادیث شتیٰ کے قبیل سے ہیں۔

بَابُ مَا ذُکِرَ فِیْ فَضْلِ الصَّلٰوةِ

﴿ص١٣٢﴾ حَدَّثَنَا عَبْدُاللّٰهِ بْنُ أَبِیْ زِیَادٍ ...... عَنْ کَعْبِ بْنِ عُجْرَةَؓ :اَلصَّلٰوةُ بُرْهَانٌ :

یعنی نماز ایمان پر برھان ہے کیونکہ ایمان تو ایک مخفی امر ہے۔ ایمان کا پتہ نماز سے چلتا ہے۔

أَبْوَابُ الزَّكٰوةِ

چونکہ قرآن کریم میں اکثر جگہ صلوٰۃ کے بعد زکوٰۃ کا ذکر ہوتا ہے۔ اس لئے فقہاء و محدثین بھی اپنی اپنی کتابوں میں صلوٰۃ کے بعد زکوٰۃ کا ذکر کرتے ہیں۔

معنی زکوٰۃ: لغۃً زکوٰۃ کے دو معنی ہیں:(۱) **طہارت:** اب لغوی و شرعی معنی میں مناسبت یہ ہے کہ شرعی زکوٰۃ بھی بقیہ مال کو طاہر کر دیتی ہے۔ اگر یہ ادا نہ کی جائے تو انسان کا وہ مال طاہر نہیں ہوتا۔

(۲) نُمُوّ اس معنی کے اعتبار سے بھی زکوٰۃ کے لغوی و شرعی معنی میں مناسبت ہے کہ یہ شرعی زکوٰۃ مال میں نمو کا باعث بنتی ہے۔

سوال: یہ تو مشاہدے کے خلاف ہے نمو کی بجائے مال میں نقصان آجاتا ہے۔ جب دو سو درھم میں سے پانچ درھم زکوٰۃ ادا کی جائے گی تو پانچ کم دو سو رہ جائیں گے؟

جواب: یہ ہے کہ اس نمو سے مراد نمو معنوی ہے۔ یعنی برکت۔ نہ کہ حسّی نمو۔ (زیادتی مال)

بَابُ مَا جَاءَ عَنْ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ فِيْ مَنْعِ الزَّكٰوةِ مِنَ التَّشْدِيْدِ

﴿ص ۱۳۴﴾ حَدَّثَنَا هَنَّادُ بْنُ السَّرِيِّ ...... عَنْ أَبِيْ ذَرٍّ رضی اللہ عنہ: وَهُوَ جَالِسٌ فِيْ ظِلِّ الْكَعْبَةِ:

سوال: کعبہ تو مکہ میں ہے۔ جبکہ ایک دوسری روایت میں ہے کہ آپ ﷺ مدینہ میں چاند کی چاندنی میں بیٹھے ہوئے تھے؟

جواب: ممکن ہے کہ دو واقعے ہوں یہ بھی ہوا اور وہ بھی ہو۔

هُمُ الْأَكْثَرُوْنَ إِلَّا مَنْ قَالَ هٰكَذَا وَ هٰكَذَا :

یہاں قَالَ بمعنی فَعَلَ یا بمعنی أَعْطٰی ہے۔

﴿ص ۱۳۴﴾ حَدَّثَنَا عَبْدُاللّٰهِ بْنُ مُنِيْرٍ .... عَنِ الضَّحَاكِ بْنِ مُزَاحِمٍ قَالَ اَلْأَكْثَرُوْنَ

أَصْحَابُ عَشَرَةِ آلَافٍ:

مصنف نے یہ تفسیر اس مقام پر ادنیٰ مناسبت کی وجہ سے بیان کر دی ہے۔ اور جو تفسیر نقل کی ہے یہ کوئی قاعدہ نہیں ہے۔ بلکہ عرف کی بات ہے عرف میں اتنی رقم جس کے پاس ہو اس کو مالدار سمجھا جاتا ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ إِذَا أَدَّيْتَ الزَّكٰوةَ فَقَدْ قَضَيْتَ مَا عَلَيْكَ

سوال: دوسری حدیثوں میں إِنَّ فِي الْمَالِ حَقًّا. سِوَى الزَّكٰوةِ. ہے تو تعارض ہو گیا؟

جواب: یہ ہے کہ منضبط حق تو یہی ہے۔ اس کے علاوہ باقی حقوق (صدقات وغیرھا) بھی ہیں۔ لیکن وہ منضبط نہیں ہیں۔

(تو نفی اور کی ہے۔ اثبات اور کا)۔

﴿ص۱۳۴﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ .... عَنْ أَنَسٍ ﷺقَالَ كُنَّا نَتَمَنّٰى أَنْ يَّبْتَدِئَ الْأَعْرَابِيُّ الْعَاقِلُ فَيَسْأَلُ النَّبِيَّ ﷺ الخ:

احکام کے بارے میں صحابہ ؓ کا ''حضور ﷺ سے کسی اعرابی کے سوال کرنے کی'' تمنا کرنا: یہ اس وقت کا قصہ ہے جب لَاتَسْئَلُوْا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَلَكُمْ تَسُؤْكُمْ والی آیت نازل ہوئی اور صحابہ ؓ کو نبی ﷺ سے سوال کرنے سے منع کر دیا گیا؟ گو یہ منع کرنا عمومی نہیں تھا بعض ضروری باتوں کے سوال کرنے کی اجازت بھی تھی۔ مگر صحابہ ؓ انتہائی باادب محتاط لوگ تھے۔ اس لئے وہ ضروری باتیں بھی پوچھنے سے رُک گئے۔ ظاہر ہے کہ اس سے ان کا علمی نقصان ہو رہا تھا تو یہ تمنا کرتے کہ کوئی اعرابی آئے اور سوال کرے اور جناب ﷺ اس کا جواب ارشاد فرمائیں اور ہم سنیں تاکہ ہم علمی نقصان سے بچ جائیں۔ اعرابی ہر محکمہ میں مستثنٰی ہوتے ہیں تو یہاں بھی مستثنٰی سمجھے جاتے تھے۔

أَنَّكَ تَزْعُمُ أَنَّ عَلَيْنَا خَمْسَ صَلَوَاتٍ الخ:

(یہ اس نے پہلا سوال کیا)۔ اس حدیث میں تو کچھ اجمال ہے۔ مسلم کی روایت میں کچھ یوں تفصیل ہے فَقَالَ هَلْ عَلَيَّ غَيْرُهُنَّ فَقَالَ لَا إِلَّا أَنْ تَطَوَّعَ.

أَنَّ عَلَيْنَا خَمْسَ صَلَوَاتٍ الخ سے امام شافعیؒ کا وتروں کے عدم وجوب پر استدلال اور اس کے جوابات

امام شافعیؒ نے اس سے وجوب وتر کی نفی پر استدلال کیا ہے اور کتاب الام میں لکھا ہے اَلصَّلَوٰتُ الْخَمْسُ فَرْضٌ وَالْبَوَاقِيْ نَفْلٌ۔

جواب (۱): یہ جملہ تو زکوٰۃ کے بعد بھی ذکر ہے۔ اس کے باوجود صدقۃ الفطر کو تم فرض کہتے ہو۔ **فما هو جوابكم هناك فهو جوابنا ههنا۔**

جواب(۲): وتر کوئی الگ چیز نہیں ہے بلکہ فرضِ عشاء کے متممات اور مکملات میں سے ہے۔ جب کسی شئی کا ذکر ہوتا ہے تو اس کی تکمیل کا بھی اس میں ذکر ہو جاتا ہے۔ ابونصر مروزیؒ سے منقول ہے کہ ایک شخص نے آ کر ابوحنیفہؒ سے سوال کیا کہ فرض نمازیں کتنی ہیں؟ آپؒ نے جواب دیا خَمْسٌ۔ اس نے کہا وتر؟ آپؒ نے فرمایا وَاجِبٌ۔ اس نے بات کو نہ سمجھا پھر سوال کر دیا۔ آپؒ نے پھر وہی جواب دیا۔ تو امام صاحبؒ کا مطلب یہ تھا کہ یہ کوئی الگ چیز نہیں ہے یہ تو فرضِ عشاء میں درج ہے۔ اور اس کی تکمیل ہے (تو فرض پانچ ہی رہے)۔

نیز اس سوال و جواب سے جو سننِ رواتب کی نفی کا خدشہ پیدا ہو رہا تھا کہ نبی ﷺ نے سنن ذکر نہیں فرمائے، اوپر والی تقریر سے وہ بھی رفع ہو گیا (کہ یہ بھی کوئی الگ چیز نہیں بلکہ فرائض کی تکمیل ہیں اور فرائض کے تابع ہیں) یعنی سنن رواتب کو ذکر کریں یا نہ کریں یہ خود خمس صلوات کے توابعات ہیں جہاں متبوع کا ذکر ہوگا توابع کا بھی ذکر ہو جائے گا۔

علاوہ ازیں مسلم شریف بَابُ بَیَانِ الصَّلَوَاتِ الَّتِیْ هِیَ أَحَدُ أَرْکَانِ الإِسْلَامِ ص ۳۰ میں خَمْسُ صَلَوَاتٍ کے تحت ایک سوال کے جواب میں علامہ نووی رحمہ اللہ نے بخاری کے حوالے سے ایک روایت ذکر کی ہے، جس کے لفظ یہ ہیں، فَأَخْبَرَهُ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ بِشَرَائِعِ الإِسْلَامِ فَأَدْبَرَ الرَّجُلُ وَ هُوَ یَقُوْلُ وَاللّٰهِ لَا أَزِیْدُ وَلَا أَنْقُصُ مِمَّا فَرَضَ اللّٰهُ تَعَالٰی عَلَیَّ شَیْئًا الخ اس میں سب کچھ درج ہو جاتا ہے (خواہ فرائض ہوں یا وتر یا سنن)۔

سوال: اس سائل نے آخر میں کہا لَا أَزِیْدُ وَلَا أَنْقُصُ جیسا کہ ذکر ہوا۔ حالانکہ وہ تو نزولِ احکام کا زمانہ تھا۔ دن بدن احکام نازل ہو رہے تھے اضافہ ہو رہا تھا؟ اور اسلام کے تمام احکام کو ماننا ضروری ہے تو اس نے یہ لفظ کیسے کہے اور نبی ﷺ نے اس کے ان لفظوں پر جنتی ہونے کی کیسے بشارت دے دی؟ اس کے جوابات مندرجہ ذیل ہیں۔

جواب(۱): وہ شخص کسی قوم کا وافد تھا۔ تو اس کے اس کہنے سے مقصد یہ تھا کہ تبلیغ میں کمی وبیشی نہیں کروں گا۔

جواب(۲): یہ ہے کہ اسکا تعلق کیفیت وکمیت سے ہے کہ میں کیفیت وکمیت نہیں بدلوں گا کہ فرض کو غیر فرض اور غیر فرض کو فرض بنا دوں۔ رکعتین کی بجائے چار فرض کر دوں اور چار کی بجائے دو فرض کر دوں (ایسا نہیں کروں گا)۔

جواب(۳): اصل میں مقصد تو لَا أَنْقُصُ کو ذکر کرنا تھا۔ لَا أَزِیْدُ کو تو تاکید کیلئے ذکر کیا یہ ایسے ہی ہے جیسے دوکاندار گاہک کو کہتا ہے بابا لینا ہے تو یہی سودا لے لو اس کے اتنے ہی پیسے ہوں گے۔ کمی وبیشی نہیں ہوگی۔ (تو یہاں اس کا مطلب یہی ہوتا ہے کہ کمی نہیں ہوگی اور بیشی کا ذکر تاکید کیلئے ہے۔)۔ اور یہ ایسے ہے جیسے إِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ فَلَا یَسْتَأْخِرُوْنَ سَاعَةً وَّلَا یَسْتَقْدِمُوْنَ۔ میں مقصود تاخیر کو ذکر کرنا ہے۔ تقدیم کو تو تاکیداً ذکر کر دیا گیا ہے۔

مگر بخاری شریف کی ایک روایت ہے جس میں ہے لَا أُصَلِّی النَّوَافِلَ أَبَدًا أَوْ کَمَا قَالَ۔ اس لفظ سے تو سب تاویلات مذکورہ پر پانی پھر جاتا ہے؟

جواب: اس کا جواب شاہ صاحبؒ نے یہ ارشاد فرمایا کہ ممکن ہے کہ اصل الفاظ تو وہی لَا أَزِیْدُ وَ لَا أَنْقُصُ ہوں جن میں اوپر والی تاویلات چلتی ہیں اور لَا أُصَلِّی النَّوَافِلَ أَبَدًا کا لفظ کسی راوی کی طرف سے روایت بالمعنی ہو۔

باقی اس حدیث کا عنوان کے ساتھ منطبق ہونا اس طرح ہے کہ اس نے زکوٰۃ کا بھی ذکر کیا اور آپ ﷺ نے اس کے جواب میں نعم فرمایا۔ پھر اس نے کہا لَا أَدَعُ مِنْهُنَّ شَیْئًا وَلَا أُجَاوِزُهُنَّ اور آپ ﷺ نے اس پر سکوت فرمایا۔ تو اس سے سمجھ میں آتا ہے کہ مال میں یہی زکوٰۃ والا حق ہے۔ اس کے علاوہ کوئی حق نہیں ہے۔ فحصل الانطباق بین الحدیث والعنوان۔ اور عنوان فَقَدْ قَضَیْتَ مَا عَلَیْکَ پیچھے گذر چکا ہے۔ باقی زکوٰۃ کے علاوہ کوئی حق نہیں اس پر جو اشکال ہے اس اشکال اور اس کے جواب کو پہلے ذکر کر چکا ہوں۔ (منضبط وغیر منضبط والا جواب) واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِیْ زَکٰوةِ الذَّهَبِ وَالْوَرِقِ

﴿ص ۱۳۴﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِالْمَلِکِ بْنِ أَبِی الشَّوَارِبِ .... عَنْ عَلِیٍّ رضی اللہ عنہ: قَدْ

عَفَوْتُ عَنْ صَدَقَةِ الْخَيْلِ:

خیل اگر للتجارۃ ہوں تو بالاتفاق زکوٰۃ واجب ہے۔ اور اگر للرکوب ہوں تو اس میں بالاتفاق واجب نہیں۔

خیل للتناسل کی زکوٰۃ میں ائمہ کا اختلاف:

عندالامام: واجب ہے۔ اور **عندالجمھور** واجب نہیں ہے۔

دلیل جمھور: یہی حدیث ہے قَدْ عَفَوْتُ عَنْ صَدَقَةِ الْخَيْلِ۔

دلیل امام صاحب: وہ حدیث ہے جو جہاد کے ابواب میں آئے گی۔ جس میں خیل کی تین قسمیں بیان کی گئی ہیں۔ اس میں لَا يَنْسٰى فِيْهَا حَقَّ اللّٰهِ مِنْ ظُهُوْرِهَا وَرِكَابِهَا ۔ عاریۃ کا حق مِنْ ظُهُوْرِهَا میں آجاتا ہے۔ اور رِكَابِهَا کا حق ظاہر ہے کہ وہ زکوٰۃ ہی ہوسکتی ہے۔ پس اس سے معلوم ہوا کہ خیل للتناسل ہوں تو ان میں زکوٰۃ واجب ہے۔

جواب(۱): ہماری طرف سے قَدْ عَفَوْتُ الخ والی حدیث کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں خیل سے مراد خیل للرکوب ہیں۔ جس کا قرینہ بعد میں رقیق کا ذکر ہے۔ کیونکہ للتجارۃ میں تو بالاجماع زکوٰۃ واجب ہے۔ (لهذا خیل للرکوب میں ہمارے ہاں بھی زکوٰۃ نہیں)۔

جواب(۲): ابن ہمام نے یہ جواب دیا ہے کہ خیل کی زکوٰۃ عام احوال ظاہرہ سے کچھ مختلف ہے۔ اس طرح کہ باقی اموال ظاہرہ کی زکوٰۃ کا بیت المال کو اور ساعی کو ادا کرنا ضروری ہوتا ہے اور خیل کی زکوٰۃ ساعی کو ادا کرنا ضروری نہیں، بلکہ مزکی خود بھی فقراء کو دے سکتا ہے۔ تو یہاں قَدْ عَفَوْتُ الخ کا یہی معنی ہے کہ خیل کی زکوٰۃ بیت المال کو دینا ضروری نہیں۔

جواب(۳): حافظ نے ایک جواب یہ دیا ہے کہ خیل کی ذات میں زکوٰۃ نہیں۔ اس طرح کہ خیل کی زکوٰۃ میں خیل ہی لیا جائے ایسا نہیں ہے۔ بلکہ ان کی زکوٰۃ کی صورت یہ ہوتی ہے کہ فی فرس ایک دینار یا اس (خیل) کی قیمت لگا کے چالیسواں حصہ ادا کیا جائے۔ بخلاف باقی اموالِ ظاہرہ کے کہ ان کی ذات میں زکوٰۃ ہوتی ہے۔ واللہ اعلم با لصواب۔

پھر یہ سمجھنا چاہیئے کہ خیل للتناسل میں زکوٰۃ تب واجب ہوگی جبکہ مذکر و مؤنث ملے جلے ہوں یا صرف مؤنث ہوں تو پھر بھی کسی اور نر سے جفتی کرنے کی صورت میں نسل چل سکتی ہے اور نمو کی شرط اب بھی پائی جاسکتی ہے۔ اور اگر صرف ذکور ہوں تو پھر عندالامامؒ بھی ان میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔

فَهَاتُوْا صَدَقَةَ الرِّقَّةِ مِنْ كُلِّ أَرْبَعِيْنَ دِرْهَمًا دِرْهَمٌ۔

یعنی جب دوسو درھم ہوجائیں تو پھر اس نسبت سے زکوٰۃ ادا کی جائے گی۔ فضۃ کا نصاب دوسو درھم ہیں۔ دوسو درھم سے ایک درھم بھی کم ہوا تو پھر زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِیْ زَکٰوۃِ الإِبِلِ وَالْغَنَمِ

زکوٰۃ ابل کی تفصیل: ایک سوبیس تک تو اتفاق ہے سب کے نزدیک وہی زکوٰۃ ہے جو حدیث میں لکھی ہوئی ہے۔ ایک سوبیس کے بعد پھر اختلاف ہے۔ ایک سوبیس میں دو حقے آتے ہیں۔

امام شافعیؒ کے نزدیک: ایک سوبیس کے بعد ایک بھی اگر زائد ہوگیا تو أَرْبَعِیْنِیَاتْ وَ خَمْسِیْنِیَاتْ کا سلسلہ شروع ہو جائے گا۔ مثلاً ایک سو اکیس میں دو حقوں کی بجائے تین بنتِ لبون ہوں گے۔ جیسا کہ اس حدیث میں ذکر ہے۔

احناف کے نزدیک: ایک سوبیس کے بعد استیناف فریضہ ہوتا ہے۔ ایک سو پینتالیس میں دو حقے اور ایک بنتِ مخاض ہوگا۔ اور ایک سو پچاس جب ہو جائیں گے تو تین حقے ہوں گے۔ اس استیناف میں بنتِ لبون نہیں ہوتی ہے۔ ایک سو پچاس کے بعد پھر استیناف فریضہ ہوگا۔ اس میں اربعینیات وخمسینیات کا قانون جاری ہو جاتا ہے۔ مثال کے طور پر دوسو ہوں گے تو چاہو پانچ بنتِ لبون دے دو۔ چاہو تو چار حقے دے دو۔ دوسو کے بعد پھر استیناف فریضہ ہوگا۔ جیسا کہ ایک سو پچاس کے بعد ہوا تھا۔ وھکذا۔

دلیل احناف: ایک دوسری مفصل حدیث ہے جس میں اس درمیانے استیناف کا ذکر ہے۔ جو ایک سوبیس کے بعد شروع ہوا تھا۔ باقی حدیث الباب احناف کے خلاف نہیں ہے کیونکہ اس پر بھی احناف کا عمل ہے۔ دوسرے استیناف میں اس پر عمل ہو جاتا ہے۔

﴿ص۱۳۵، ۱۳۶﴾ حَدَّثَنَا زِیَادُ بْنُ أَیُّوْبَ الْبَغْدَادِیُّ.......... عَنْ أَبِیْهِ ﷺ: وَلَا یُجْمَعُ بَیْنَ مُتَفَرِّقٍ وَلَا یُفَرَّقُ بَیْنَ مُجْتَمِعٍ مَخَافَةَ الصَّدَقَةِ:

عند الشافعی: یہ جمع وتفریق باعتبار مکان کے ہے۔ مثال کے طور پر دو آدمیوں کی ۴۰-۴۰ بکریاں ایک جگہ ہیں جن کا مرعیٰ ومربض وڈول سب ایک ہیں۔ اب عامل ان میں تفریق کرتا ہے تو ان میں دو بکریاں زکوٰۃ کی حاصل ہوں گی اور اگر نہیں کرتا تو ایک بکری حاصل ہوگی۔ تو عامل کو روک دیا گیا ہے کہ مجتمع مکاناً کی تفریق نہ کرے مَخَافَةَ الصَّدَقَةِ أَیْ مَخَافَةَ قِلَّةِ الصَّدَقَةِ (یہ نہی عامل کو ہوگی)۔

ایک شخص کی ۴۰-۴۰ بکریاں دو جگہ ہیں۔ اب ان کو جمع کرتا ہے تو ایک بکری زکوٰۃ دینی پڑے گی تو مالک کو ایسا کرنے سے روک دیا گیا ہے۔ وَلَا یُجْمَعُ بَیْنَ مُتَفَرِّقٍ مَخَافَةَ الصَّدَقَةِ أَیْ مَخَافَةَ کَثْرَةِ الصَّدَقَةِ۔ (یہ نہی مزکی/ مالک کو ہوگی)۔

عند الامام ابی حنیفةؒ: یہ جمع وتفریق باعتبار ملک کے ہے۔ مثال کے طور پر ایک شخص کی ۴۰-۴۰ بکریاں دو جگہ ہیں یعنی ملکاً مجتمع ہیں اب عامل ان کو دو نصاب بنا کر دو بکریاں لیتا ہے تو عامل کو اس سے روک دیا گیا ہے۔ لَا یُفَرَّقُ بَیْنَ مُجْتَمِعٍ مَخَافَةَ الصَّدَقَةِ أَیْ مَخَافَةَ قِلَّةِ الصَّدَقَةِ۔ دو شخصوں کی چالیس چالیس بکریاں ہیں ان کو وہ جمع کرتے ہیں تو

ایک بکری زکوٰۃ ہوگی۔ان کو ایسا کرنے سے منع کر دیا گیا أی وَلا يُجمَعُ بَيْنَ مُتفرِّقٍ مَخافَةَ الصَّدَقَةِ أی مَخافَةَ كثرَةِ الصَّدَقَةِ ہر ایک پر ایک ایک بکری آتی ہے لہٰذا ایسے ہی اداء کردو۔

وَمَا كَانَ مِنْ خَلِيطَيْنِ فَإِنَّهُمَا يَتَرَاجَعَانِ بِالسَّوِيَّةِ:

اس سے خلط شیوع مراد ہے۔مثال کے طور پر دو شخص ہیں ایک نے چار سو روپیہ ڈالا اور دوسرے نے تین سو۔جا کر اِن پیسوں کی ستر گائیں خرید لیں تو ان میں زکوٰۃ ایک مسنہ اور ایک تبیعہ دے دی جائے گی۔پھر ان کی قیمتوں کے اعتبار سے شریکوں کے مال کی کمی وبیشی کا حساب لگایا جائے۔کیونکہ سارا مال ان کا مشترک ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي زَكٰوةِ الْبَقَرِ

﴿ص۱۳۶﴾ حَدَّثَنَا مَحْمُودُ بْنُ غَيْلَانَ ...... عَنْ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ ﷺ : وَمِنْ كُلِّ حَالِمٍ دِينَارًا:

جزیہ مؤظف اور غیر مؤظف کی تفصیل:

(۱) موظف: اس میں کمی وبیشی نہیں ہوتی۔ادنیٰ الحال ذمی پر سالانہ بارہ درھم، اور متوسط الحال پر چوبیس اور اعلیٰ الحال پر اڑتالیس درھم۔یہ جزیہ بچے، عورت شیخ فانی، راھب اور اس قسم کے جو لوگ کمائی نہیں کرتے ان پر نہیں ہوتا۔کمائی وکسب نے والے ذمیوں پر ہوتا ہے۔جزیہ ادا کرنے کے بعد وہ سرخرو ہو جاتے ہیں۔دِمَاءُ هُمْ كَدِمَائِنَا وَاَمْوَالُهُمْ كَأَمْوَالِنَا کا مقام حاصل ہو جاتا ہے۔ان کی حفاظت مسلمانوں کے ذمے ہوتی ہے۔حتیٰ کہ حربیوں کے ساتھ جہاد کرنے کی صورت میں اس جہاد میں شریک ہونے کیلئے ان پر جبر نہیں کیا جا سکتا۔

(۲) غیر موظّف: اس جزیہ کو کہتے ہیں جو ذمیوں کے ساتھ صلح کی صورت میں طے ہو جائے۔اس کی کوئی حد بندی نہیں ہے۔جتنا طے ہو جائے جس (چیز) پر طے ہو جائے۔البتہ جتنا طے ہو جائے اس سے زائد وصول کرنا جائز نہیں ہوتا۔اس حدیث میں اسی جزیہ غیر موظف کا ذکر ہے۔یہ جزیہ ادا کرنے کیلئے ذمیوں کو خود دفتر میں جانا پڑے گا۔زکوٰۃ کی طرح سائی وعامل ان کو وصول کرنے کیلئے نہیں آئے گا۔اسلامی حکومت میں جزیہ ادا کرنے والا ذمی کسی اعزازی عہدے پر فائز نہیں ہو سکتا۔مسلمانوں کے مقابلے میں ذمی فخریہ طور پر بھی نہیں رہ سکتے۔یہ بھی اسلام کا قانون ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي صَدَقَةِ الزَّرْعِ وَالثَّمَرِ وَالْحُبُوْبِ

زمین کی پیداوار میں وجوب عشر کیلئے امام صاحب کے نزدیک کوئی نصاب شرط نہیں ہے۔قلیل ہو یا کثیر سب میں عشر واجب ہے۔صاحبین ودوسرے جمہور ائمہ کے نزدیک خَمْسَةَ أَوْسُقٍ کا نصاب شرط ہے۔اتنی یا اس سے زیادہ پیداوار ہو تو پھر عشر واجب ہوتا ہے اگر خَمْسَةَ أَوْسُقٍ سے کم پیداوار ہو تو پھر عشر کا وجوب نہیں ہے۔پھر آپس میں ان کا اختلاف ہے۔صاحبین کے نزدیک نصاب تو شرط ہے۔لیکن قُوْتْ ہونا شرط نہیں۔جمہور کے نزدیک قُوْتْ ہونا بھی شرط ہے۔زمین کی

پیداوار کوئی کھانے کی چیز ہو تو عشر واجب ہوگا ورنہ نہیں۔

دلیل امام صاحب: (۱) اٰتُوْا حَقَّهٗ یَوْمَ حَصَادِهٖ (الآیة) (۲) اَنْفِقُوْا مِنْ طَیِّبَاتِ مَا کَسَبْتُمْ (الایة) وَمِمَّا اَخْرَجْنَا لَکُمْ مِنَ الْاَرْضِ (الایة) ۔(۳)اسی طرح اگلے صفحہ پر بَابُ مَا جَاءَ فِی الصَّدَقَةِ فِیْمَا یُسْقٰی بِالْاَنْهَارِ وَغَیْرِهَا میں سَالِمٍ عَنْ أَبِیْهِ کی حدیث ہے فِیْمَا سَقَتِ السَّمَاءُ وَالْعُیُوْنُ اَوْکَانَ عُشْرِیًّا اَلْعُشُوْرُ. الحدیث. دیکھئے ان نصوص میں تعمیم ہے۔نصاب کی کوئی تفصیل نہیں ہے۔پس معلوم ہوا زمین کی پیداوار تھوڑی ہو یا زیادہ سب میں عشر واجب ہوگا۔

دلیل جمہور: اس باب کی حدیث ابوسعید الخدریؓ ہے۔پس فِیْمَا دُوْنَ خَمْسَةِ أَوْسُقٍ صَدَقَةٌ میں ان کے نزدیک اس صدقہ سے مراد عشر ہے۔اس حدیث کو حدیث وسق بولتے ہیں۔

ہماری طرف سے جواب (۱): صاحب ہدایہ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ اس حدیث میں صدقہ سے مراد زکوٰۃ ہے۔اور یہ حدیث تجارت کے غلّے پر محمول ہے۔یعنی اگر کسی نے تجارت کیلئے غلہ لے کر رکھا ہو اور خَمْسَةَ أَوْسُقٍ سے کم ہو تو اس پر زکوٰۃ کا وجوب نہیں اس لئے کہ نصاب نہیں بنتا۔ نبیؐ کے زمانہ میں ایک وسق (کی قیمت) اربعون درھما ہوتی تھی جب خمسة اوسق ہوں گے تب جا کے مِائَتَیْ ۲۰۰ دِرْهَمٍ کا نصاب پورا ہوگا۔الحاصل اس حدیث کا متنازع فیہ مسئلہ سے تعلق نہیں ہے۔یہ تقریر کرنا اس لئے بھی ضروری ہے تا کہ نصوص میں توافق پیدا ہو جائے۔ابن ھمام نے لکھا ہے کہ صدقہ کا اطلاق زکوٰۃ پر کثرت سے ہوتا رہتا ہے۔

جواب (۲): اگر تسلیم کر لیں کہ صدقہ کا معنی یہاں عشر ہے تو پھر اس کی توجیہ یہ ہے کہ اتنی مقدار سے عشر واجب ہوتا ہے۔لیکن وہ عاشر کو دینا ضروری نہیں ہوتا۔ بلکہ صاحب ارض خود (صدقہ) اپنے طور پر فقراء کو دے سکتا ہے۔

جواب (۳): یعنی اتنی مقدار کا عشر بیت المال کو ادا کرنا ضروری نہیں۔(جس کی دلیل لیس فیمادون خمسة اوسق صدقة ہے)۔(یہ توجیہات نصوص میں توافق پیدا کرنے کیلئے کی گئی ہیں)۔واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِیْ زَکٰوةِ الْعَسَلِ

اس میں بھی اختلاف ہے۔

عندالامام: چونکہ عسل بھی زمین کی پیداوار میں سے ہے اس لئے قلیل ہو یا کثیر اس میں عشر واجب ہے۔

عندالجمہور: عسل میں عشر واجب نہیں ہے۔

دلائل امام صاحبؒ: (۱) ایک دلیل تو اس باب کی حدیث ہے۔فِیْ کُلِّ عَشْرَةِ أَزْقٍ زِقٌّ ۔مصنف اس حدیث کی تضعیف کر رہے ہیں۔

جواب: ابوداؤد میں عَمْرِو بْنِ شُعَیْبٍ عَنْ أَبِیْهِ کی سند سے یہ حدیث ہے۔اور حافظ نے اس کو صحیح تسلیم کیا ہے۔پس جب صحت ثابت ہوگئی تو حجت بن سکتی ہے۔

(۲): علامہ زیلعیؒ نے ابن ماجہ سے نقل کیا ہے کہ ایک صحابی اپنی زمین کی پیداوار کا عشر ادا کیا کرتا تھا۔حالانکہ زیادہ تر پیداوار

اس زمین کی عسل تھی۔

جواب: حافظؒ نے اس کا جواب دیا کہ وہ صحابی عشر جاگیر ہونے کی وجہ سے دیتا تھا نہ اس وجہ سے کہ عسل میں عشر واجب ہوتا ہے۔ علامہ زیلعیؒ نے اس کا جواب دیا کہ جاگیر ہونے کا حکم بعد میں ہوا اور نبی ﷺ نے عشر اُس پر اس سے پہلے واجب کر رکھا تھا۔

بَابُ مَا جَاءَ لَا زَكٰوةَ عَلَى الْمَالِ الْمُسْتَفَادِ حَتّٰى يَحُولَ عَلَيْهِ الْحَوْلُ

﴿ص ١٣٨﴾ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنِ مُوْسٰی .... عَنْ اِبْنِ عُمَرَ رضی اللہ عنہ: فَلَا زَكٰوةَ عَلَيْهِ حَتّٰى يَحُولَ عَلَيْهِ الْحَوْلُ:

مالِ مستفاد کی اقسام: مال مستفاد کی تین قسمیں ہیں۔

(۱) ابتداء سال میں ہاتھ خالی ہو۔ اور درمیان سال میں کہیں سے مال مل جائے اور صاحبِ نصاب بن جائے۔ تو اس پر وجوب زکوٰۃ کیلئے بالاجماع حولانِ حول شرط ہے۔ عرف میں یہ بھی استفادہ کی ایک صورت ہے۔

(۲) مال ہے صاحبِ نصاب ہے درمیان سال میں گرانی ہوگئی اور مال کی قیمت بڑھ گئی یا اُس کی اولاد ہوگئی اور نفری بڑھ گئی (جانوروں کی صورت میں) تو اس مالِ مستفاد پر بالاجماع حولان حول شرط نہیں یہ حولان حول میں اصل کے تابع ہوتا ہے۔

(۳) شروع سال میں صاحب نصاب ہے۔ درمیان سال میں خارج سے استفادہ ہوگیا کہ کسی نے ھبہ کر دیا یا وراثت کے طور پر مال مل گیا۔ اس پر وجوب زکوٰۃ کیلئے حولانِ حول امام صاحب کے نزدیک شرط نہیں بلکہ یہ بھی اصل کے تابع ہے۔ لیکن باقی ائمہ کے نزدیک اس پر حولانِ حول شرط ہے۔

حدیث الباب (مَنِ اسْتَفَادَ مَالًا فَلَا زَكٰوةَ عَلَيْهِ حَتّٰى يَحُولَ عَلَيْهِ الْحَوْلُ) بظاہر ان کی دلیل ہے

جواب: ہماری طرف سے یہ ہے کہ یہ حدیث استفادہ کی پہلی صورت پر محمول ہے۔ (اور اس میں کسی کے ہاں بھی زکوٰۃ نہیں۔ تاوقتیکہ حولانِ حول نہ ہو۔

بَابُ مَا جَاءَ فِيْ زَكٰوةِ الْحُلِيِّ

سونے چاندی کے زیورات بنے ہوئے ہوں تو **امام صاحب** کے نزدیک ان میں بھی زکوٰۃ کا وجوب ہے۔

امام شافعیؒ و مالکؒ کے نزدیک: ان میں زکوٰۃ کا وجوب نہیں ہے۔ (کیونکہ یہ عام استعمال کی چیزوں کی طرح ہیں)۔

دلائل امام صاحبؒ: وہ احادیث الباب ہیں جن سے زیورات میں بھی زکوٰۃ کا وجوب معلوم ہوتا ہے۔ مگر مصنف احادیث الباب کو مثنیٰ بن صباح و ابن لھیعۃ کی وجہ سے ضعیف کہہ رہے ہیں۔

جواب: ہم کہتے ہیں کہ زیورات میں وجوب زکوٰۃ کیلئے امام صاحب کے پاس احادیث صحیحہ بھی ہیں۔

(۱) نسائی شریف، بَابُ زَكٰوةِ الْحُلِيِّ، ص ۳۴۳ میں عمرو بن شعیب رضی اللہ عنہ کی سند سے ایک حدیث ہے کہ ایک عورت

اہلِ یمن میں سے حضور علیہ السلام کی خدمت میں حاضر ہوئی، اس کی لڑکی کے ہاتھ میں دو کنگن تھے۔ حضور ﷺ نے پوچھا کہ اس کی زکوٰۃ ادا کرتی ہو یا نہیں؟ فَقَالَتْ لَا۔ قَالَ أَيَسُرُّكِ أَنْ يُسَوِّرَكِ اللّٰهُ عَزَّ وَجَلَّ بِهِمَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ سِوَارَيْنِ مِنْ نَارٍ قَالَ فَخَلَعَتْهُمَا فَأَلْقَتْهُمَا إِلَى رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ فَقَالَتْ هُمَا لِلّٰهِ وَلِرَسُوْلِهٖ ﷺ۔ ابن حبان نے اس حدیث کی تصحیح کی ہے۔

(۲) اسی مضمون کی ابوداؤد، بَابُ الْكَنْزِ مَا هُوَ وَ زَكٰوةِ الْحُلِيِّ، ص۲۲۵، پر تین حدیثیں ہیں، ان میں ایک حضرت عائشہؓ سے بھی ہے۔ دارقطنی نے اس کو محمد بن عطاء کی وجہ سے ضعیف کہا ہے۔ لیکن علامہ زیلعی نے فرمایا کہ ابوداؤد میں محمد بن عمرو بن عطاء ہے۔ محمد بن عطاء نہیں ہے۔ دارقطنی کو اشتباہ ہو گیا ہے۔ اور یہ شخص (محمد بن عمرو بن عطاء) ثقہ ہے اس کی سند تو علی شرط الشیخین ہے۔

(۳) ایک حدیث میں ہے کہ ام سلمہؓ نے نبی ﷺ سے دریافت فرمایا کہ زیورات پر تو کوئی وعید نہیں ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا نہیں! إِنْ أَدَّيْتِ زَكٰوتَهٗ یہ حدیث بھی صحیح ہے۔ علاوہ ازیں ابن ہمام نے لکھا ہے کہ سونے وچاندی پر وجوب زکوٰۃ کی نصوص عام ہیں ان میں زیورات وغیر زیورات کی کوئی تفصیل نہیں۔ پس معلوم ہوا کہ ہر قسم کے سونے وچاندی پر زکوٰۃ واجب ہے۔ اب مصنف کا اس باب کے آخر میں وَلَا يَصِحُّ فِيْ هٰذَا عَنِ النَّبِيِّ ﷺ شَيْءٌ کہنا اس تاویل کے ساتھ مؤول ہے کہ یہ خاص سندیں جو انہوں نے ذکر کی ہیں۔ یہ صحیح نہیں۔ یا خلاف واقع ہونے کی وجہ سے مردود ہیں۔

بَابُ مَا جَاءَ فِيْ زَكٰوةِ الْخَضْرَاوَاتِ

عندالامام: زمین کی پیداوار میں وجوب عشر کیلئے جیسے نصاب شرط نہیں اسی طرح قوت ہونا بھی شرط نہیں اور اسی طرح بقاء وادخار بھی شرط نہیں۔

دلائل امام: امام صاحب کے دلائل اوپر ذکر کر آیا ہوں۔ (اٰتُوْا حَقَّهٗ الخ والی دلیلیں)۔

عندالجمهور: بقاء وادخار شرط ہے۔

دليلهم: اسی باب کی حدیث ہے کہ نبی ﷺ سے خضراوات کے بارے میں حضرت معاذؓ نے تحریری سوال کیا فَقَالَ لَيْسَ فِيْهَا شَيْءٌ۔ اس سے معلوم ہوا کہ جو چیزیں باقی نہیں رہ سکتیں جیسے اثمار اور سبزیاں، ان میں عشر نہیں ہے۔

جواب (۱): ہماری طرف سے یہ ہے کہ لَيْسَ فِي الْخَضْرَاوَاتِ والی حدیث ضعیف ہے۔ **وهكذا قال المصنف۔**

جواب (۲): وہی ہے جو کہ پہلے ذکر کر دیا گیا ہے کہ خضراوات میں ایسا عشر نہیں جو عاشر کو دینا اور بیت المال میں پہنچانا ضروری ہو۔ بلکہ مالک اپنے طور پر بھی فقراء کو دے سکتا ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِيْ زَكٰوةِ مَالِ الْيَتِيْمِ

یتیم سے مراد یہاں نابالغ ہے۔ **عندالامامؒ** مال پر وجوب زکوٰۃ کیلئے بالغ ہونا شرط ہے۔ اس لئے کہ زکوٰۃ عبادت

ہےاور عبادت کا اہل بالغ ہوتا ہے۔نابالغ نہیں ہوتا اس لئے نابالغ کے مال پر زکوٰۃ واجب نہیں۔

عند الباقی: اور باقی ائمہ کے نزدیک نابالغ کے مال پر بھی زکوٰۃ واجب ہے۔ چونکہ یہ عشر کی وجہ سے تاوانِ مالی ہے۔تو جیسے عشر واجب ہوتا ہے اسی طرح زکوٰۃ بھی واجب ہے۔

باقی ائمہ کی دلیل: حدیث الباب ہے فَقَالَ أَلَا مَنْ وُلِّيَ يَتِيمًا لَهُ مَالٌ فَلْيَتَّجِرْ فِيهِ وَلَا يَتْرُكْهُ حَتّٰى تَأْكُلَهُ الصَّدَقَةُ (الحدیث) ان کے نزدیک صدقہ سے مراد زکوٰۃ ہے۔

جواب: امام صاحب کی طرف سے یہ ہے کہ اس حدیث میں صدقہ سے مراد زکوٰۃ نہیں ہے۔ بلکہ ابن وزوجہ کا نفقہ مراد ہے۔(بسا اوقات نابالغ کی زوجہ بھی ہوتی ہے۔ اگر ولی تجارت وغیرہ نہیں کرے گا تو وہ مال ایک وقت ختم ہو جائے گا۔) قرینہ اس کا یہ ہے کہ ختم ہونے والی صورت زکوٰہ میں متحقق نہیں ہوتی کیونکہ وہاں تو جب مال نصاب سے کم ہوگا تو زکوٰۃ نہیں آئے گی۔ختم ہونے والی صورت تو نفقہ میں متحقق ہوتی ہے۔اور نفقہ پر بھی صدقہ کا اطلاق ہوتا رہتا ہے۔صدقہ کے مفہوم میں بڑی وسعت ہے۔(خندہ پیشانی سے ملنا بھی صدقہ ہے)(نیز دوسرا جواب تو ظاہر ہے کہ ان کی مستدل یہ حدیث ضعیف ہے۔ **کما قال المصنف**)۔

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ الْعَجْمَاءَ جُرْحُهَا جُبَارٌ وَ فِي الرِّكَازِ الْخُمُسُ

﴿ص ۱۳۹﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ .... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ؓ عَنْ رَسُولِ اللّٰهِ ﷺ قَالَ الْعَجْمَاءُ

جُرْحُهَا جُبَارٌ :

عجماء: کا معنی حیوان ہے۔اگر کسی کا کوئی دابہ و جانور چھوٹ جائے اور وہ کسی کو زخمی کر دے تو مالک پر اس کا تاوان نہیں ہے۔

وَالْمَعْدِنُ جُبَارٌ:

معدن(کان) کی کھدائی میں کوئی آدمی ہلاک ہو جائے تو اس کا بھی تاوان نہیں ہے۔

وَالْبِئْرُ جُبَارٌ:

کنویں میں کوئی گر کر ہلاک ہو جائے تو مالک پر اس کا تاوان نہیں ہے۔

وَفِي الرِّكَازِ الْخُمُسِ:

عند الامام: "رکاز" دفینۂ جاہلیت۔کنز اور معدن دونوں کو شامل ہے۔اور دونوں میں خمس واجب ہے۔

امام بخاریؒ و امام شافعیؒ کے نزدیک یہ معدن کو شامل نہیں ہے بلکہ صرف کنز کو شامل ہے۔پس (ان کے یہاں) کنز میں خمس ہوگا۔نہ کہ معدن میں۔

پہلی وجہ : یہ ہے کہ رکاز کے لفظ کو معدن کے مقابلے میں ذکر کیا گیا ہے۔ اگر اس میں معدن بھی درج ہو جائے تو مقابلہ فوت ہو جائے گا۔ (اس لئے رکاز صرف کنز پر بولا جائے گا)

دوسری وجہ: یہ ہے کہ رکاز بمعنیٰ مَا یُرْکَزُ (جس کو گاڑا گیا ہو) کنز پر تو صادق ہے۔ معدن پر اس کا صدق نہیں ہے۔ (کیونکہ معدن تو قدرتی چیز ہے)۔ نوٹ: بخاری کا قَالَ بَعْضُ النَّاسِ سے احناف پر یہ پہلا اعتراض ہے)۔

جواب: ان کی دوسری وجہ کا جواب تو آسان ہے۔ وہ یہ ہے کہ رکاز "بمعنی مَایُرْکَزُ" کا جس طرح کنز پر صدق ہے۔ اسی طرح معدن پر بھی صدق ہے۔ کیونکہ راکز عام ہے کہ مخلوق ہو یا خالق۔ اور پہلی وجہ کا جواب ابن ہمام نے یہ دیا ہے کہ اگر نوعِ حکم دونوں جگہ متحد ہوتی پھر تو رکاز میں معدن درج کرنے کی وجہ سے مقابلہ فوت ہو جاتا مثلاً یہ کہ

اَلْمَعْدِنُ جُبَارٌ وَالرِّکَازُ لَیْسَ بِجُبَارٍ۔ اور جب نوعِ حکم بدل گئی کہ جو معدن ذکر ہے وہ بمعنی گڑھا ہے اور وہ جبار ہے۔

اور رکاز میں جو معدن درج کی جارہی ہے یہ معدن بمعنیِ سونا و چاندی ہو۔ یہ جبار نہ ہو۔ اس میں خمس ہو۔ تو ایسا کرنے میں کیا اشکال ہے۔ (لہٰذا رکاز میں معدن بھی درج ہے)۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْخَرْصِ

بیت المال کی طرف سے ایک خارص جاتا۔ جا کے باغوں کے پھلوں اور زراعت کا خرص (اندازہ) لگاتا کہ پکنے کے بعد اس کی کتنی پیداوار ہوگی؟ تو اس کے مطابق اُن سے عشر لیا جاتا۔ نبی ﷺ نے ایسے خرص کرنے والوں کو یہ حکم دے رکھا تھا کہ کل پھلوں کا ایک ثلث چھوڑ کر خرص کیا جائے اور اگر ثلث زیادہ ہو (کہ ثلث کے چھوڑنے میں بیت المال کا زیادہ نقصان ہو) تو پھر ربع کو چھوڑ کر خرص کیا جائے۔ اس لئے کہ عادت ہے فصل کے موقع پر فصل اٹھانے والے کے پاس غرباء و مساکین آتے ہیں۔ وہ ان کو اُس ثلث یا ربع سے دیتا رہے گا۔ اپنے مال سے دینے کا اس کو نقصان نہیں اٹھانا پڑے گا۔

خرص (اندازہ) کے حتمی ہونے نہ ہونے میں اختلاف:

پھر یہ خرص عندالامامؒ محض ایک تخمینہ ہوتا تھا۔ انتظام سہولت کیلئے یہ کیا جاتا تھا۔ اگر بعد میں کمی وبیشی ظاہر ہوگئی تو اس کا اعتبار ہوگا۔

امام شافعیؒ کے نزدیک: یہ خرص قطعی ہوتا تھا۔ بعد میں کمی وبیشی اگر ظاہر ہو جائے تو اس کا کوئی اعتبار نہیں۔

بَابُ مَنْ تَحِلُّ لَهُ الزَّكٰوةُ

سوال: بظاہر عنوان وحدیث الباب میں مطابقت نہیں۔ کیونکہ حدیث الباب سے زکوٰۃ کے سوال کرنے کی ممانعت معلوم ہوتی ہے۔ اور عنوان سے جواز معلوم ہوتا ہے۔

جواب: عنوان میں حذف ہے أی مَنْ تَحِلُّ لَهُ مَسْئَلَةُ الزَّكٰوةِ۔ زکوٰۃ کا سوال کرنا کس کیلئے حلال ہے۔ تو حدیث

نے بتادیا کہ جس کے پاس سوال سے مستغنی کرنے کے بقدر مال ہواس کے لئے زکوٰۃ کا سوال کرنا جائز نہیں۔

﴿ص ۱۴۱﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ وَعَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ .... عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ مَسْعُودٍ ﷺ: مَنْ سَئَلَ النَّاسَ وَلَـهُ مَا يُغْنِيهِ جَاءَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَمَسْئَلَتُهُ فِي وَجْهِهِ خُمُوشٌ أَوْخُدُوشٌ أَوْ كُدُوحٌ:

بعض نے کہااو شکِ راوی کیلئے ہے۔بعض نے کہاتنویع کیلئے ہے علیٰ حسبِ حالِ السائل۔**خموش:** کامعنی ہوتا ہے نوچنا۔ **خدوش:** اس سے ذرا کچھ کم۔اور **کدوح** اس سے ذرا کم۔

اگر کسی کی ملکیت میں زمین یا فالتو مکان ہوتو اس پر قربانی اور صدقۃ الفطر واجب ہے۔ نیز اس کے لئے اخذ زکوٰۃ جائز نہیں،اگر کسی نے دی تو ادانہیں ہوگی۔پھر یہ سمجھنا چاہیئے کہ **نصاب کی تین قسمیں ھوتی ھیں۔**

(۱)ایک وہ نصاب جس کوشریعت نے مقرر کیا ہے کہ وہ مال نامی ہواس پر زکوٰۃ فرض ہے۔

(۲)وہ نصاب ہے جو نامی نہ ہو لیکن اس کی قیمت مالیہ نصاب تک پہنچتی ہو۔جیسے کسی کی زمین ہے،مکان ہے ضرورت سے زائد ہے۔اس پر زکوٰۃ فرض نہیں لیکن اضحیہ وصدقۃ الفطر واجب ہوتا ہے۔

(۳)وہ نصاب ہے جو حرمتِ سوال کا باعث ہے۔یعنی جس کی وجہ سے زکوٰۃ کا سوال کرنا ناجائز ہوتا ہے وہ ہے قوت یوم۔ اس کے لئے سوال کرنا تو منع ہے لیکن سوال کئے بغیر اگر کوئی اس کو زکوٰۃ دے دے تو اس کے لئے لے لینا حلال ہے۔ پہلے دوقسم کے نصابوں والوں کیلئے نہ زکوٰۃ کا سوال کرنا حلال ہے نہ لینا حلال ہے۔(اگر انہوں نے زکوٰۃ لے لی تو زکوٰۃ ادانہیں ہوگی)۔

اس حدیث میں لفظ ہے وَلَـهُ مَا يُغْنِيهِ اور مَا يُغْنِيهِ کی تفسیر خَمْسُونَ دِرْهَمًا آئی ہے۔

سوال: یہ تو عیال دار آدمی کیلئے کافی نہیں ہے۔تو پھر اس کو سوال کرنے سے کیوں منع کر دیا گیا ہے؟

جواب: یہ حدیث ضعیف ہے۔یہی وہ چیز ہے جس کی وجہ سے شعبہ،حکیم بن جبیر کے بارے میں مطمئن نہیں تھے(اور ان پر شعبہ نے جرح کی تھی)

جواب(۲): مَايُغْنِيهِ ہر شخص کا اس کے حال کے مطابق ہوتا ہے۔تو کوئی بعید نہیں کہ بعض لوگوں کیلئے خمسون درھماً کافی ہو جائے۔فلهذا حدیث کو ضعیف کہنے کی ضرورت نہیں۔

﴿ص ۱۴۱﴾ حَدَّثَنَا مَحْمُودُ بْنُ غَيْلَانَ ...... عَنْ حَكِيمِ بْنِ جُبَيْرٍ بِهٰذَا الْحَدِيثِ فَقَالَ لَهُ عَبْدُاللّٰهِ ابْنُ عُثْمَانَ صَاحِبُ شُعْبَةَ لَوْ غَيْرُ حَكِيمٍ حَدَّثَ بِهٰذَا فَقَالَ لَهُ سُفْيَانُ وَمَا لِحَكِيمٍ لَا يُحَدِّثُ عَنْهُ شُعْبَةُ. قَالَ نَعَمْ قَالَ سُفْيَانُ سَمِعْتُ زُبَيْدًا يُحَدِّثُ بِهٰذَا عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِالرَّحْمٰنِ الخ.

اس قول کا قائل یحیٰ بن آدم ہے۔سفیان کوشعبہ کے تلمیذ عبداللہ بن عثمان نے کہالَوْ غَيْرُ حَكِيمٍ حَدَّثَ بِهٰذَا ۔کاش کے حکیم کے علاوہ بھی کوئی اس کی تحدیث کرتا۔فَقَالَ لَهُ سُفْيَانُ عبداللہ بن عثمان کوسفیان نے کہا۔وَمَا لِحَكِيمٍ الخ یہ(عبارت)

الگ ہے۔ لَا یُحَدِّثُ عَنْهُ شُعْبَةُ کیا شعبہ حکیم سے حدیث بیان نہیں کرتا۔ تقدیر استفہام یہ الگ عبارت ہے۔

قَالَ أَیْ عَبْدُاللّٰهِ بْنِ عُثْمَانَ نَعَمْ۔ قَالَ سُفْیَانُ سَمِعْتُ زُبَیْدًا یُحَدِّثُ بِهٰذَا الخ سے سفیان نے زبید کی متابعت ذکر کردی کہ زبید حکیم کا متابع ہے۔ تا کہ عبداللہ بن عثمان کو مزید اطمینان ہو جائے۔ ورنہ سفیان کو تو اس کے بغیر بھی اطمینان تھا۔

بَابُ مَا جَاءَ مَنْ لَا تَحِلُّ لَهُ الصَّدَقَةُ

یا تو صدقہ سے مراد زکوۃ ہے اور عدمِ حلّت میں تحریم و تنزیہہ دونوں درج ہیں۔ غنی کیلئے تحریم ہو جائے گی اور ذی مرّۃ سوی (صاحب قوت اور کمانے کے قابل شخص) کیلئے تنزیہہ ہو جائے گی۔ یا عدم حلت میں درجات ہیں۔ بعضها فوق بعض۔ تو غنی کیلئے اعلیٰ درجے کی عدمِ حلّت ہوگی اور ذی مرّہ سوی کیلئے معمولی درجے کی عدم حلت ہوگی۔ بہر حال اس تقریر سے ان روایتوں میں توافق پیدا ہو جائے گا۔ جن میں سے بعض سے تو ذی مرّۃ سوی کیلئے جواز ثابت ہو گیا ہے۔ اور بعض روایتوں سے عدمِ جواز۔ (جواز تو ظاہر ہے اور عدم جواز کراہت تنزیہہ کے درجے میں) یا اس حدیث میں صدقہ کا معنی سوال ہے۔ اب تو مطلب صاف ہو جائے گا (کہ غنی کیلئے اور ذی مرّہ کیلئے سوال حلال نہیں۔ ہاں سوال کے بغیر کوئی ان کو زکوۃ دے دے تو اس کی زکوۃ ادا ہو جائے گی)۔

بَابُ مَنْ تَحِلُّ لَهُ الصَّدَقَةُ مِنَ الْغَارِمِیْنَ وَغَیْرِهِمْ

﴿ص ۱۴۱﴾ حَدَّثَنَا قُتَیْبَةُ .... عَنْ أَبِیْ سَعِیْدِنِ الْخُدْرِیّ ﷺ: خُذُوْا مَا وَجَدْتُّمْ وَلَیْسَ لَکُمْ إِلَّا ذَالِکَ:

سوال: یہ بظاہر صحیح معلوم نہیں ہوتا۔ جس کا قرضہ ہے وہ تو پورا ملنا چاہیئے تھا؟ اس کے دو جواب ہیں۔

جواب(۱): کہ اب تو جو کچھ مل رہا ہے وہ تو لے لو۔ باقی اس سے پھر لے لینا جب اس کے پاس مال آجائے۔

جواب(۲): یہ مروّۃ پر محمول ہے کہ نبی ﷺ نے غرماء کو کہا ہوگا کہ اس کو معاف کر دو۔ اور انہوں نے آپ ﷺ کی اس بات کو مان کر اس کو (قرضہ) معاف کر دیا ہوگا۔

بَابُ مَا جَاءَ فِیْ کَرَاهِیَةِ الصَّدَقَةِ لِلنَّبِیِّ ﷺ وَأَهْلِ بَیْتِهٖ وَمَوَالِیْهِ

فرضی صدقہ آپ ﷺ کے لئے اور آپ ﷺ کی آل کیلئے لینا جائز نہیں ہے۔ اس میں بحث چلی ہے کہ یہ حکم صرف آپ ﷺ کے لئے ہے یا پہلے نبیوں کیلئے بھی تھا؟ علماء نے فیصلہ کیا ہے کہ پہلے نبیوں کیلئے ایسا تھا۔ لیکن ان کی آل کیلئے ایسا نہیں تھا۔ گویا آپ ﷺ کی آل کی یہ خصوصیت ہوئی۔

نفلی صدقہ آل نبی ﷺ کیلئے جائز ہے یا نہیں؟

نفلی صدقہ کے بارے میں مشہور قول تو جواز کا ہے۔ لیکن ابن ہمام کی رائے یہ ہے کہ وہ بھی منع ہے۔ انہوں نے دلیل پکڑی ہے حضرت بریرةؓ والے واقعہ سے۔ چونکہ عام طور پر گوشت کا صدقہ نفلی ہوتا ہے۔ پس آل نبی کو اگر کچھ دینا ہو تو ہدیہ کے طور پر دیا جائے۔ نہایت عاجزی وانکساری کے ساتھ دیا جائے۔

آلِ نبی ﷺ کون ہیں؟

آل علیؓ، آل عباسؓ، آل جعفرؓ، بنو ہاشم آل نبی ﷺ ہیں۔ ابولہب کی اولاد اگر مسلمان ہو جائے تو ان کو صدقہ دینا جائز ہے۔ اس لئے کہ نبی ﷺ نے فرمادیا تھا کہ یہ میری آل سے نہیں ہیں۔ (باوجودیکہ وہ ہاشمی ہیں لیکن پھر بھی یہ آل نبی میں داخل نہیں) اسی طرح ابوطالب کی آل وہ بھی آلِ نبیؐ میں داخل نہیں ہیں۔

ازواج آل میں داخل ہیں یا نہیں؟

اس میں دو قول ہیں۔ (بعض نے کہا داخل ہیں۔ بعض نے کہا داخل نہیں)۔ ہاشمی اگر صدقہ پر عامل بھی بن جائے تو پھر بھی زکوٰۃ کی رقم نہیں لے سکتا۔ لیکن غنی آدمی زکوٰۃ کی رقم سے تنخواہ لے سکتا ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ فِي الْمَالِ حَقًّا سِوَى الزَّكوٰةِ

اس میں حدیثوں کا تعارض اور اس کے رفع کی صورت ایک تو بتا چکا ہوں کہ منضبط وغیر منضبط کا فرق ہے۔ غیر منضبط کی دوسری تعبیر اتفاقی اور حادثاتی حق بھی ہے۔ جیسے اضطرار کی صورت پیدا ہو جانے میں غرباء کی امداد کرنا۔ جہاد میں حاکم وقت کا تعاون کرنا۔ نفی منضبط کی ہے۔ اور اثبات غیر منضبط کا ہے۔

دوسری تطبیق یہ بھی ہے کہ جہاں نفی ہے وہ فرض کی ہے۔ اور جہاں اثبات ہے وہاں حقوق مستحبہ مراد ہیں۔ کہ زکوٰۃ کے علاوہ حقوق مستحب ہیں۔ **واللہ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب۔**

بَابُ مَاجَاءَ فِيْ فَضْلِ الصَّدَقَةِ

﴿ص ۱۴۴﴾ حَدَّثَنَا أَبُوْ كُرَيْبٍ .... سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ ﷺ: قَالُوْا قَدْ تَثْبُتُ الرِّوَايَاتُ فِيْ هٰذَا وَ يُؤْمَنُ بِهَا الخ :

اللہ کیلئے سمع، بصر وغیرہ صفات کا انکار کرنا گمراہی ہے:۔

جھمیہ: نے تو صفات کا انکار کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر اللہ کیلئے سمع و بصر ہو جائے تو اس سے تشبیہ لازم آئے گی۔ اور قرآن میں ہے لَيْسَ كَمِثْلِهٖ شَيْءٌ۔ اس لئے سمع و بصر وغیرہ نہیں ہے اور جن روایات میں ان کا ذکر ہے ان کی تاویلات کر ڈالی ہیں۔

مجسمه: کہتے ہیں لِلّٰهِ سَمْعٌ كَسَمْعِنَا. وَبَصَرٌ كَبَصَرِنَا وَيَدٌ كَيَدِنَا۔ تو جھمیہ کی طرح یہ بھی گمراہ ہو گئے۔ خیرُ

اَلْاُمُوْرِ اَوْسَطُهَا اصول کو اپناتے ہوئے اہل السنہ وا تقاعت نے وسط کو اختیار کیا اور کہا کہ اللہ تعالیٰ کیلئے سمع وبصر وغیرہ صفات ہیں۔ لیکن نہ ایسی جیسی ہماری ہیں بلکہ ویسی جیسی خدا کے شایانِ شان ہیں۔ صرف اسم میں اشتراک ہے اور بس۔

حاصل یہ ہے کہ اہل السنہ وا تقاعت کے نزدیک ایسی نصوص پر ایمان لایا جائے اور ان کی کیفیت اللہ کے حوالے کی جائے (مصنف اسی کو بتلانا چاہتے ہیں کہ کیف کیف کہہ کر سوال نہ کیا جائے)۔

سوال: یہ ہے کہ متاخرین علماء بھی نفی کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ اہل السنہ وا تقاعت متقدمین کا مذہب ہے۔ نیز متاخرین بھی جھمیہ کی طرح ایسی نصوص کی تاویلات کرتے ہیں جیسے یَدْ کی تاویل قوت کے ساتھ تو پھر جھمیہ ومتاخرین میں کیا فرق ہوا۔ وہ بھی تاویل کرتے ہیں اور یہ بھی تاویل کرتے ہیں۔

جواب: یہ ہے کہ فرق ہے وہ یہ ہے کہ متاخرین اہل السنہ وا تقاعت کے تاویل کرنے کی غرض رفع وساوس وتحصیل اطمینان ہے۔ صفات کی نفی کرنا ان کی غرض نہیں ہوتی۔ بخلاف جھمیہ کے کہ ان کی غرض تاویل کرنے سے نفی صفات ہوتی ہے۔ پس یہ نمایاں فرق ہوا۔

متقدمین ومتاخرین دونوں کے مذہبوں میں اولیٰ متقدمین کا مذہب ہے یعنی سکوت کیا جائے اور تفویض الی اللہ کی جائے۔ واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِيْ إِعْطَاءِ الْمُؤَلَّفَةِ قُلُوْبُهُمْ

مؤلفۃ القلوب کی اقسام اور ان کو زکوٰۃ دینے میں اختلاف:

ان کی تین قسمیں تھیں۔ (۱) وہ کافر جن کے مسلمان ہونے کی توقع ہوتی۔ (۲) وہ مسلمان جو نیا، نیا مسلمان ہوتا، ابھی اسلام میں راسخ نہ ہوا ہوتا۔ (۳) کافر شریر جس کے شر سے محفوظ رہنے کیلئے اس کو مال دیا جاتا۔ یہ سب مؤلفۃ القلوب تھے۔ نبی ﷺ کے زمانہ میں زکوٰۃ سے ان کو بھی ملتا تھا۔

عند الشافعیؒ: یہ مصرف اب بھی باقی ہے۔

عند الامامؒ: یہ مصرف اب ختم ہو گیا ہے۔ آگے اس کے ختم ہونے کی وجہ کیا ہے؟ تو وجہ یہ ذکر کی ہے کہ ان کے اعطاء کی وجہ ضعف اسلام تھا اب اللہ نے اسلام کو عزت دی ہے۔ جب علّت نہ رہی تو حکم بھی نہ رہا۔ سوال: مگر اس تقریر پر علامہ شامیؒ نے اعتراض کرتے ہوئے کہا ہے کہ یہ تقریر درست نہیں اس لئے کہ بقاءِ حکم کیلئے بقاء علّت ضروری نہیں ہوتی۔ علّت تو مشروعیتِ حکم کیلئے ہوتی ہے؟ (کہ جب حکم مشروع ہو رہا ہو اس وقت کسی نہ کسی علّت کا ہونا ضروری ہے۔ اس کے بعد ضروری نہیں)۔

اس لئے بہتر تقریر اس کی یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ اس مصرف کے ساقط ہونے پر صحابہ کا اجماع ہو چکا ہے۔ ابن ہمام نے اس کا ایک شاہد پیش کیا۔ کہ ان میں سے ایک شخص نے ابوبکرؓ سے حضرت عمرؓ کے نام خط لیا لکھا ہوا تھا کہ اس کو کچھ مال دیدو۔ جب یہ خط عمرؓ کے پاس پہنچا تو پڑھ کر اس کو ریزہ ریزہ کر دیا اور کہا بھاگ جاؤ اب ہمیں تالیف قلب کی کوئی

ضرورت نہیں۔ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَّمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ کی آیت تلاوت فرمائی۔ اس نے آ کر ابوبکرؓ کو بیت تحریز کہا اور اپنا قصہ سنایا کہ خلیفہ آپؓ ہیں یا عمرؓ۔ تو حضرت صدیقؓ سمجھ گئے اور فرمایا سَيَكُوْنُ إِنْ شَاءَ اللّٰهُ (کہ عنقریب عمرؓ بھی خلیفہ ہو جائیں گے) ابوبکرؓ نے کوئی نکیر نہیں کی اور نہ ہی کسی اور صحابی نے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس مصرف کے سقوط پر اجماع ہو چکا ہے۔ ممکن ہے سقوط کی دلیل وہی آیت ہو جس کو عمرؓ نے اس موقع پر تلاوت کیا "فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَّمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ"۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْمُتَصَدِّقِ يَرِثُ صَدَقَتَهُ

مثلاً ایک شخص نے اپنی زکوٰۃ چچا کو دی اور پھر چچا فوت ہو گیا۔ اس زکوٰۃ کا یہ وارث بن گیا تو اس کے لئے اس کو استعمال کرنا حلال ہے۔ اس لئے کہ تبدل ملک سے تبدُّل حکم ہو جاتا ہے۔ یہ ایک کلیہ ہے۔ گو بعض جزئیات اس کے خلاف بھی آ جاتی ہیں۔ باقی صُوْمِیْ عَنْهَا پر کتاب الصوم میں بحث کی جائے گی۔

بَابُ مَا جَاءَ فِيْ كَرَاهِيَةِ الْعَوْدِ فِي الصَّدَقَةِ

﴿ص ۱۴۵﴾ **حَدَّثَنَا هَارُوْنُ بْنُ إِسْحَاقَ الْهَمْدَانِيُّ ...... عَنْ عُمَرَؓ: لَا تَعُدْ فِيْ صَدَقَتِكَ:**

شرعاً مسئلہ کی رو سے حضرت عمرؓ کیلئے اس کو خریدنا جائز تھا۔ لیکن پھر منع فرما دیا۔ اس لئے کہ عمرؓ کے منصب کے شایان شان نہیں تھا۔ (ایک وجہ تو یہ ہوگئی)۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ ایسی صورت میں متصدّق علیہ ثمن میں کچھ کمی کر دیتا ہے۔ چونکہ اس پر پہلے کچھ نہ کچھ احسان ہو چکا ہوتا ہے۔ اس لئے اس مقدار میں عود فی الصدقہ کی صورت بن جاتی ہے۔ اس لئے مناسب نہیں ہے۔ ہاں اگر وہ چیز حاضر بھاؤ پر بیچی و خریدی جائے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّدَقَةِ عَنِ الْمَيِّتِ

مالی عبادات کا ثواب میت کو بالاتفاق پہنچتا ہے۔ بدنی عبادات کے بارے میں اختلاف ہے۔

عندالشافعیؒ: نہیں پہنچتا۔

عندالامام: پہنچتا ہے۔ حتی کہ فرائض کا ثواب بھی پہنچتا ہے۔ (کہ فرض نماز اپنے لئے پڑھے اور ثواب میں اپنے ساتھ میت کو بھی شریک کر لے تو یہ جائز ہے)۔ صاحب ہدایہؒ نے اس موقع پر یہ تعبیر اختیار کی اور کہا کہ اہل السنۃ والجماعت کے نزدیک تو پہنچتا ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک نہیں پہنچتا۔ بظاہر صاحب ہدایہ کی یہ تعبیر مناسب نہیں۔ شارحین نے اس کا جواب دیا کہ چونکہ احناف کے ہاں سنت کا اتباع زیادہ ہے۔ اس لئے اپنے آپ کو اہل السنۃ والجماعت کہہ دیا۔ ورنہ امام شافعیؒ کو اہل السنۃ سے نکالنا مقصود نہیں۔

قولِ زریں: میں عرض کرتا ہوں کہ تاویل کی ضرورت نہیں ہے کہہ دینا چاہیئے کہ صاحب ہدایہ سے فروگذاشت ہوگئی اپنی

فروگذاشت کو مان لینا بھی علم کا حصہ ہے۔اپنی غلطی کو مان لینا بھی علم کا ایک حصہ ہے۔ضد نہیں کرنی چاہیئے۔قالہ المؤلف ادام اللہ حیاتہ۔

بَابُ مَا جَاءَ فِيْ نَفَقَةِ الْمَرْأَةِ مِنْ بَيْتِ زَوْجِهَا

اذن ہو تو جائز ہے۔آگے پھر اذن عام ہے کبھی صراحتاً ہوتا ہے کبھی دلالۃ۔کما فی العرف۔

﴿ص ۱۴۵﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنّٰى ...... عَنْ عَائِشَةَ رضی اللہ عنہا : وَلِلْخَازِنِ مِثْلُ ذَالِکَ:

سوال: پھر تو مالک و غیر مالک کا فرق ختم ہو گیا؟

جواب: یہ ہے کہ مثلیت صرف وجودِ اجر میں ہے۔کم و کیف میں مثلیت مراد نہیں ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِيْ صَدَقَةِ الْفِطْرِ

صدقۃ الفطر میں شرط کی طرف اضافت ہے۔فطر سے مراد **حنفیہ کے نزدیک** عید کی صبح صادق ہے۔

شوافع کے نزدیک تیس رمضان کا غروبِ آفتاب ہے۔اس اختلاف کا ثمرہ اس شخص کے بارے میں ظاہر ہوگا جو بعد الغروب قبل الصبح فوت ہو گیا۔تو شوافع کے نزدیک اس کا صدقۃ الفطر واجب ہوگا۔کیونکہ اس کے حق میں شرط پائی جا رہی ہے۔احناف کے نزدیک واجب نہیں ہوگا۔

صدقۃ الفطر کے حکم میں اختلاف:

احناف کے نزدیک: واجب ہے

شوافع کے نزدیک : فرض ہے۔لیکن ایسا فرض نہیں کہ جس کے انکار سے کفر لازم آتا ہو۔یعنی یہ عملی فرض ہے۔وہ اس کو واجب نہیں کہتے اس لئے کہ ان کے ہاں وجوب کا کوئی درجہ نہیں۔بعض ائمہ کے نزدیک یہ سنتِ مؤکدہ ہے۔

دلیل شوافع: احادیث الباب میں سے بعض احادیث میں فرض کا لفظ آرہا ہے۔معلوم ہوا صدقۃ الفطر فرض ہے۔

جوابات: احناف اس کے دو جواب دیتے ہیں۔(۱) فرض بمعنی تقدیر ہے۔(۲) دوسرا جواب یہ دیتے ہیں کہ اس فرض سے فرض عملی مراد ہے اور واجب بھی عملی فرض ہوتا ہے۔لہٰذا اس سے وجوب کی نفی نہیں ہوتی۔

فطرانہ کی مقدار میں اختلاف:

عندالاحناف حنطہ سے نصف صاع واجب ہے۔اور باقی اجناس سے صاع واجب ہے۔

شوافعؒ و باقی ائمہؒ: کے نزدیک سب اجناس سے صاع واجب ہے۔

دلیل احناف : حدیث الباب میں ابو سعید الخدریؓ ذکر کر رہے ہیں کہ معاویہؓ مدینہ میں آئے اور انہوں نے مدینہ میں آکر اہل مدینہ سے کچھ باتیں کیں۔ان میں ایک یہ بھی تھی۔اِنِّیْ لَأَرٰی مُدَّیْنِ مِنْ سَمْرَاءِ الشَّامِ تَعْدِلُ صَاعًا

مِنْ تَمرٍ قَالَ فَأَخَذَ النَّاسُ بِذٰلِکَ۔ اس سے معلوم ہوا کہ حنطه سے نصف صاع ہے۔ اب یہاں کئی احتمال ہیں۔ (۱) ایک یہ کہ معاویہ ﷺ نے یہ اپنے اجتہاد سے کیا ہو۔ (۲) یہ کہ معاویہ ﷺ کے پاس اس بارے میں کوئی نص ہو اور ذکر نہ کی ہو۔ کیونکہ بڑے بڑے صحابہ کا حدیث کی روایت کرنے میں بڑا احتیاط تھا۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ خلفاء راشدین کی موافقت مطلوب ہو کیونکہ طحاویؒ نے نقل کیا ہے کہ خلفاء راشدین کا فتویٰ بھی نصف صاع من حنطه کا ہے۔ ممکن ہے کہ طحاوی میں ابوبکرؓ و عمر ﷺ وعثمان ﷺ کا نام تو ذکر ہو مگر علی ﷺ کا نام ذکر نہ ہو۔ زیلعی نے طحاوی سے حضرت علی ﷺ کا نام بھی نقل کیا ہے۔ اور طحاوی میں (علی ﷺ کا نام) کسی کاتب سے رہ گیا ہو۔ دوسرے و تیسرے احتمال کی صورت میں تو اس کا حجت ہونا ظاہر ہے۔ اور اگر یہ معاویہ ﷺ کا اجتہاد ہو تو پھر دیکھنا یہ ہے کہ معاویہ ﷺ کے اس اجتہاد کے ساتھ کیا معاملہ ہوا۔ پس اس کے بارے میں ابوسعید ﷺ کہہ رہے ہیں فَأَخَذَ النَّاسُ بِذٰلِکَ۔ اس وقت ناس کون تھے؟ (ظاہر ہے) صحابہ اور تابعین تھے۔ جب ان سب نے اس کو لے لیا اور قبول کر لیا تو پھر نصفِ صاع من حنطه پر صحابہ ﷺ کا اجماع ہو گیا۔ اجماع سے بڑی حجت اور کیا ہو سکتی ہے۔ پس حنفیہ کا مذہب اجماع صحابہ کے موافق ہے۔ اس سے زیادہ مضبوط مذہب کیا ہو سکتا ہے؟

اب حضرت معاویہ ﷺ کا قول فریق مخالف کے موافق نہ رہا۔ مگر ابوسعید الخدری ﷺ کا عمل دیکھو وہ کہہ رہے ہیں کہ میں نے اپنا معمول تبدیل نہ کیا۔ (قَالَ أَبُوْسَعِيْدٍ فَلَا أَزَالُ أُخْرِجُهُ الخ)۔ مگر اس میں بھی اس کی تصریح نہیں ہے کہ ان کا یہ صاع دینے والا عمل وجوبًا تھا؟ ہو سکتا ہے یہ عمل تطوعاً ہو اور اگر اس کا صاع دینا) وجوبًا بھی ہو تو یہ ابوسعید ﷺ کا اجتھاد ہے۔ تو کہاں ایک صحابی کی رائے اور کہاں صحابہ ﷺ کا اجماع؟ ظاہر ہے کہ صحابہ ﷺ کا اجماع کسی امر باطل پر تو نہیں ہوا (تو ایسی حالت میں صحابہ ﷺ کے اجماع ہی کو لیا جائے گا۔ جب کہ احناف بھی یہی کہتے ہیں)۔

فریق مخالف کی دلیل: عام طور پر حدیث الباب سمجھی جاتی ہے۔ عَنْ أَبِيْ سَعِيْدِ نِ الْخُدْرِيِّ ﷺ قَالَ كُنَّا نُخْرِجُ زَكٰوةَ الْفِطْرِ إِذْ كَانَ فِيْنَا رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ صَاعًا مِّنْ طَعَامٍ الخ۔ ان کے استدلال کا مدار اس پر ہے کہ اس حدیث میں طعام سے مراد حنطه ہے۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ حدیث میں باقی اجناس کا ذکر ہے اور طعام کو ان کے مقابلے میں ذکر کیا گیا ہے۔ تو مقابلے کا تقاضہ یہ ہے کہ یہاں طعام سے مراد حنطه ہو۔

جواب: امام ابی حنیفہ کی طرف سے حافظ نے جواب دیتے ہوئے ان کی تقریر مذکور کی سختی سے تردید کی ہے کہ جو چیز ہوتی نہیں اس کا حکم بھی بیان نہیں کیا جاتا اور اس کو ذکر بھی نہیں کیا جاتا۔ حنطه مدینہ میں تھی ہی نہیں۔ باہر سے آنی شروع ہوئی۔ وہ اس طرح کہ جب معاویہ ﷺ شام میں گئے اور ملک مصر فتح ہوا تو وہاں کی حنطه مدینہ میں آنی شروع ہوئی۔ چنانچہ حدیث میں لفظ بھی ہیں مِنْ سَمْرَاءِ الشَّامِ. تو جو چیز مدینہ میں ہے ہی نہیں وہ کیسے مراد ہو سکتی ہے۔ پس معلوم ہوا کہ طعام سے مراد غیر حنطه ہے۔

اس کے بعد عمرو بن شعیب ﷺ کی سند سے مصنف ایک حدیث ذکر کر رہے ہیں۔ اس میں ہے مُدَّانِ مِنْ قَمْحٍ (گندم) یہ بھی قرینہ ہے اس بات کا کہ طعام سے مراد غیر حنطه ہے۔ یعنی طعام کا مصداق حنطه میں بند نہیں ہے۔ بخاری میں ابوسعید ﷺ کی حدیث ہے۔ كَانَ طَعَامُنَا تَمْرًا وَشَعِيْرًا وَ زَبِيْبًا۔ پس اس سے بھی معلوم ہوا کہ طعام سے مراد غیر حنطه ہے۔ (تو یہ حدیث

ہمارے مخالف نہیں) غیر حنطہ سے تو ہم بھی کہتے ہیں کہ ایک صاع واجب ہے پس یہ حدیث احناف کے خلاف نہ ہوئی۔

عبد کافر کے صدقۃ الفطر میں اختلاف:

عندالاحناف: عبد مؤمن کا اور کافر کا صدقۃ الفطر واجب ہے۔

عندالشوافع: عبد مؤمن کا صدقۃ الفطر تو واجب ہے۔عبد کافر کا صدقۃ الفطر مولیٰ پر واجب نہیں ہے۔

شوافع کی دلیل: یہ ہے کہ احادیث الباب میں مِنَ الْمُسْلِمِيْنَ کی قید ذکر ہے۔

جواب: احناف کی طرف سے یہ ہے کہ محدثین اس کے بارے میں کلام کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اس لفظ کو صرف مالک ذکر کرتا ہے وہ اس کے ذکر کرنے میں متفرد ہے اور کوئی اس کو ذکر نہیں کرتا۔حافظؒ نے اس میں مالک کی متابعات ذکر کی ہیں جن سے تفرد ختم ہو جاتا ہے۔حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اگر یہ متابعات نہ بھی ہوں پھر بھی امام مالکؒ اتنا ثقہ ہیں کہ ان کی زیادتی کو رد نہیں کیا جاسکتا۔الحاصل اس لفظ کے ثبوت میں کوئی کلام نہیں۔

اصل جواب (۱): یہ ہے کہ شوافع اس کا مفہوم مخالف مراد لیتے ہیں۔اور ہمارے نزدیک مفہوم مخالف معتبر نہیں ہے۔
حاصل یہ کہ مِنَ الْمُسْلِمِيْنَ کی قید اتفاقی ہے۔

جواب(۲): طحاوی نے ذکر کیا ہے کہ مِنَ الْمُسْلِمِيْنَ عَبْدٌ کی قید نہیں بلکہ مالک (مولیٰ) کی قید ہے۔جس کا مطلب یہ ہوا کہ مالک و مولیٰ کیلئے مسلمان ہونا ضروری ہے۔واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِيْ تَعْجِيْلِ الزَّكٰوةِ

﴿ص ۱۴۶، ۱۴۷﴾ حَدَّثَنَا الْقَاسِمُ بْنُ دِيْنَارِ نِ الْكُوْفِيُّ .... عَنْ عَلِيٍّ ﷺ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ

قَالَ لِعُمَرَ إِنَّا قَدْ أَخَذْنَا زَكٰوةَ الْعَبَّاسِ عَامَ الْأَوَّلِ لِلْعَامِ:

امام ترمذی نے پوری بات ذکر نہیں کی ہے۔پورا قصہ یہ ہے کہ حضور ﷺ نے حضرت عمر ﷺ کو ایک مرتبہ صدقہ وصول کرنے کے لئے بھیجا باقی لوگوں نے تو دے دیا۔لیکن تین شخصوں نے نہ دیا۔(عباس۔خالد۔ابن جمیل) حضرت عمر ﷺ نے آ کے بتایا تو جناب ﷺ نے ان تینوں کے بارے میں کچھ نہ کچھ فرمایا۔عباس ﷺ کے بارے میں فرمایا کہ ہم نے عباس ﷺ سے زکوۃ پیشگی لے لی ہے۔اور خالد ﷺ کے متعلق فرمایا کہ انہوں نے تو اپنی ہر چیز جہاد میں وقف کر دی ہے۔حتیٰ کہ تلوار بھی۔یعنی ان پر زکوۃ فرض نہیں ہے۔اور ابن جمیل کے متعلق فرمایا کہ یہ مفلس اور قلاش تھا۔اللہ نے اس کو غنی بنا دیا۔جس کی وجہ سے یہ بھوت گیا۔(اکڑ گیا)

بَابُ مَا جَاءَ فِي النَّهْيِ عَنِ الْمَسْئَلَةِ

﴿ص ۱۴۷﴾ حَدَّثَنَا هَنَّادٌ .... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ﷺ: فَإِنَّ الْيَدَ الْعُلْيَا خَيْرٌ مِّنَ الْيَدِ السُّفْلَى:

یہ یدِ علیا سے مراد یدِ منفقہ ہے اور یدِ سفلی سے مراد ید سائلہ ہے۔ یہ اس لئے سفلی ہے کہ مرتبہ میں منحط ہے۔ اور مقابل مرتبہ میں علیا ہے۔

﴿ص ۱۴۷﴾ حَدَّثَنَا مَحْمُوْدُ بْنُ غَيْلَانَ .... عَنْ سَمُرَةَ بْنِ جُنْدُبٍ ﷺ. إِلَّا أَنْ يَّسْأَلَ الرَّجُلُ سُلْطَانًا أَوْ فِيْ أَمْرٍ لَا بُدَّ مِنْهُ:

سلطان سے سوال کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ ایک تو اس لئے کہ بیت المال میں سب کا حق ہوتا ہے۔ تو سلطان سے سوال کرنا گویا اپنے حق کا سوال کرنا ہے۔ دوسرا اس لئے کہ سلطان سے سوال کرنے کو ذلت نہیں سمجھا جاتا۔

﴿أَبْوَابُ الصَّوْمِ﴾

بَابُ مَا جَاءَ فِيْ فَضْلِ شَهْرِ رَمَضَانَ۔ بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

﴿ص ۱۴۷﴾ حَدَّثَنَا أَبُوْ كُرَيْبٍ مُحَمَّدُ بْنُ الْعَلَاءِ بْنِ كُرَيْبٍ .... عَنْ أَبِيْ هُرَيْرَةَ ﷺ:

صُفِّدَتِ الشَّيَاطِيْنُ وَمَرَدَةُ الْجِنِّ:

سوال: پھر تو رمضان المبارک میں معاصی سرزد نہیں ہونے چاہییں؟ حالانکہ رمضان المبارک میں معاصی ہوتے رہتے ہیں؟

جواب (۱): یہ ہے کہ شیاطین سے کل شیاطین مراد نہیں ہے بلکہ بعض کبار (مردۃ) مراد ہیں، جیسا کہ مردۃ کا لفظ اس پر دلالت کرتا ہے، صغار شیاطین کھلے رہتے ہیں۔ ان کی وجہ سے ذنوب ہوتے ہیں۔

جواب (۲): اولیٰ یہ ہے کہ یہ کہا جائے کہ صُفِّدَتِ الشَّيَاطِيْنُ میں عموم مراد ہے اور اشکالِ مذکور کا یہ جواب دیا جائے کہ ذنب کا سبب انسان کا نفس امارہ ہے۔ شیطان کی حیثیت تو معین کی ہوتی ہے۔ اس لئے رمضان میں ذنب کا سبب فقط نفس امارہ بنتا ہے۔ یا یوں جواب دیا جائے کہ رمضان میں ذنب کا سبب شیطان کا طویل زمانہ اثرِ صحبت ہے۔ اثرِ صحبت ایسی چیز ہے جس کا انکار نہیں کیا جا سکتا۔ مثال کے طور پر تندور جلاتے ہیں اس میں آگ روشن کرتے ہیں پھر اس آگ کو نکال بھی لیا جائے تو پھر بھی تندور کافی دیر تک گرم رہتا ہے۔ اور بعض دفعہ اتنا گرم رہتا ہے کہ اس پر روٹی بھی پک سکتی ہے۔ تو اثرِ صحبت ایک مسلمہ حقیقت ہے۔ إِنْ خَيْرًا فَخَيْرٌ وَ إِنْ شَرًّا فَشَرٌّ۔

وَغُلِّقَتْ أَبْوَابُ النِّيْرَانِ:

سوال: دوسری حدیث میں ذکر ہے کہ کافر جب مرتا ہے تو اس کی روح کو جہنم میں داخل کیا جاتا ہے جب کہ رمضان

المبارک کے اندر کافر بھی مرتے ہیں اس سے معلوم ہوا کہ جہنم کھلی ہوتی ہے جبکہ اس حدیث میں آیا کہ غُلِّقَتْ:

جواب(۱): ممکن ہے کہ اس کافر کی روح کو رمضان کے بعد جہنم میں داخل کیا جاتا ہو۔ اور رمضان میں کسی اور جگہ رکھا جاتا ہو۔

جواب(۲): یہ بھی ممکن ہے کہ یہ تغلیق اکثر (رمضان میں) ہوتی ہو۔ کل رمضان میں نہ ہوتی ہو۔ احیاناً کھول بھی دی جاتی ہو۔

یہ ایسے ہی ہے جیسے سلاطین کے ہاں سالگریں منائی جاتی ہیں۔ جس دن سالگرہ ہو تو چراغاں ہوتے ہیں۔ قیدی رہا کئے جاتے ہیں۔ کَذَا وَ کَذَا۔ یہ رمضان شریف کا مہینہ بھی نزولِ قرآن کی سالگرہ ہے۔ اس لئے اس میں بھی ان باتوں کا اہتمام کیا جاتا ہے جو بقیہ سال میں نہیں۔

بَابُ مَا جَاءَ لَا تُقَدِّمُوا الشَّهْرَ بِصَوْمٍ

شریعت میں اس کا بڑا اہتمام ہوا ہے تاکہ ضروری وغیر ضروری ملتبس نہ ہو۔ حضرت عمرؓ فرمایا کرتے تھے کہ یہود و نصاریٰ پر تباہی اس لئے آئی کہ انہوں نے ضروری کو غیر ضروری کے ساتھ ملتبس کر دیا۔ وَرَهْبَانِيَّةَ نِ ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنٰهَا عَلَيْهِمْ۔ اسی پر بناء کرتے ہوئے قبل رمضان بتقدیم صیام سے نہی کی گئی ہے۔ یعنی اِن صیام سے ضروری وغیر ضروری میں التباس کی صورت پیدا ہو جاتی ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِيْ كَرَاهِيَةِ صَوْمِ يَوْمِ الشَّكِّ

اُنتیس شعبان کے دن غروب کے وقت غیم ہو اور چاند نظر نہ آئے تو اس سے اگلا دن یوم الشک ہوتا ہے۔ اس کے صوم کی چند صورتیں ہیں۔

(۱) بنیۃ صوم یوم الشک۔ یہ حرام ہے۔ (۲) اگر رمضان کا ہو گیا تو رمضان کا (روزہ) ورنہ نفل کا۔ تو یہ بھی اوّل کے قریب ہے۔ منع ہے۔ (۳) بنیۃ نفل فقط۔ اس کی خواص کیلئے تو اجازت ہے عوام کیلئے اجازت نہیں ہے۔ عوام کو زوال تک کھانے پینے سے رکے رہنے کی تلقین کرنی چاہیئے۔ شاید کہیں سے چاند نظر آنے کی خبر آ جائے۔ (۴) اگر نفل کی نیت کی صورت میں رمضان ہو گیا۔ تو ہمارے نزدیک وہ روزہ فرض سے کفایت کر جائے گا۔ بعض ائمہ کہتے ہیں کہ جب یہ منع ہے تو فرض سے یہ کیسے کفایت کر سکتا ہے۔ لہٰذا اس دن کی بعد میں قضاء کرنی پڑے گی۔

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ الشَّهْرَ يَكُوْنُ تِسْعًا وَّعِشْرِيْنَ

﴿ص ۱۴۸﴾ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ .... عَنْ أَنَسٍ ؓ : أَنَّهُ قَالَ آلٰى رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ الخ:

سوال: ایلاء تو چار ماہ کا ہوتا ہے؟

جواب: یہ ہے کہ یہاں ایلاء سے مراد ایلاءِ شرعی واصطلاحی نہیں بلکہ لغوی ایلاء مراد ہے۔ یعنی نبی ﷺ نے ایک ماہ تک

ازواج سے الگ رہنے کا حلف اٹھایا تھا جس کا قصہ مشہور ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّوْمِ بِالشَّهَادَةِ

اگر غیم ہو اور رمضان کا چاند ہو تو ایک آدمی کی شہادت سے رؤیت ثابت ہو جاتی ہے۔ عام ہے کہ وہ مذکر ہو یا مؤنث، عبد ہو یا حر۔ بشرطیکہ عادل ہو۔ اور اگر عید کا چاند ہو اور غیم ہو تو پھر دو آدمیوں کی رؤیت سے شہادت ثابت ہوتی ہے اور اگر غیم نہ ہو تو پھر دونوں (چاندوں) کیلئے جماعتِ عظیمہ کی شہادت ضروری ہوتی ہے۔ اور جماعتِ عظیمہ وہ ہوتی ہے جس سے قاضی کو اطمینان حاصل ہو جائے کہ یہ جھوٹ نہیں بول رہی۔ (چاہے وہ چار ہی کیوں نہ ہوں)۔

بَابُ مَا جَاءَ شَهْرَا عِيدٍ لَا يَنْقُصَانِ

﴿ص ۱۴۸﴾ حَدَّثَنَا يَحْيَ بْنِ خَلَفِ الْبَصْرِيُّ ...... عَنْ عَبْدِالرَّحْمٰنِ بْنِ أَبِي بَكْرَةَ عَنْ أَبِيهِ ﷺ:

شَهْرَا عِيدٍ لَا يَنْقُصَانِ رَمَضَانُ وَ ذُوالْحَجَّةِ :

بعض نے اس کا معنی یہ کیا ہے کہ یہ عدداً ناقص نہیں ہوتے اگر ایک انتیس کا ہوگا تو دوسرا تیس کا ہوگا۔ مگر یہ مشاہدے کے خلاف ہے بعض دفعہ دونوں انتیس کے بھی ہو جاتے ہیں۔ حدیث کو خلاف مشاہدہ پر محمول نہیں کرنا چاہیئے۔

بهتر توجیه: بہتر توجیہ یہ ہے کہ نقص سے مراد عدداً کی بجائے ثواباً نقص ہے۔ یعنی عدداً گر کم بھی ہو گیا تو عبادت کرنے والے کو ثواب تیس کا ملے گا۔ (یعنی پورے ماہ کا ثواب ملے گا)۔

بَابُ مَا جَاءَ لِكُلِّ أَهْلِ بَلَدٍ رُؤْيَتُهُمْ

عندالاحناف: ظاہر روایت یہ ہے کہ اختلافِ مطالع معتبر نہیں ہے، لہٰذا ایک جگہ کی رؤیت دوسری جگہ کے لوگوں کیلئے بھی حجت ہوگی۔

عندالشوافع: اگر اختلافِ مطالع ہو تو معتبر ہے۔ احناف کی بھی ایک غیر ظاہر الروایۃ اسی طرح کی ہے۔

شوافع کی دلیل: واقعہ حدیث الباب ہے جس میں ذکر ہے کہ ام فضل نے کریب کو معاویہ ﷺ کی طرف شام میں بھیجا۔ شام پہنچ کر اس مقصد کو پورا کیا جس مقصد کیلئے بھیجے گئے تھے۔ یہ ابھی وہیں تھے کہ رمضان کا چاند نظر آ گیا۔ یہ جمعہ کی رات تھی تو شام والوں نے اپنی رؤیت کے مطابق جمعہ کے روز سے صوم شروع کر دیئے۔ کریب رمضان کے آخر میں مدینہ آیا تو ابن عباس ؓ نے ان سے اہل شام کے حالات پوچھے۔ سفر کا اور معاویہ ﷺ کا حال پوچھا۔ اور چاند کا بھی پوچھا کہ تم نے رمضان کا چاند کب دیکھا تھا۔ کریب نے کہا جمعرات کو۔ یہاں مدینہ میں ہفتہ کی رات کو چاند دیکھا گیا تھا۔ تو ابن عباس ؓ نے فرمایا کہ ہم تو بھئی! اپنی رؤیۃ کے اعتبار سے تیس دن پورے کریں گے۔ ہاں اس سے پہلے چاند نظر آ جائے تو پھر عید کر لیں گے۔

تو کریب نے ابن عباس کو کہا کہ أَلَا تَكْتَفِي بِرُؤْيَةِ مُعَاوِيَةَ وَصِيَامِهِ قَالَ لَا. هٰكَذَا أَمَرَنَا رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ. اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اختلافِ مطالع معتبر ہے۔

جوابات: احناف کی طرف سے اس کے کئی جواب ہیں۔

(۱) ایک تو جواب یہ ہے کہ یہ ابن عباسؓ کا اپنا اجتہاد تھا جو انہوں نے صُوْمُوْا لِرُؤْيَتِهٖ وَأَفْطِرُوْا لِرُؤْيَتِهٖ سے استفادہ کیا اسی کو أَمَرَنَا رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ کہہ دیا حالانکہ اس بارے میں کوئی تصریح نہیں ہے۔ بلکہ صُوْمُوْا لِرُؤْيَتِهٖ کا مطلب یہ ہے کہ شرعاً کہیں جب رؤیت ثابت ہو جائے تو وہ سب کیلئے ضروری ہوتی ہے۔ لیکن ابن عباسؓ کچھ اور سمجھے۔ (۲) جب کریب سے ابن عباسؓ نے پوچھا کہ أَنْتَ رَأَيْتَهٗ لَيْلَةَ الْجُمُعَةِ۔ تو جواباً اس نے کہا رَاٰهُ النَّاسُ وَصَامُوْا وَصَامَ مُعَاوِيَةُ۔ تو یہ لوگوں کی رؤیت کی خبر تھی شہادت نہیں تھی۔ اس لئے ابن عباسؓ نے اس کو قبول نہ کیا۔

جواب (۲): رمضان تو شروع ہو ہی چکا تھا۔ اب اگر کریب کی شہادت قبول کی جاتی تو یہ افطار پر ان کی شہادت کو قبول کرنا ہوتا۔ اور افطار پر ایک کی شہادت کافی نہیں ہوتی۔ بلکہ دو کی شہادت ضروری ہے۔ هٰكَذَا أَمَرَنَا رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ سے اس کی طرف اشارہ ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ الْفِطْرَ يَوْمَ تُفْطِرُوْنَ وَالْأَضْحٰى يَوْمَ تُضَحُّوْنَ

چونکہ اجتماع میں جو فضیلت ہے وہ انفراد میں نہیں ہے اگر چہ اجتماع میں غلطی بھی ہو جائے۔ اس لئے مسئلہ ہے کہ اگر حجاج وقوف کر رہے ہوں اور ایک آدمی آکر شہادت دے دے کہ آج یوم العاشر ہے تو اس کی شہادت کی پرواہ نہ کریں۔ بلکہ اپنا حج پورا کریں اگر شاہد شہادت دے کہ آج یوم الثامن ہے تو اگلے دن وقوف کا اعادہ کریں۔

بَابُ مَاجَاءَ فِيْ تَعْجِيْلِ الْإِفْطَارِ

اس باب کے آخر میں ہے وَالْاٰخَرُ أَبُوْمُوْسٰى یہ راوی نے تعیین کی ہے اور بتایا ہے۔ عائشہؓ نے اس کے بارے میں نہ پوچھا کہ وہ کون ہے؟ کیونکہ یہ پوچھنا بھی کچھ نہ کچھ عیب کی بات ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِيْ بَيَانِ الْفَجْرِ

بعد طلوع الفجر صائم کے کھاتے رہنے میں اختلاف:

مشہور تو یہی ہے کہ صبح صادق ہوتے ہی صوم کی ابتدا ہو جاتی ہے۔ اس کے بعد کھانا پینا منع ہے۔ بعض سلف حضرات کا دوسرا قول یہ بھی ہے کہ انتشارِ ضوء ہو تو پھر صوم کی ابتدا ہوتی ہے۔ حافظ نے نقل کیا ہے کہ حضرت صدیق اکبرؓ صبح صادق ہو جانے کے بعد بھی کواڑ (دروازے) بند کر کے کھا پی لیتے تھے۔ طحاوی نے کتاب الصیام، ۳۵۳ پر حضرت حذیفہؓ کی ایک حدیث نقل کی ہے کہ صبح صادق کے وقت حضرت زر بن حبیشؓ ان کے گھر گئے تو انہوں نے کہا کہ آؤ کھانا کھاؤ انہوں نے کہا کہ

میں نے صوم کی نیت کر لی ہے اور صوم شروع ہو چکا ہے۔اس پر حذیفہ ﷺ نے کہا کہ ہم حضور ﷺ کے زمانہ میں کھاتے پیتے تھے اور صبح طلوع ہو جاتی تھی۔ غَيْرَ أَنَّ الشَّمْسَ لَمْ تَطْلُعْ۔حافظ نے کچھ تابعین کے نام بھی ذکر کئے ہیں کہ اعمش وغیرہ کا عمل بھی یہی ہے۔کہ وہ بھی طلوع کے بعد کھاتے پیتے تھے۔حافظ نے ذکر کیا ہے کہ میں تو اس پر عمل نہیں کرتا ہوں اور جو اس پر عمل کر لے اس کے ساتھ لڑائی بھی نہیں کرتا ہوں۔ضرورتِ شدیدہ کے وقت اس قول پر بھی عمل کر لیا جائے تو کوئی حرج نہیں مگر عوام میں اس کی تشہیر نہ کی جائے۔

امام طحاویؒ نے حضرت حذیفہ ﷺ کی حدیث کا جواب دیا کہ یہ حدیث منسوخ ہے۔ بظاہر حدیث الباب سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ كُلُوْا وَاشْرَبُوْا حَتّٰى يَعْتَرِضَ لَكُمُ الْأَحْمَرُ۔

جواب: تو اس کا جواب حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ دیا ہے کہ احمر سے مراد حمرۃ نہیں ہے۔ بلکہ اس سے مراد بیاض ہے۔ جس کے بعد حمرۃ ہوتی ہے۔ مقصد رسول اللہ ﷺ کا صبح صادق وصبح کاذب میں فرق بتلانا ہے۔جس بیاض کے بعد سواد ہو وہ صبح کاذب ہوتی ہے وہ اکل وشرب کا وقت ہے۔اس سے صوم کی ابتداء نہیں ہوتی۔ بلکہ جس بیاض کے بعد حمرۃ آئے اور جب وہ بیاض نمودار ہو جائے تو پھر کھانا پینا بند کر دو۔ بہر حال دوسرے قول کی تائید کرنے والی حدیث کا تو جواب دے دیا ہے۔مگر پھر بھی بعض سلف چونکہ اس پر عمل کرتے رہے ہیں تو ضرورتِ شدیدہ کے وقت اس پر عمل کر لینے کی بھی گنجائش ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّشْدِيْدِ فِي الْغِيْبَةِ لِلصَّائِمِ

﴿ص ۱۵۰﴾ حَدَّثَنَا أَبُوْ مُوْسٰى مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنّٰى...... عَنْ أَبِيْ هُرَيْرَةَ ﷺ: فَلَيْسَ لِلّٰهِ حَاجَةٌ بِأَنْ يَدَعَ طَعَامَهُ وَشَرَابَهُ:

یعنی اس سے صوم کی روح ختم ہو جاتی ہے۔یہ ایسے ہے جیسے مرور أمام المصلی کو قاطع کہا گیا ہے۔کہ یہ قاطع خشوع ہے۔نماز فاسد نہیں ہوگی۔اسی طرح اس کا بھی یہ مطلب نہیں ہے کہ روزہ غیبت سے افطار ہو جاتا ہے۔حدیث اور عنوان میں تعارض اور اس کا حل۔

سوال: عنوان میں تو غیبت کا ذکر ہے اور حدیث میں قول الزور کا ذکر ہے۔لہٰذا انطباق نہیں ہے؟ اس کے دو جواب ہیں۔

جواب(۱): یہ ہے کہ قول الزور کا فردِ کامل غیبت ہے۔فحصل الانطباق ۔

جواب(۲): مصنفؒ نے غیبت کو قول الزور پر قیاس کر لیا ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِيْ فَضْلِ السُّحُوْرِ

﴿ص ۱۵۰﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ .... عَنْ أَنَسٍ ﷺ۔وَرُوِيَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ قَالَ فَصْلُ مَا

بَيْنَ صِيَامِنَا وَصِيَامِ أَهْلِ الْكِتَابِ أُكْلَةُ السَّحَرِ:

اہل کتاب کے صوم کی ابتداء نوم سے ہو جاتی تھی۔ بعد النوم ان کے لئے اکل وشرب جائز نہیں ہوتا تھا۔ جس طرح کہ ابتدائے اسلام میں بھی ہمارے لئے ایسے ہی تھا۔ پھر یہ منسوخ ہو گیا۔ اب أُكْلَةُ السَّحَرِ ہمارا اشعار بن گیا۔ وَأَهْلُ الْعِرَاقِ يَقُوْلُوْنَ مُوْسٰى بِنِ عَلِيٍّ۔ صحیح یہی ہے کہ یہ مکبّر ہے مصغّر نہیں۔ (موسیٰ بن علیؒ ہے موسیٰ بن علیؒ نہیں)۔

بَابُ مَا جَاءَ فِيْ كَرَاهِيَةِ الصَّوْمِ فِي السَّفَرِ

حافظ نے لکھا ہے کہ بعض کے نزدیک صوم فی السفر منع ہے۔ اگر شروع کر لیا تو اس کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔ بعض کے نزدیک صوم ضروری ہے۔ افطار منع ہے۔ إِلَّا فِيْ ضُرُوْرَةٍ شَدِيْدَةٍ۔ مگر جمہور کے نزدیک بین بین ہے۔ صوم و افطار دونوں کی اجازت ہے۔ نہ وہ ضروری ہے اور نہ یہ ضروری ہے۔

اختلافِ جمہور: پھر جمہور کا آپس میں اختلاف ہے۔

احناف و اکثر علماء کے نزدیک: اگر قوت ہو تو صوم افضل ہے۔

امام احمد و اسحاق کے نزدیک: افطار افضل ہے۔

﴿ص۱۵۱﴾حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ .... عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِاللّٰهِ ﷺ: وَأَنَّ النَّاسَ يَنْظُرُوْنَ فِيْمَا فَعَلْتُ فَدَعَا بِقَدَحٍ مِنْ مَاءٍ بَعْدَ الْعَصْرِ فَشَرِبَ وَالنَّاسُ يَنْظُرُوْنَ إِلَيْهِ فَأَفْطَرَ بَعْضُهُمْ وَصَامَ بَعْضُهُمْ:

یہاں اجمال ہے دوسری روایت میں اس کی تفصیل ہے کہ نبی ﷺ نے جب افطار کیا تو آپ کا افطار دیکھ کر صحابہ ؓ نے بھی افطار کر لیا۔ آگے چل کر دیکھا کہ بعض نے افطار نہیں کیا تو آپ ﷺ نے اُن کو افطار کرنے کا حکم کیا۔ لیکن پھر بھی انہوں نے افطار نہ کیا تو پھر فرمایا ''أُولٰئِكَ الْعُصَاةُ''۔

سوال: ان صحابہ ؓ نے آپ ﷺ کا حکم کیوں نہ مانا؟

جواب: یہ ہے کہ انہوں نے خیال کیا کہ آپ ﷺ کا یہ امر شفقۃ ہے۔

سوال: پھر آپ ﷺ نے أُولٰئِكَ الْعُصَاةُ کیسے فرما دیا؟

جواب: یہ ہے کہ آپ ﷺ نے یہ خیال فرمایا کہ یہ تمرداً (کہ ان کا اس پر دل مطمئن نہیں ہے) ایسا کر رہے ہیں اور اللہ کی جانب سے دی ہوئی رخصت کو یہ قبول نہیں کر رہے، اس لئے یہ فرما دیا۔

سوال: وہ یہ کہ یہ تو درست ہے کہ حاضر کیلئے افطار کی اجازت ہے۔ لیکن اگر صوم شروع کر لے تو پھر افطار کرنے کی اجازت نہیں ہے؟ جبکہ حدیث الباب اس کے خلاف ہے۔

جواب: اس کا جواب حضرت شاہ صاحبؒ یہ دیتے ہیں کہ یہ ضرورت غزی (غزوہ کرنا) پر محمول ہے۔ ضرورت غزیٰ کی

بناء پر افطار کی یہ صورت بھی جائز ہوتی ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الرُّخْصَةِ لِلْحَارِبِ فِي الإِفْطَارِ

اس سے اطلاق معلوم ہوتا ہے سفر ہو یا نہ ہو۔ اگر سفر نہ ہوتو پھر افطار کی رخصت تب ہے جب ضرورت غزیٔ اس کی داعی ہو۔ و الا لا۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الرُّخْصَةِ فِي الإِفْطَارِ لِلْحُبْلٰى وَالْمُرْضِعِ

﴿ص ۱۵۲﴾ حَدَّثَنَا أَبُوْ كُرَيْبٍ .... عَنْ أَنَسٍ ﷺ: أَغَارَتْ عَلَيْنَا خَيْلُ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ:

ان کا یہ کہنا ایسے ہی ہے جیسے قصہ ذوالیدین میں ابوھریرہ ﷺ کا صلّٰی بِنَا رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ ہے۔ کیونکہ یہ اس حملے سے پہلے ہی مسلمان ہو چکے تھے۔

فَيَالَهْفَ نَفْسِيْ أَنْ لَّا أَكُوْنَ طَعِمْتُ مِنْ طَعَامِ النَّبِيِّ ﷺ:

سوال: جب یہ مسافر تھا تو پھر اس نے حضور ﷺ کے کہنے پر کھانا کیوں نہ کھایا؟ کیونکہ مسافر کیلئے تو افطار کی اجازت ہے۔

جواب: یہ ہے کہ اس کا گھر کہیں قریب ہی تھا۔ واقع میں مسافر نہیں تھا۔ حضور ﷺ اس کو مسافر سمجھے اور یہ ارشاد فرمایا۔ اس لئے اس نے افطار نہیں کیا۔

سوال: یہ ہے کہ پھر حسرت وافسوس ان کو کس بات کا ہوا؟

جواب: یہ ہے کہ یہ حسرت وافسوس اس پر ہوا کہ اگر روزہ سے نہ ہوتا تو نبی ﷺ کا کھانا کھاتا۔ ایسا کھانا پھر مجھے کب میسر آ سکتا ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّوْمِ عَنِ الْمَيِّتِ

عبادتِ بدنیہ، مالیہ اور مرکبہ میں نیابت کے جواز اور عدم جواز میں اختلاف:

عبادات تین قسم کی ہوتی ہیں: (۱) بدنیہ (۲) مالیہ (۳) مرکبہ۔ مالیہ عبادات میں مطلقاً نیابت جائز ہے۔ مطلقاً کا مطلب یہ ہے کہ اضطرار کی حالت میں بھی۔ اور مرکبہ عبادات میں اضطرار کی حالت میں نیابت جائز ہے۔ اختیار کی حالت میں جائز نہیں ہے۔ بدنیہ عبادات میں اختلاف ہے۔

عندالشوافع: ان میں بھی نیابت جائز ہے۔

عند الاحناف: جائز نہیں ہے۔ کیونکہ ان میں مقصد نفس کو تھکانا ہوتا ہے اور وہ مقصد نیابت سے حاصل نہیں ہو سکتا۔ اس لئے شوافع کے نزدیک تو فَحَقُّ اللّٰهِ أَحَقُّ (کہ تو اس کی طرف سے روزہ رکھ لے) یہ نیابت پر محمول ہے۔ اور احناف کے نزدیک اس کی تاویل یہ ہے کہ یہ فدیہ پر محمول ہے۔ کہ تو فدیہ ادا کر دے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّائِمِ يَذْرَعُهُ الْقَيْءُ

قئ اور استقاء کی بعض صورتوں سے نقضِ صوم میں اختلاف:

فقہاء نے اس کی کئی صورتیں بیان کی ہیں۔قئ ہوگی یا استقاء۔ پھر ملئ الفم ہوگی یا نہیں؟ پھر خارج ہوگی یا عائد یا معاد؟ پھر سب صورتوں میں ذاکر صوم ہوگا یا نہیں؟۔کل چوبیس صورتیں بنتی ہیں۔(کما قال الشامی)۔قئ ہو یا استقاء، ملئ الفم ہو یا معاد اور ذاکر صوم ہو تو ان میں بالاتفاق نقضِ صوم ہو جاتا ہے۔

امام ابویوسفؒ کے نزدیك: قئ ہو یا استقاء نقض کا مدار ملئ الفم پر ہے۔

اور امام محمدؒ کے نزدیك: نقض کا مدار صنع پر ہے۔

اب اگر قئ ہو نہ ملئ الفم ہو اور نہ معاد ہو تو بالاتفاق نقض نہیں ہے، اگر قئ ہو اور ملئ الفم ہو تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک نقض ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک نہیں ہے۔اور اگر قئ ہو اور ملئ الفم نہ ہو بلکہ معاد ہو تو امام محمدؒ کے نزدیک نقض ہوگا، امام ابو یوسف کے نزدیک نہیں ہوگا۔

اور اگر استقاء ہو اور ملئ الفم ہو تو بالاتفاق نقض ہوگا۔اگر استقاء ہو اور ملئ الفم نہ ہو تو امام محمدؒ کے نزدیک نقض ہوگا اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک نہیں۔یہ تب ہے جبکہ ان صورتوں میں عائد و معاد نہ ہو۔اگر عائد ہو تو ابو یوسفؒ کے نزدیک پھر بھی یہی حکم ہے کہ نقض نہیں۔اور اگر معاد ہو تو پھر اس میں ابو یوسفؒ کے اس میں دو قول ہیں۔ایک قول میں نقض ہے اور ایک قول میں نقض نہیں ہے تو مختلف روایات کو ان مختلف صورتوں پر محمول کیا جائے گا (یہ اس تفصیل بالا کا فائدہ ہوگا)۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّائِمِ يَأْكُلُ وَيَشْرَبُ نَاسِيًا

اکل و شرب و جماع ناسیاً ناقض نہیں ہیں۔امام مالکؒ کے متعلق مشہور ہے کہ ان کے نزدیک ناسیاً سے بھی افطار ہو جاتا ہے گو کفارہ نہیں بلکہ صرف قضاء ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْإِفْطَارِ مُتَعَمِّدًا

اکل و شرب اور جماع سے وجوب کفارہ میں اختلاف:

احناف کے نزدیك: اکل و شرب و جماع متعمداً سب کا دنیوی حکم تو ظاہر ہے کہ کفارہ بھی ہوگا اور قضاء بھی۔اس حدیث لَمْ يَقْضِ عَنْهُ صَوْمُ الدَّهْرِ كُلِّهِ وَإِنْ صَامَهُ سے اخروی حکم کو بیان کرنا مقصود ہے کہ خواہ کتنے ہی روزے رکھ لے مگر صوم رمضان کا ثواب اس کو حاصل نہیں ہو سکے گا۔

شوافع کے نزدیك: صرف جماع متعمداً میں کفارہ ہے اکل وشرب سے افطار کرلیا تو پھر کفارہ نہیں ہے۔ مگر چونکہ قضاء کا بہت ساری روایتوں میں ذکر ہے اس لئے قضاء لازم ہے۔ یہاں کئی مسائل ہیں ان میں سے ایک مسئلہ یہی ہے۔ یعنی کفارہ کا مسئلہ (کہ کفارہ کونسے فطر میں ہے اور کونسے فطر میں نہیں ہے)؟

دلیل شوافع: عام طور پر یہ ذکر کی جاتی ہے کہ اکل وشرب والے فطر سے کفارہ کا روایتوں میں ذکر نہیں ہے۔ اس لئے کفارہ نہیں ہے۔ امام بخاریؒ نے جماع کا باب قائم کیا اور اس کے بعد کفارہ والی یہ حدیث ذکر کی۔ درمیان میں ابوھریرہؓ کی یہ حدیث بھی ذکر کی کہ **مَنْ أَفْطَرَ يَوْمًا مِنْ رَمَضَانَ مِنْ غَيْرِ رُخْصَةٍ وَلَا مَرَضٍ لَمْ يَقْضِ عَنْهُ صَوْمُ الدَّهْرِ كُلِّهِ، وَإِنْ صَامَهُ** اس سے ابن بطال نے استفادہ کیا ہے کہ بخاریؒ کا میلان ورجحان امام ابوحنیفہؒ کی طرف معلوم ہوتا ہے کہ مطلق فطر عمداً میں کفارہ ہے۔ عام ہے کہ وہ فطر اکل وشرب سے ہو یا جماع سے ہو۔ اور ہونا بھی ایسے ہی چاہیئے۔ کیونکہ وجوب کفارہ کا مناط افطار متعمداً ہے۔ اور وہ سب صورتوں میں پایا جاتا ہے۔

مگر حافظؒ اس کو نہیں مانتے۔ ایک تو یہ وجہ ذکر کرتے ہیں کہ بخاریؒ ابوھریرہؓ کی اس حدیث سے مطمئن نہیں کیونکہ اس کو مجہول کے صیغہ **يُذْكَرُ** کے ساتھ لایا ہے۔ دوسرا اس سے قطع نظر کرتے ہوئے کیا بعید ہے کہ بخاری کے نزدیک اس حدیث میں **أَفْطَرَ** سے مراد جماع والا افطار ہو۔ کیونکہ اوپر عنوان جماع کا لگا دیا ہے۔ (اس سے ابن بطال کی تقریر ٹوٹ جاتی ہے)۔ حافظؒ کہتے ہیں کہ بخاری امام شافعیؒ کے موافق ہے۔ نہ کہ احناف کے **كَمَا قَالَ إِبْنُ الْبَطَّالِ**۔

لَمْ يَقْضِ عَنْهُ صَوْمُ الدَّهْرِ کا معنی بھی حافظ نے بدلا ہے کہ اکل وشرب والے افطار میں خواہ کتنے ہی روزے رکھ لے قضا نہیں ہوگی۔ فراغ ذمہ نہیں ہوگا۔ مگر جماع میں اس سے کفارہ کا عدم وجوب لازم نہیں آتا۔ کیونکہ اس میں تو دوسری نص مذکور ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِيْ كَفَّارَةِ الْفِطْرِ فِيْ رَمَضَانَ

﴿ص ۱۵۴﴾ حَدَّثَنَا نَصْرُ بْنُ عَلِيِّ نِ الْجَهْضَمِيُّ وَ أَبُوْعَمَّارٍ .... عَنْ أَبِيْ هُرَيْرَةَ ؓ: قَالَ

خُذْهُ فَأَطْعِمْهُ أَهْلَكَ:

اس پر اتفاق ہے کہ کفارے کا فدیہ اور عوض خود کھانا جائز نہیں ہیں۔ اور اس حدیث میں تو جواز آیا ہے۔ تو یہ حدیث سب کے خلاف ہے۔

جوابات: (۱) مصنف نے امام شافعیؒ سے عمدہ جواب نقل کیا ہے۔ کہ مقصد یہ تھا کہ اب تم اس سے اپنی ضرورت پوری کرلو کفارہ تمہارے ذمے دَین رہے گا۔

(۲) زہریؒ سے فتح الباری میں نقل ہے کہ یہ اس کی خصوصیت پر محمول ہے۔ مگر حافظؒ نے اس کو رد کرتے ہوئے کہا ہے

کہ احکام میں اصل عدمِ خصوصیت ہے۔ پس خصوصیت کی کوئی دلیل ہونی چاہیئے۔ (لہٰذا یہ جواب تو کمزور ہوگیا)۔

(۴) بعض لوگوں سے یہ بھی نقل کیا گیا ہے کہ یہ منسوخ ہے تو حافظؒ نے اس پر بھی رد کیا کہ جو نسخ کا مدعی ہے اس کو ناسخ بتلانا ہوگا۔ (کہ اس کا ناسخ کیا ہے؟) لہٰذا یہ جواب بھی کمزور ہوگیا۔ پس اصل جواب اوّل ہے۔

عورة پر جماع کی صورت میں کفارہ ہوگا یا نہیں؟

احناف کے نزدیك: موطوءہ پر بھی کفارہ واجب ہوگا۔

شوافع کے نزدیك: موطوءہ پر کفارہ نہیں اس لئے کہ حدیث میں ذکر نہیں۔ اگر اس پر بھی واجب ہوتا تو حدیث میں ذکر کیا جاتا۔ وَالسُّکُوْتُ فِیْ مَعْرَضِ الْبَیَانِ بَیَانٌ۔

جوابات: احناف کی طرف سے (۱) بعض روایتوں میں هَلَكْتُ کے بعد وَأَهْلَكْتُ کے لفظ ہیں، حنفیہ کہتے ہیں کہ اس اهلكتُ کا سوائے اس کے اور کیا معنی ہے کہ میں دوسرے پر بھی وجوب کفارہ کا سبب بن گیا ہوں۔ معلوم ہوا دوسرے فریق پر (بھی) کفارہ ہے۔

(۲) عام خطاباتِ شرع بصیغہ مذکر ہیں۔ لیکن احکام مشترک ہیں (نساء کو الگ موضوعِ سخن نہیں بنایا گیا)۔

(۳) فطر عمداً جو مناطِ وجوب کفارہ ہے یہ دونوں کو شامل ہے۔ (مرد کو بھی اور عورت کو بھی) لہٰذا عورت پر بھی وجوب کفارہ ہوگا۔ ہاں زبردستی کی صورت میں وجوبِ کفارہ کی وجہ سے اخراجات مرد کے ذمے ہوں گے۔

صوم اور ظہار کے کفارہ میں وحدت کا نکتہ:

یہ ہے کہ ظہار میں مرد بیوی کو ام کے ساتھ تشبیہ دیتا ہے ایسا کر کے وہ بیوی کے ساتھ جماع کو حرام قرار دیتا ہے۔ پھر اس سے جماع کر لیتا ہے تو حرام کو اس نے حلال کر لیا۔ وہی بات یہاں بھی پائی جاتی ہے کہ صوم سے جماع حرام ہوگیا۔ پھر اس نے جماع کر لیا تو حرام کو حلال کر لیا۔ **فحکمهٔ حکمه.**

کفارہ کے خصال ثلاثہ کی ترتیب میں اختلاف:

عندالجمهور خصالِ ثلاثہ میں ترتیب واجب ہے (کہ پہلے تحریر رقبہ پھر صیام شهرین پھر إطعام ستین مسكيناً)۔

عندالمالك: تخییر ہے۔ واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْكُحْلِ لِلصَّائِمِ

جو چیز منافذ کے ذریعے معدہ میں یا دماغ میں پہنچے وہ ناقضِ صوم ہوتی ہے۔ اصل میں معدہ میں پہنچنا یہ ناقض ہے۔ مگر معدہ و دماغ کا آپس میں زیادہ ربط ہے۔ اس لئے دونوں کا حکم ایک ہے۔ پس مالش کرنا۔ اور سرمہ لگانا اور ان جیسے اور امور کرنے کا جواز معلوم ہوگیا۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْقُبْلَةِ لِلصَّائِمِ

ابو حنیفہؒ و شافعیؒ کے نزدیک: اگر اعتماد ہو تو جائز ہے ورنہ مکروہ ہے۔

امام مالک کے نزدیک: مطلقاً کراہت ہے۔

امام احمدؒ کے نزدیک: مطلقاً رخصت ہے۔ مگر حدیث سے تفصیل معلوم ہوتی ہے۔ لہٰذا تفصیل والا مذہب ہی اوفق بالحدیث ہوگا (کما قال الاحناف)۔ واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي مُبَاشَرَةِ الصَّائِمِ

﴿ص ۱۵۴﴾ حَدَّثَنَا هَنَّادٌ .... عَنْ عَائِشَةَ رضی اللہ عنہا قَالَتْ كَانَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ يُقَبِّلُ وَيُبَاشِرُ وَهُوَ صَائِمٌ:

اس مباشرت سے مراد اصطلاحی مباشرت (مباشرت فاحشہ) نہیں ہے جس کا نواقض وضوء میں ذکر آتا ہے۔ بلکہ لغوی مباشرت مراد ہے۔ یعنی مس بالید۔

اِس حدیث کا تو جواب یہ دے دیا جاتا ہے۔ لیکن ابوداؤد بَابُ الصَّائِمِ يَبْلَعُ الرِّيْقَ ص ۳۳۱ پر حضرت عائشہؓ کی روایت میں لفظ ہیں۔ كَانَ يُقَبِّلُهَا وَهُوَ صَائِمٌ وَيَمُصُّ لِسَانَهَا۔ یہ روایت بظاہر پریشان کرنے والی ہے۔

اس کے جوابات: (۱) ابوداؤد کی اس حدیث کی سند میں محمد بن دینار ہے۔ جو سخت ضعیف راوی ہے۔ (۲) اس میں یہ وضاحت نہیں کہ مصِ لسان حالتِ صوم میں ہوتا تھا یا غیر حالتِ صوم میں؟ حقیقت یہ ہے کہ مصِ لسان غیر حالتِ صوم میں ہوتا تھا اور اسی پر (روایت) محمول ہے۔ اور اس جملے کو اس موقع پر ذکر کرنا اس (مصِ لسان) کے جواز کو ثابت کرنا ہے۔ کیونکہ وہم ہوتا تھا کہ انتفاع بجزء الانسان أكلاً و شرباً منع ہے۔ تو اس يَمُصُّ لِسَانَهَا سے اس مص کے منع ہونے کا بھی وہم پیدا ہو سکتا تھا تو یہ فرما کر اس (وہم) کو رفع کر دیا۔ کہ یہ نفع (مص لسان زوجہ) جائز ہے۔ (۳) اگر حالتِ صوم میں بھی اس مص کا ہونا تسلیم کر لیا جائے تو پھر جواب یہ ہے کہ اس ریق کو تھوک دیتے تھے نہ یہ کہ نگل جاتے تھے کیونکہ اس سے تو روزہ ختم ہو جاتا ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ لَا صِيَامَ لِمَنْ لَّمْ يَعْزِمْ مِنَ اللَّيْلِ

﴿ص ۱۵۴﴾ حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ مَنْصُوْرٍ .... عَنْ حَفْصَةَ رضی اللہ عنہا عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ مَنْ لَّمْ يُجْمِعِ الصِّيَامَ قَبْلَ الْفَجْرِ فَلَا صِيَامَ لَهٗ:

امام شافعیؒ نے اس سے صوم نفل کی تخصیص کی ہے کہ صوم نفل میں تبییت نیت شرط نہیں ہے کہ دن کے کسی حصے میں بھی نیت کرے گا تو اس کا صوم ہو جائے گا۔ امام ابوحنیفہؒ نے صومِ فرض وصوم نذر معین کی بھی تخصیص کی ہے کہ ان میں بھی تبییتِ نیت

فرض نہیں ہے۔ تو یہ حدیث امام شافعیؒ کے بھی خلاف ہے اور امام ابوحنیفہؒ کے بھی خلاف ہے۔

جواب (۱): شوافعؒ، احنافؒ دونوں کی طرف سے حدیث الباب کا جواب یہ ہے کہ یہ نفی کمال پر محمول ہے۔ یعنی رات کو نیت نہ کرنے کی وجہ سے صوم کامل نہیں ہوگا۔ ہاں نفسِ صوم ہو جائے گا۔

جواب (۲): قَبْلَ الْفَجْرِ کا تعلق لَمْ يُجْمِعْ کے ساتھ نہیں بلکہ صیام کے ساتھ ہے۔ اب معنی یہ ہوگا کہ جس نے صیام قبل الفجر کی نیت نہ کی تو اس کا روزہ نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ صوم فرض وصوم نفل میں جو دن کے کسی حصے میں نیت کر لینا کافی ہو جاتا ہے۔ اس میں بھی ضروری ہے کہ فجر سے صوم کی نیت کی جائے۔ (کہ میرا فجر سے روزہ ہے) نہ یہ کہ اس وقت سے صوم کی نیت کرے۔

دلیل حنفیه: بخاریؒ نے جلد اول بَابُ صِيَامِ يَوْمِ عَاشُوْرَاءَ ص ۲۶۸، ۲۶۹ پر صوم یوم عاشوراء کے بارے میں حدیث ذکر کی کہ نبی ﷺ جب مدینہ آئے تو اعلان کرایا۔ حدیث کے لفظ یہ ہیں عَنْ سَلَمَةَ بْنِ الْأَكْوَعِ قَالَ أَمَرَ النَّبِيُّ ﷺ رَجُلًا مِّنْ أَسْلَمَ أَنْ أَذِّنْ فِي النَّاسِ إِنَّ مَنْ كَانَ أَكَلَ فَلْيَصُمْ بَقِيَّةَ يَوْمِهٖ وَمَنْ لَّمْ يَكُنْ أَكَلَ فَلْيَصُمْ فَإِنَّ الْيَوْمَ يَوْمُ عَاشُوْرَاءَ اس حدیث سے دو باتیں معلوم ہوتی ہیں۔ (۱) ابتداء میں صوم یوم عاشوراء فرض تھا۔ (۲) یہ معلوم ہوتا ہے کہ صوم فرض میں تبییت نیت فرض نہیں ہے۔ (هكذا قال الاحناف)۔ شوافع اِن دونوں باتوں کے قائل نہیں یعنی صوم یوم عاشوراء کو وہ مستحب کہتے ہیں۔ دوسرا صوم فرض میں بھی تبییت نیت کو فرض کہتے ہیں۔ اس طرح یہ حدیث دو وجہ سے ان کے خلاف ہے۔

جواب: امر اول کا جواب شوافع یہ دیتے ہیں کہ شروع میں صوم یوم عاشوراء اشدُّ استحباباً تھا۔ بعد میں جب رمضان کے روزے فرض ہوئے تو اخفّ استحباباً ہو گیا۔ امر ثانی کا جواب یہ دیتے ہیں کہ حدیث مذکور کے دونوں جملوں سے مراد مطلق امساک ہے۔ حقیقۃً صوم مراد نہیں مگر یہ توجیہ مضبوط نہیں ہے۔ اس لئے کہ مَنْ لَّمْ يَصُمْ یہ مَنْ أَكَلَ کے مقابلے میں ہے تو ظاہر ہے مقابلے کی وجہ سے اس کا معنی ہوگا مَنْ لَّمْ يَأْكُلْ۔ ورنہ مقابلہ نہیں بنے گا۔ اور اب تو حقیقۃً صوم بن جائے گا (معلوم ہوا فرض صوم میں تبییت نیت ضروری نہیں)۔ دوسری روایت میں ہے مَنْ أَصْبَحَ صَائِمًا فَلْيَصُمْ وَمَنْ أَصْبَحَ مُفْطِرًا فَلْيُمْسِكْ۔

باقی صوم کفارہ، صوم قضاء رمضان وصوم نذرِ غیر معین ان تمام میں بالا جماع تبییت نیت شرط ہے۔ نفل میں بالا جماع تبییت نیت نہیں ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

بَابُ مَا جَاءَ فِيْ إِفْطَارِ الصَّائِمِ الْمُتَطَوِّعِ

اگر کوئی عذر پیش آجائے جیسے دعوت ہے، ضعف ہے۔ تو صوم تطوع کا افطار بالاجماع جائز ہے۔

امام ابوحنیفہؒ و امام مالکؒ کے نزدیک: بعد میں قضاء واجب ہے۔ کیونکہ اگلے صفحہ ۱۵۵ پر بَابُ مَا جَاءَ فِيْ إِيْجَابِ الْقَضَاءِ میں حضرت عائشہؓ کی حدیث آرہی ہے۔ جس سے وجوب قضاء مترشح ہوتا ہے۔ فرماتی ہیں کہ میں اور حفصہؓ روزے سے تھیں ہمیں کھانا میسر آگیا تو طبعیت نے چاہا کہ کھائیں ہم نے اس کھانے کو تناول فرمالیا۔ پھر رسول اللہ

ﷺ جب تشریف لائے تو مجھ سے پہلے حفصہؓ نے اپنا قصہ سنایا اور وہ اس قسم کے مسائل پوچھنے میں بڑی چست تھیں۔ کیوں نہ ہوتیں آخر عمرؓ کی بیٹی تھیں۔ تو قَالَ النَّبِيُّ ﷺ اِقْضِيَا يَوْمًا آخَرَ مَكَانَهُ۔ (اس کے بدلے دوسرے دن قضاء کرلو)۔

شوافع کے نزدیك: قضاء نہیں ہے ان کی دلیل حدیث الباب ہے۔ جس کے اخیر میں فَلَا يَضُرُّكَ کے لفظ ہیں۔

جواب: احناف جواب دیتے ہیں کہ اس سے ضرر اخروی مراد ہے یعنی صوم تطوع کے افطار پر گناہ نہیں ہوگا۔ اس سے قضاء کی نفی کرنا مقصود نہیں ہے۔

دلیل (۲): اسی بَابُ إِفْطَارِ الصَّائِمِ الْمُتَطَوِّعِ میں بعد والے صفحہ پر ام ہانی رضی اللہ سے کی اور حدیث آ رہی ہے۔ جس کے لفظ یہ ہیں۔ اَلصَّائِمُ الْمُتَطَوِّعُ أَمِيْنُ نَفْسِهِ إِنْ شَاءَ صَامَ وَإِنْ شَاءَ أَفْطَرَ۔ شوافع اس سے بھی نفی قضاء پر استدلال کرتے ہیں۔

جواب: احناف جواب دیتے ہوئے کہتے ہیں هٰذَا فِي الْاِبْتِدَاءِ دُوْنَ الْبَقَاءِ. نفلی عمل کو جب شروع کرلیا جائے تو اس کو پورا کرنا لازم ہوجاتا ہے۔ (ہاں ابتداء میں اختیار ہے کہ نفلی کام شروع کرے یا نہ کرے)۔

بَابُ مَا جَاءَ فِيْ وِصَالِ شَعْبَانَ بِرَمَضَانَ

اس باب کی پہلی حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ شعبان پورا صائم ہوتے تھے۔ دوسری حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ پورا شعبان صائم نہیں ہوتے تھے بلکہ کچھ چھوڑ دیتے تھے۔ پس دونوں میں تعارض ہوگیا۔ ان میں تطبیق و توفیق کی وہی صورت ہے جو ابن مبارک ذکر کر رہے ہیں کہ پہلی حدیث میں پورے شعبان سے مراد اکثر شعبان ہے کہ اکثر شعبان صائم ہوتے تھے۔ (کل کو ذکر کر کے مراد اکثر ہے اور ایسا ہوتا رہتا ہے)۔

بَابُ مَا جَاءَ فِيْ كَرَاهِيَةِ الصَّوْمِ فِي النِّصْفِ الْبَاقِيْ مِنْ شَعْبَانَ الخ

﴿ص ۱۵۵﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ ...... عَنْ أَبِيْ هُرَيْرَةَؓ: إِذَا بَقِيَ نِصْفٌ مِّنْ شَعْبَانَ فَلَا تَصُوْمُوْا:

اس کی وجہ پہلے گذر چکی ہے کہ اس سے ضروری و غیر ضروری میں التباس کی صورت پیدا ہوجاتی ہے۔ اس لئے منع ہے۔ اس کی طرف مصنف نے لِحَالِ شَهْرِ رَمَضَانَ سے اشارہ کیا ہے۔ بعض نے کہا ہے کہ یہ نہی شفقۃ ہے کیونکہ اس سے کمزوری اور ضعف ہوجائے گا۔ پھر آگے فرض صیام کے رکھنے میں خلل ہوگا۔

بَابُ مَا جَاءَ فِيْ لَيْلَةِ النِّصْفِ مِنْ شَعْبَانَ الخ

﴿ص ۱۵۶﴾ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَنِيْعٍ .... عَنْ عَائِشَةَ رضی اللہ عنہا: أَكُنْتِ تَخَافِيْنَ أَنْ يَّحِيْفَ اللّٰهُ عَلَيْكِ وَرَسُوْلُهُ:

اس موقع پر اللہ تعالیٰ کو ذکر کرنا یہ سمجھانے کیلئے ہے کہ جو چیز رسول اللہ ﷺ کی طرف منسوب ہے وہ اللہ کی طرف منسوب ہے۔ لِأَنَّ مُعَامَلَتَهُمَا وَاحِدٌ۔ باقی اس سے مقصد رسول اللہ ﷺ کا حضرت عائشہؓ کے وہم کی مبالغہ کے ساتھ نفی کرنا تھی۔ ورنہ آپ ﷺ کسی دوسری بیوی کے پاس بھی چلے جاتے تو کوئی حرج نہ تھا۔ کیونکہ آپ ﷺ پر قسم بین النساء فرض نہیں تھا۔ (بلکہ یہ تقسیم بینھن تبرعاً تھی)۔

يَنْزِلُ لَيْلَةَ النِّصْفِ مِنْ شَعْبَانَ إِلَى سَمَاءِ الدُّنْيَا:

یعنی عام لیالی میں تو نزول نصف اخیر میں ہوتا ہے۔ اور لیلۃ النصف من شعبان میں یہ نزول پوری رات رہتا ہے۔

"فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ" کا مصداق یہ لیلۃ ہے یا رمضان کی لیلۃ القدر ہے؟ دونوں طرح کے اقوال ہیں۔

حضرت شاہ صاحبؒ: نے بڑی عجیب تطبیق دی کہ اہم امور کی ابتدا اس لیلۃ النصف من شعبان سے ہو جاتی ہے۔ اور تکمیل اس (لیلۃ القدر) پر ہو جاتی ہے۔ یہ حدیث اگر چہ ضعیف ہے لیکن لیلۃ النصف من شعبان کی فضیلت ظاہر کرنے میں مقبول ہے۔ اسی مشہور اصول کی بنا پر (کہ حدیث ضعیف فضائل میں مقبول ہے)۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي صَوْمِ الْمُحَرَّمِ

﴿ص ۱۵۶، ۱۵۷﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ .... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ؓ: أَفْضَلُ الصَّوْمِ بَعْدَ صِيَامِ شَهْرِ رَمَضَانَ أَيْ مِنَ الْأَفْضَلِ:

اس توجیہ کے کرنے سے اب یوم عاشوراء کا افضل ہونا کسی دوسرے کے افضل ہونے کے منافی نہیں ہوگا۔

شَهْرُ اللّٰهِ الْمُحَرَّمِ:

اس سے پورا محرم کا مہینہ مراد نہیں بلکہ یوم عاشوراء مراد ہے۔

﴿ص ۱۵۷﴾ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ .... عَنْ عَلِيٍّ ؓ: فَإِنَّهُ شَهْرُ اللّٰهِ فِيهِ يَوْمٌ تَابَ فِيهِ عَلَى قَوْمٍ وَيَتُوبُ فِيهِ عَلَى قَوْمٍ آخَرِينَ:

اس قوم سے مراد بنی اسرائیل ہیں۔ کہ ان کو اسی دن یعنی یوم عاشوراء فرعونیوں سے نجاۃ ملی اور فرعونی غرق ہوئے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ صَوْمِ يَوْمِ الْجُمُعَةِ وَحْدَهُ

﴿ص ۱۵۷﴾ حَدَّثَنَا هَنَّادٌ .... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ؓ: لَا يَصُومُ أَحَدُكُمْ يَوْمَ الْجُمُعَةِ إِلَّا أَنْ يَصُومَ قَبْلَهُ أَوْ يَصُومَ بَعْدَهُ:

سوال: صوم یوم الجمعہ کی کراہت کیوجہ تعیین تھی اور یہ وجہ صوم قبلہ اوصوم بعدہٗ کی صورت میں بھی موجود ہے۔ پھر اس کی رخصت کیوں ہوئی؟

جواب: محقق نوویؒ نے اس کا جواب دیا کہ صوم قبلہ او بعدہ سے اس کراہت کا جبر ہو جاتا ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِيْ صَوْمِ يَوْمِ السَّبْتِ

اس میں بھی نہی کی وجہ منفرداً ہے (اور اگر اس کے بعد یا اس سے پہلے روزہ رکھ لیا جائے تو پھر کراہت رفع ہو جاتی ہے)۔

بَابُ مَا جَاءَ فِيْ صَوْمِ يَوْمِ الْاِثْنَيْنِ وَالْخَمِيْسِ

﴿ص۱۵۷﴾ حَدَّثَنَا أَبُوْ حَفْصٍ عَمْرِو بْنِ عَلِيّ نِ الْفَلَّاسِ ...... عَنْ عَائِشَةَ رضی اللہ عنہا قَالَتْ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَتَحَرّٰى صَوْمَ الْاِثْنَيْنِ وَالْخَمِيْسِ :

تحری کا معنی قصد ہے، اس لفظ سے معلوم ہوتا ہے کہ صوم نفل میں جتنا ان کا اعتنا تھا اتنا ان کے غیر کا نہیں تھا۔

﴿ص۱۵۷﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيٰى .... عَنْ أَبِيْ هُرَيْرَةَ ﷺ : تُعْرَضُ الْأَعْمَالُ:

سوال: اللہ کو تو بغیر عرض کے علم ہے پھر اس عرض کا کیا فائدہ:

جواب: عرض کا فائدہ علم میں بند نہیں ہے بلکہ عرض کے اور بھی فائدے ہو سکتے ہیں مثلاً ملائکہ کو بنی آدم کے اعمال پر شاہد بنانا۔

سوال: پھر سوال ہوا کہ تکرار عرض یَوْمَ الْاِثْنَيْنِ وَالْخَمِيْسِ) کا کیا فائدہ؟

جواب(۱): ممکن ہے عرض عرض کی کیفیت میں اختلاف ہو۔

جواب(۲): یہ بھی ممکن ہے کہ عرض کا تکرار اس لئے ہو کہ بنی آدم کو تنبیہ ہو اور وہ ڈریں اور سوء اعمال سے بچیں۔

بَابُ مَا جَاءَ فِيْ صَوْمِ الْأَرْبَعَاءِ وَالْخَمِيْسِ

﴿ص۱۵۷﴾ حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدِنِ الْحَرِيْرِيُّ .... عَنْ عُبَيْدِ اللّٰهِ الْمُسْلِمِ الْقُرَشِيِّ عَنْ أَبِيْهِ ﷺ : فَإِذَا أَنْتَ قَدْ صُمْتَ الدَّهْرَ وَأَفْطَرْتَ :

صوم الدھر سے مراد پورے سال کے روزے (باستثناء ایام خمسه منهیه عنها) ہیں۔

سوال: رمضان کا مہینہ اور اس کے بعد ستہ ایام من شوال کے روزے رکھنے سے یہ شخص صائم الدھر کیسے بن جاتا ہے؟

جواب: یہ ہے کہ اس کا صائم الدهر ہونا یہ تشبیہاً وحکماً ہے۔ اس لئے کہ حسنه بحسب عشر امثالها ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِيْ فَضْلِ صَوْمِ يَوْمِ عَرَفَةَ

غیر حاج کیلئے تو اس کا جواز وفضیلت ہے ہی حاج کیلئے بھی جواز وفضیلت ہے بشرط القوۃ والاعتماد

بَابُ مَا جَاءَ فِیْ عَاشُوْرَاءَ أَیُّ یَوْمٍ ھُوَ

﴿ص ۱۵۸﴾ حَدَّثَنَا هَنَّادٌ وَأَبُوْ كُرَيْبٍ .... عَنِ الْحَكَمِ بْنِ الْأَعْرَجِ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ:

ثُمَّ أَصْبَحَ مِنْ يَوْمِ التَّاسِعِ صَائِمًا:

اسپر دو سوال ہیں۔

سوال (۱): بعد والی حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ عاشوراء یوم العاشر ہے کما قال الجمھور۔ اور اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ عاشوراء یوم التاسع ہے۔

جواب: یہ ہے کہ ابن عباسؓ کا مقصد صوم یوم عاشوراء کی اس کو ترتیب بتانا ہے کہ اس کی ترتیب یہ ہے کہ اول یوم التاسع کا روزہ رکھ۔ پھر یوم عاشوراء کا روزہ بھی رکھ۔ ورنہ یہ مقصد نہیں کہ یوم عاشوراء یوم التاسع ہے۔

سوال (۲): سائل نے جب سوال کیا کہ أَھٰكَذَا كَانَ يَصُوْمُهُ مُحَمَّدٌ ﷺ تو ابن عباسؓ نے اس کے جواب میں نعم کہا ۔حالانکہ نبی ﷺ نے اس ترتیب پر عمل نہیں فرمایا ہے۔

جواب: یہ ہے کہ بعض دفعہ قول کو عمل کے قائم مقام بنادیا جاتا ہے یہاں ایسا ہی ہوا ہے۔ آپ ﷺ نے فرمایا تھا اور تمنا کی تھی کہ اگلے سال تک زندہ رہا تو اسی (۹۔۱۰) کی ترتیب پر عمل کرونگا۔

بَابُ مَا جَاءَ فِیْ صِيَامِ الْعَشْرِ

﴿ص ۱۵۸﴾ حَدَّثَنَا هَنَّادٌ .... عَنْ عَائِشَةَ رضی اللہ عنہا: مَا رَأَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ صَائِمًا فِي الْعَشْرِ قَطُّ:

اس حدیث میں عشر سے مراد تسع ذی الحجہ ہے کیونکہ دسویں کے دن عید ہوتی ہے اس میں صوم نہیں ہے تو مصنف کا صیام العشر کا عنوان تغلیبی ہے۔

سوال: ہوا کہ رسول اللہ ﷺ سے تسع ذی الحجہ کا صوم ثابت ہے۔ پھر عائشہؓ اس کی نفی کیسے کرتی ہیں؟ اس کے دو جواب ہیں۔

جواب (۱): حضرت عائشہؓ کی یہ نفی ان کے اپنے علم کے اعتبار سے ہے کیونکہ ان کے علم میں ۹ ذی الحجہ کا صوم نہیں آیا۔

جواب (۲): یہ بھی ممکن ہے کہ کوئی مانع ہو۔ اور آپ ﷺ نے بعض دفعہ اس (نویں ذی الحجہ کے صوم) پر عمل نہ کیا ہو۔

جواب (۳): بعض نے اس حدیث کے متعلق کہا کہ اس میں تصحیف ہوگئی ہے اصل میں لفظ تھے لَمْ يَرَ صَائِمًا۔ یعنی آپ

ﷺ کے صوم کا کسی کو علم نہیں ہوتا تھا اور وہ (الفاظ) بن کچھ اور گئے۔ (کَمَا قَالَتْ عَائِشَةُ ؓ مَا رَأَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ الخ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْعَمَلِ فِي أَيَّامِ الْعَشْرِ

﴿۱۵۸﴾ حَدَّثَنَا هَنَّادٌ .... عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ ﷺ: ـ مَا مِنْ أَيَّامِ الْعَمَلُ الصَّالِحُ فِيهِنَّ أَحَبُّ إِلَى اللَّهِ مِنْ هٰذِهِ الْأَيَّامِ الْعَشْرِ:

عشرۂ ذی الحج اور عشرۂ اخیرہ من رمضان کی افضلیت میں اختلاف اور اس میں تطبیق:

یوم عرفہ کی فضیلت سال کے تمام ایام پر محققین کے نزدیک اتفاقی ہے۔ پھر اس میں اختلاف ہوا ہے کہ عشرہ آخیرہ من رمضان افضل ہے یا عشرہ ذی الحج۔ تو بعض نے اس کا قول کیا اور بعض نے اس کا قول کیا۔ حضرت شاہ صاحب ؒ فرماتے ہیں القول المعتدل یہ ہے کہ لیالی تو عشرہ آخیرہ من رمضان کی افضل ہیں کیونکہ ان میں لیلۃ القدر ہے۔ اور ایام (دن) اس عشرہ (من ذی الحج) کے افضل ہیں کیونکہ ان میں یوم عرفہ ہے۔ اس طرح دونوں کی فضیلت کی حدیثوں میں تطبیق بھی ہو جائے گی۔

﴿ص ۱۵۸﴾ حَدَّثَنَا أَبُوبَكْرِ بْنُ نَافِعِ الْبَصْرِيُّ .... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ﷺ: ـ يَعْدِلُ صِيَامُ كُلِّ يَوْمٍ مِنْهَا بِصِيَامِ سَنَةٍ وَقِيَامُ كُلِّ لَيْلَةٍ مِنْهَا بِقِيَامِ لَيْلَةِ الْقَدْرِ

یعنی اس کا اجر مضاعف (انعامی اجر) سال کے روزوں کے اصلی اجر کے مساوی ہے۔ باقی اس کا اجر مضاعف اس سے بہت زیادہ ہے (اسی طرح سورۃ اخلاص کا اجر انعامی ثلث قرآن کے اجر اصلی کے مساوی ہے۔ باقی ثلث قرآن کا اجر انعامی اس سے بہت زیادہ ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي صِيَامِ سِتَّةِ أَيَّامٍ مِنْ شَوَّالَ

﴿ص ۱۵۸﴾ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَنِيعٍ .... عَنْ أَبِي أَيُّوبَ ﷺ: ـ مَنْ صَامَ رَمَضَانَ ثُمَّ أَتْبَعَهُ بِسِتٍّ مِنْ شَوَّالَ فَذَالِكَ صِيَامُ الدَّهْرِ:

تشبیہ میں مشبہ بہ کا افضل ہونا ضروری نہیں بعض دفعہ افضل نہیں بھی ہوتا:

(اس کی کچھ تفصیل تو ماقبل میں صُمْتُ الدَّهْرَ کے تحت گذر چکی ہے وہاں سے دیکھ لی جائے)۔ بعض نے اس تشبیہ سے صیام الدھر کی فضیلت نکالی ہے کیونکہ مشبہ بہ مشبہ سے افضل ہوتا ہے۔ حضرت شاہ صاحب نے اس پر رد کیا کہ مشبہ بہ کا افضل ہونا کوئی ضروری نہیں۔ بعض دفعہ مشبہ بہ غیر افضل بھی ہوتا ہے جیسا کہ حدیث میں آتا ہے اَلصَّوْمُ وِجَاءٌ۔ وجاء کا معنی ہوتا ہے خصی ہونا۔ اور خصی ہونا کوئی فضیلت کی چیز نہیں۔ بلکہ مقصد یہ ہے کہ مشبہ بہ سے جو مقصود حاصل کیا جا سکتا ہے وہ اس مشبہ

سے بھی حاصل ہوسکتا ہے (کہ صیام الدھر سے جو فضیلت حاصل کی جاسکتی ہے وہ ان (رمضان وستۃ شوال) سے بھی حاصل ہوسکتی ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي فَضْلِ الصَّوْمِ

﴿ص ۱۵۹﴾ حَدَّثَنَا عِمْرَانُ بْنُ مُوْسٰى الْقَزَّازُ الْبَصْرِيُّ .... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ؓ : وَالصَّوْمُ لِيْ:

سوال: ہر عبادت اللہ ہی کیلئے ہوتی ہے۔ پھر صوم کی کیا خصوصیت ہے؟

جوابات: (۱) یہ ہے کہ صوم عدمی ہے اس میں مظن ریاء نہیں ہے کسی کو بتائے گا تو اس کے صائم ہونے کا پتہ چلے گا ورنہ نہیں۔ بخلاف باقی عبادات کے۔

(۲) صوم ایسی عبادت ہے کہ اس کی وجہ سے صائم تَخَلَّقُوْا بِأَخْلَاقِ اللّٰهِ پر عمل کرنے والا بن جاتا ہے۔ بخلاف باقی عبادات کے۔

(۳) حافظ نے ایک جواب یہ بھی نقل کیا کہ جاہلیت میں مشرک لوگ صوم کے علاوہ باقی عبادات تو لغیر اللہ کرتے تھے لیکن صوم لغیر اللہ نہیں ہوتا تھا۔ پس خصوصیت کی ایک وجہ یہ بھی ہوئی۔ پھر اس کی تردید کی اور نقل کیا کہ جاہلیت میں صوم لغیر اللہ بھی ہوتا تھا اس طرح کہ لوگ بتوں کیلئے بھی روزے رکھتے تھے۔ تو یہ جواب ثالث کمزور ہوگیا۔

(۴) حافظ نے بعض لوگوں سے یہ جواب بھی نقل کیا کہ صوم ایسی عبادت ہے جو مقاصد اعمال میں نہیں آئے گی بخلاف باقی عبادات کے کہ وہ مقاصد اعمال میں آئیں گی۔ حدیث میں آتا ہے کہ حضور ﷺ نے صحابہ ؓ سے پوچھا کہ مَنِ الْمُفْلِسُ؟ صحابہ ؓ نے عرض کیا مَنْ لَّا دِرْهَمَ وَلَا دِيْنَارَ لَهٗ۔ اس پر آپ ﷺ نے فرمایا کہ میری امت کا مفلس وہ ہوگا جو صلوۃ، زکوۃ، حج جیسی عبادات لائے گا لیکن اس کے ساتھ ساتھ لوگوں پر ظلم کئے ہونگے ضَرَبَ هٰذَا وَشَتَمَ هٰذَا، وَقَذَفَ هٰذَا، تو قیامت کے دن اس کی نیکیاں ان مظلوموں کو دی جائیں گی اور ان کا حق پورا کیا جائے گا لیکن یہ صوم اس کی زد میں نہیں آئے گا۔ مگر حافظ نے پھر اس جواب کی بھی تردید کی ہے۔ اور قرطبی نے ایک روایت نقل کی جس میں وہ اعمال جو قیامت میں آئیں گے ان میں صوم کا بھی ذکر ہے۔ **الحاصل:** اول وثانی جواب بنسبت آخری جوابوں کے بہتر ہیں۔

(۵) حضرت شاہ صاحب نے اس کا جواب دیا کہ مقصود خصوصیت نہیں ہے بلکہ مقصود فرط رغبت ہے یعنی صائم کو اس عمل کی زیادہ ترغیب کرنے کا یہ ایک انداز ہے۔ کیا حدیث میں نہیں آتا کہ یدع طعامہٗ وشرابہٗ (کہ میرے لئے یہ اپنا طعام وشراب چھوڑے بیٹھا ہے۔

وَأَنَا أُجْزِيْ بِهٖ:

وَأَنَا أُجْزِيْ کا صیغہ معروف ومجہول دونوں طرح پڑھا گیا ہے۔ مجہول کی صورت میں معنی ظاہر ہے کہ میں خود اس کی جزا

بن جاتا ہوں۔ اور معلوم کی صورت میں معنی یہ ہوگا کہ اس کی جزاء میں خود عطاء کروں گا بلا توسط ملائکہ۔ یعنی اس کی جزاء جزاء عظیم عطاء کروں گا۔ دنیا کے بادشاہوں کا دستور ہے کہ جب کسی پر تھوڑی نوازش کرنی ہو تو اس میں وساطت لیتے ہیں اور اپنے ماتحت عملہ کے ذریعے دلواتے ہیں۔

اور جب کسی پر زیادہ نوازش کرنی ہو تو اس کا خود اعلان کرتے ہیں۔ یہاں بھی ایسے ہی ہوا ہے۔

وَالصَّوْمُ جُنَّةٌ مِّنَ النَّارِ:

جس طرح نار سے جنہ ہے اسی طرح نفس امارہ اور شیطان اور سب وشتم ولغو باتیں کرنے سے بھی جنہ ہے۔

﴿ص ۱۵۹﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ ...... عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ ﷺ: وَمَنْ دَخَلَهُ لَمْ يَظْمَأْ أَبَدًا:

سوال: جنت کی نعمتوں کا نعمت ہونا بدون حاجت کے بھی ظاہر ہوگا جب بھوک اور پیاس نہیں لگے گی تو جنت کی نعمتوں کا نعمتیں ہونا کیسے ظاہر ہوگا؟

جواب: یہ ہے کہ دنیا میں تو ایسے ہی ہے کہ نعمتوں کا نعمتیں ہونا حاجت سے ہی ظاہر ہوتا ہے۔ مگر آخرت کا معاملہ برعکس ہے۔ کہ آخرت کی نعمتوں کا نعمتیں ہونا بغیر حاجت کے ظاہر ہوگا۔ یہ ٹھیک ہے کہ وہاں نہ بھوک ہوگی نہ پیاس کیونکہ یہ تکلیفیں و زحمتیں ہیں۔ اور جنت زحمتوں سے پاک ہے۔ مگر اس کے باوجود جنت کی نعمتوں کو استعمال کرنے کا جی چاہے گا۔ ہر نعمت میں نئی سے نئی لذت محسوس کی جائے گی۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي صَوْمِ الدَّهْرِ

صوم الدہر وسرد ا م ووصال میں فرق:

وصال الصوم کا مقصد تو یہ ہوتا ہے کہ ایک دن کے روزے کو دوسرے دن کے ساتھ ملا دینا اور سحری وافطاری میں نہ کچھ کھانا نہ کچھ پینا۔

سرد الصوم: اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ مسلسل روزے رکھے پندرہ دن، بیس دن، چالیس دن۔ درمیان میں ناغہ نہ کرے۔

صوم الدھر: کا مفہوم ہے جمیع السنہ کے صیام باستثناء ایام خمسہ منہیہ عنہا. اس صوم الدھر کے بارے میں حدیث الباب ہے لَاصَامَ وَلَا أَفْطَرَ۔

سوال: لَا أَفْطَرَ تو ظاہر ہے۔ لَا صَامَ کیسے ہوگیا؟ (جبکہ اس نے تو پورے ماہ کے روزے رکھے ہیں)۔؟

جواب: اور مذہب احناف یہ ہے کہ لَاصَامَ یہ فوات مقصد کے اعتبار سے فرمایا ہے کیونکہ صوم کا مقصد قهر النفس نفس پر گرانی کرنا اور مشقت ڈالنا ہوتا ہے۔ اور اس (صوم الدھر) پر عمل کرنے کی صورت میں تو نفس عادی بن جاتا ہے۔ اس لیے لاصام فرمادیا۔ پس اس حدیث سے معلوم ہوا کہ صیام الدہر کوئی پسندیدہ نہیں ہے۔

امام شافعی کے نزدیك: یہ جائز ہے کہ موجب زیادت اجر ہے۔ وہ اس حدیث (لَاصَامَ وَلَا أَفْطَرَ) کا جواب یہ دیتے ہیں کہ یہ اس شخص کے بارے میں ہے جو صوم الدھر پر بلا استثناء ایام منھیہ عنھا کے عمل کرے۔

حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ شوافع کا یہ جواب دو وجہ سے ظاہر کے خلاف ہے۔ (۱) ایک تو اس وجہ سے کہ ایسا کون ہوسکتا ہے کہ ایام منھیہ میں بھی روزے رکھے۔ پھر خیر القرون کے زمانہ میں۔ اس لیے طے ہوا کہ صَوْمُ الدَّهْرِ کا مفہوم صیام جمیع السنہ باستثناء ایام خمسہ منھیہ عنھا ہے اور اسی پر ناپسندیدگی کا اظہار ہے۔ (۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ ص ۱۵۷ پر بَابُ مَا جَاءَ فِي صَوْمِ الْأَرْبَعَاءِ وَالْخَمِيسِ میں ایک حدیث گذری ہے جس کے الفاظ یہ ہیں سُئِلَ النَّبِيُّ ﷺ عَنْ صِيَامِ الدَّهْرِ فَقَالَ إِنَّ لِأَهْلِكَ عَلَيْكَ حَقًّا الخ۔ اس حدیث میں صیام الدھر سے منع کی علت بھی شوافع کے مذہب پر منطبق نہیں ہوتی کیونکہ اس موقع پر نبی ﷺ پھر یہ بھی فرماتے کہ اس لیے بھی یہ ناپسند ہے کہ ان میں ایام منھیہ آجاتے ہیں۔

الحاصل ناپسندیدگی کی وجہ اس کے مفہوم میں ایام منھیہ کا ہونا نہیں ہے بلکہ اس کی وجہ صرف اور صرف تفویت حقوق ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي سَرْدِ الصَّوْمِ

﴿ص ۱۵۹، ۱۶۰﴾ حَدَّثَنَا هَنَّادٌ ....عَنْ عَبْدِاللهِ بْنِ عَمْرٍو ﷺ : كَانَ يَصُومُ يَوْمًا وَ يُفْطِرُ يَوْمًا وَلَا يَفِرُّ إِذَا لَاقٰى:

یعنی باوجود اس کے کہ وہ اس طرح کے صائم تھے پھر بھی ان کو ضعف لاحق نہیں ہوتا تھا۔ جہاد میں دشمن کے مقابلے میں ڈٹے رہتے تھے۔ بے شک صوم داؤدی بڑی فضیلت کی چیز ہے کیونکہ یہ نفس پر جتنا گراں ہے **سرد الصوم و صوم الدھر** کی صورتیں اس پر اتنی گراں نہیں ہیں۔ (وَلَا يَفِرُّ إِذَا لَاقٰى، یہ حضرت داؤد علیہ السلام کی فضیلت ہے کہ باوجود اتنا شدید عمل کرنے کے پھر بھی وہ میدان سے بھاگتے نہیں تھے)۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ صَوْمِ أَيَّامِ التَّشْرِيقِ

ایام تشریق کی نہی کے اطلاق وتفسیر میں اختلاف:

شوافع واحناف کا اختلاف اس میں ہے کہ یہ نہی مطلق ہے یا مقید؟ **احناف** کے ہاں یہ نہی مطلق ہے۔ غیر متمتع ومتمتع سب کے لیے ہے۔

شوافع: کہتے ہیں کہ یہ نہی غیر متمتع کے لیے ہے متمتع کے لیے نہیں ہے۔ وہ ایام تشریق میں روزہ رکھ سکتا ہے۔ (اس کے لیے ان ایام میں رخصت ہے)۔

جواب: شاہ صاحب جواب دیتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ان کے صیام کے منع ہونے کا اعلان منیٰ اور ایام تشریق میں

کرایا۔ اگر یہ منع مطلق نہ ہوتی تو اس موقع پر متمتع کا استثناء کرلیا جاتا۔ وَإِذْ لَيْسَ فَلَيْسَ۔

بَابُ مَا جَاءَ فِيْ كَرَاهِيَةِ الْحَجَامَةِ لِلصَّائِمِ

﴿ص ۱۶۰﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ رَافِعِ النَّيْسَابُوْرِيُّ وَمَحْمُوْدُ بْنُ غَيْلَانَ وَيَحْيَ بْنُ مُوْسٰى......

عَنْ رَافِعِ بْنِ خُدَيْجٍ ؓ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ أَفْطَرَ الْحَاجِمُ وَ الْمَحْجُوْمُ:

أَفْطَرَ الْحَاجِمُ وَالْمَحْجُوْمُ کی وضاحت:

امام احمدؒ و امام اسحاقؒ : تو اس کے قائل ہیں۔ **جمهور:** اس کے قائل نہیں۔

دلیل جمهور: اسی حدیث رافع بن خدیج ؓ کے آخر میں ص ۱۶۲ پر ایک روایت ہے اس میں ہے أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ اِحْتَجَمَ فِيْ حَجَّةِ الْوَدَاعِ وَهُوَ مُحْرِمٌ صَائِمٌ۔

حدیث الباب کی جمهور کی طرف سے توجیهات: (۱) افطر کا معنی ہے علیٰ شرف الافطار ہونا۔ حاجم تو اس لیے کہ ہو سکتا ہے خون کا قطرہ اندر چلا جائے۔ اور محجوم اس لیے کہ اس کو ضعف لاحق ہو جاتا ہے بعض دفعہ اتنا ضعف لاحق ہو جاتا ہے کہ افطار کے بغیر کوئی چارہ نہیں ہوتا۔ (۲) دوسری تاویل یہ ہے کہ یہ افطار ایسا ہے جیسا افطار غیبت کرنے میں تھا۔ کہ غیبت کرنے سے گویا افطار کرلیا۔ اس افطار کو امام احمد واسحاق افطار معنوی پر محمول کرتے ہیں تو یہ بھی افطار معنوی پر محمول ہے یعنی اس سے صوم کی روح ختم ہو جاتی ہے۔ غیبت سے ختم ہونا تو ظاہر ہے۔ حجامت کے عمل سے بھی ایسا ہی ہے کیونکہ دماء ملائکہ کے لیے قابل نفرت چیز ہے۔ اگر کسی نے حجامت کے بعد اس حدیث کی بناء پر افطار کرلیا تو فقہاء نے لکھا ہے کہ اگر وہ اس حدیث کی تاویل کو نہیں جانتا پھر تو معذور ہے۔ صرف قضاء ہوگی۔ کفارہ نہیں آئے گا۔ اور اگر حدیث مذکور کی تاویل کو جانتے ہوئے افطار کرلیا تو اس پر قضاء بھی ہوگی اور کفارہ بھی۔

بَابُ مَا جَاءَ فِيْ كَرَاهِيَةِ الْوِصَالِ فِي الصِّيَامِ

﴿ص ۱۶۲،۱۶۳﴾ حَدَّثَنَا نَصْرُ بْنُ عَلِيِّ نِ الْجَهْضَمِيُّ......عَنْ أَنَسٍ ؓ: إِنَّ رَبِّيْ يُطْعِمُنِيْ وَيَسْقِيْنِيْ:

إِنَّ رَبِّيْ يُطْعِمُنِيْ وَيَسْقِيْنِيْ کی تفسیر: بعض نے اس کو حقیقت پر محمول کیا ہے۔

سوال: اس پر ابن بطال کا اعتراض ہے کہ مسلم شریف جلد اول کے بَابُ النَّهْيِ عَنِ الْوِصَالِ میں ص ۳۵۲ پر ابو ہریرہ ؓ کی حدیث ہے قَالَ إِنَّكُمْ لَسْتُمْ فِيْ ذَالِكَ مِثْلِيْ إِنِّيْ أَبِيْتُ يُطْعِمُنِيْ رَبِّيْ وَ يَسْقِيْنِيْ۔ اسی طرح مسلم کے اسی ص ۳۵۲ پر حضرت انس ؓ کی حدیث میں ہے إِنِّيْ لَسْتُ مِثْلَكُمْ إِنِّيْ أَظَلُّ يُطْعِمُنِيْ رَبِّيْ وَ يَسْقِيْنِيْ۔ اب اگر أَظَلُّ

کا لفظ ہوتو کھانے پینے سے صوم ہی نہ بنا۔ اور أَبِيتُ کے لفظ کے پیش نظر رات کے کھانے سے وصال نہ رہا۔ اس لیے ابن بطال کہتے ہیں کہ اس کو حقیقت پر محمول کرنے کی بجائے مجاز پر محمول کیا جائے۔

جواب: حافظ نے اس کو یہ جواب دیا ہے کہ ان دولفظوں کو مجاز پر محمول کرنے کی بجائے ایک أَظَلُّ کے لفظ کو مجاز پر محمول کر لیتے ہیں کہ وہ أَظَلُّ بمعنی أَبِيتُ ہے۔ اب رات کو حقیقی کھانا پینا ہوتا تھا لیکن یہ کھانا پینا جنت کا تھا اور یہ وصال کے منافی نہیں۔ دنیا کا کھانا پینا وصال کے منافی ہے۔ (لہٰذا حقیقی معنی مراد لینا صحیح ہو جائے گا اور ابن بطال کا اعتراض ختم ہو جائے گا)۔

بعض کہتے ہیں کہ اس (إِنَّ رَبِّي يُطْعِمُنِي الخ) کا معنی مجازی مراد ہے۔ پھر معنی مجازی کی دو وجہیں ہیں۔ (۱) ایک یہ کہ آپ ﷺ کو بھوک و پیاس ہی نہیں لگتی تھی۔ (۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا بھوک و پیاس تو مجھے بھی لگتی ہے لیکن اس بھوک و پیاس کی وجہ سے میری قوت مضمحل نہیں ہوتی۔ کھانے پینے والے کی طرح میری قوت بحال رہتی ہے۔

حافظ فرماتے ہیں کہ معنی مجازی کی دونوں وجہیں بجا ہیں۔ مگر ہمیں دیکھنا یہ ہے کہ آپ ﷺ کے حالات پر ان دو میں سے کونسی وجہ منطبق ہوتی ہے؟ اگر معنی مجازی کی پہلی توجیہ کو اختیار کرتے ہیں تو وہ آپ ﷺ کے حالات پر منطبق نہیں ہوتی۔ حدیثوں میں آتا ہے کہ آپ ﷺ کو بھوک لگتی تھی بھوک کی وجہ سے پیٹ پر پتھر باندھتے تھے۔ اگر صحابہ ؓ نے ایک پتھر باندھا ہوتا تھا تو آپ ﷺ نے دو باندھے ہوتے تھے۔ اور اگر مجاز کی دوسری وجہ کو اختیار کرتے ہیں تو وہ آپ ﷺ کے حالات پر منطبق ہو جاتی ہے اس لیے مجاز کی دوسری وجہ کو اختیار کرنا اولیٰ ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي تَاخِيرِ قَضَاءِ رَمَضَانَ

قضاء رمضان کی تضییق وتوسیع میں اختلاف:

حنفیه: کے نزدیک اس میں توسع ہے زندگی میں قضاء ہو جانی چاہیے۔ **امام شافعیؒ** کے نزدیک اس میں تضییق ہے۔ رمضان ثانی سے پہلے اگر اس کی قضاء ہو جائے تو فبہا۔ اور اگر اس کے بعد قضاء کرے گا تو پھر قضاء کے ساتھ ساتھ فدیہ دینا بھی لازم ہوگا۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْاِعْتِكَافِ

اعتکاف واجب، سنت اور نفل کا بیان:

اعتکاف واجب بھی ہوتا ہے جیسے اعتکاف منذور، سنت بھی ہوتا ہے جیسے عشرۂ اخیرہ من رمضان کا اعتکاف یہ سنت علی الکفایہ ہے۔ اس کے علاوہ مستحب ہے، اعتکاف منذور میں صوم بھی شرط ہے۔ اگر رمضان میں ہو تو اس سے رمضان کا صوم کفایت کر جاتا ہے۔ اعتکاف کی نذر پر ایک

سوال: ہوتا ہے کہ نذر کی صحت کیلئے شرائط ہیں مثال کے طور پر عبادت کی نیت ہو۔ عبادت بھی مستقل ہو۔ اس عبادت کا

کوئی فرد فرض یا واجب ہو۔ معصیت کی نذر نہ ہو کیونکہ وہ منعقد نہیں ہوتی بلکہ یمین بن جاتی ہے۔اور کفارۂ یمین ادا کرنے کی وجہ سے سبکدوشی ہو جاتی ہے اب مشکل یہ ہے کہ اعتکاف کا کوئی فرد فرض و واجب نہیں باوجود اس شرط کے فوت ہونے کے پھر بھی اعتکاف کی نذر ماننا درست ہے؟ یہ مسئلہ فقہاء کے لیے بڑا پریشان کن بنا ہوا ہے؟ اس کے کئی جوابات ہیں۔

جواب (۱): کسی نے یہ جواب دیا کہ صلوٰۃ کا قعدہ اخیرہ فرض ہے اور قعدہ اخیرہ تقریباً وقوف و اعتکاف ہے۔ پس شرط پائی گئی۔ مگر یہ جواب نا تمام ہے اس لیے کہ صاحب درمختار فرماتے ہیں کہ اعتکاف کے لیے مسجد کا ہونا شرط ہوتا ہے۔ لیکن صلوٰۃ کے لیے مسجد شرط نہیں ہے تو ان کی سرحد آپس میں نہیں ملتی۔

جواب (۲): یہ ہے کہ بعض نے کہا کہ وقوف عرفہ فرض ہے وہ بھی اعتکاف ہے مگر یہ جواب بھی نا تمام ہے اس لیے کہ وقوف عرفہ کے لیے مکث (ٹھہرنا) شرط نہیں چلتا پھرتا رہے تب بھی وقوف ہو جاتا ہے اور اعتکاف کیلئے وقوف شرط ہے۔ پھر عرفات مسجد نہیں جبکہ اعتکاف مسجد میں ہوتا ہے۔ اس لیے محقق ابن ہمام نے اس اشکال کے جواب سے عاجز ہونے کا اعتراف کر لیا۔ اور یہ کہا کہ یہ قوانین فقہاء کے بنائے ہوئے ہیں اگر نقض ہوتا ہے تو ہونے دیا جائے۔ لہٰذا اس قاعدے میں باستثناء اعتکاف تعمیم کر لی جائے گی۔

عشرۂ اخیرہ کا اعتکاف کس وقت سے شروع ہوگا؟

سوال: عشرۂ اخیرہ کے اعتکافِ سنت میں ضروری ہے کہ بیس تاریخ کے غروب سے قبل مسجد میں داخل ہو جائے۔ کیونکہ لیالی مقدم ہیں اور ایام مؤخر ہیں۔ تو بیس کے غروب سے پہلے عشرۂ اخیرہ کا اعتکاف شروع ہو جاتا ہے۔ حدیث الباب سے بظاہر اس کے خلاف معلوم ہوتا ہے کیونکہ اس میں ذکر ہے کہ حضور ﷺ اکیس کی صبح پڑھ کر اپنے معتکف میں داخل ہوتے تھے۔ حالانکہ دخول تو عصر کے بعد ہونا چاہیے تھا؟

جواب: یہ ہے کہ معتکف سے مراد مسجد نہیں ہے بلکہ معتکف سے مراد یہاں مسجد کے اندر حجرۂ اعتکافیہ ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِيْ لَيْلَةِ الْقَدْرِ

کیا لیلۃ القدر رمضان کے اخیر عشرہ میں بند ہے؟

محققین کے نزدیک لیلۃ القدر معین نہیں ہے۔ بلکہ رمضان کی ہر لیل میں لیلۃ القدر مظنون ہے۔ لا سیما (خصوصاً) عشرۂ اخیرہ کی لیالی۔ خصوصاً اوتار۔ بالخصوص سبع و عشرین۔

امام شافعیؒ کے نزدیک: احدیٰ و عشرین کو قوتِ حدیث کی وجہ سے ترجیح ہے۔ اور ماء وطین والی علامت بھی اس میں پائی جاتی ہے۔ بلکہ امام ابوحنیفہ کی ایک روایت یہ بھی ہے کہ (لیلۃ القدر کے لیے) رمضان کی بھی تخصیص نہیں ہے مگر یہ درست نہیں۔ اگر چہ یہ ابن مسعود ﷺ سے بھی منقول ہے۔ اس لیے کہ یہ شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِيْ اُنْزِلَ فِيْهِ الْقُرْآنُ اور اِنَّا اَنْزَلْنَاهُ فِيْ لَيْلَةِ الْقَدْرِ کو ملانے کے خلاف ہے۔ ممکن ہے امام صاحبؒ نے یہ اس لیے کہا ہو کہ لوگ پورا سال عبادت کریں۔

صرف رمضان پر بھروسہ کر کے نہ بیٹھ جائیں۔ جیسا کہ ترمذی کے اسی ص ۱۶۴ پر اسی بَابُ لَیْلَةِ الْقَدْرِ میں حضرت زرؓ سے منقول روایت میں حضرت ابی بن کعبؓ نے ابن مسعودؓ کے قول کی یہی تاویل کی ہے۔ اس طرح کہ فکرِہ (اِبْنُ مَسْعُوْدٍ ﷜) أَنْ یُخْبِرَکُمْ وَ تَتَّکِلُوْا۔

﴿ص ۱۶۴﴾ حَدَّثَنَا وَاصِلُ بْنُ عَبْدِالْأَعْلَی الْکُوْفِیُّ ....عَنْ زِرٍّ ﷜: لَیْسَ لَهَا شُعَاعٌ:

شاید یہ اس رات کی تجلیاتِ الٰہیہ کی بنا پر ہو۔ مگر یہ بھی وہی شخص محسوس کر سکتا ہے جس کا احساس نرالہ ہو۔ پھر یہ بھی بعدیہ علامت ہے۔ قبلیہ نہیں اور اس میں تو حسرت ہی حسرت ہے اور کچھ بھی نہیں۔

حاصل یہ ہے کہ بعدیہ علامات تو صحیح حدیثوں میں ذکر ہیں۔ قبلیہ علامات کسی صحیح حدیث میں ذکر نہیں ہیں۔

حضرت شاہ صاحب: فرماتے ہیں کہ کسی صحیح حدیث میں کوئی علامات نہیں ہیں۔ البتہ بزرگوں کے اقوال ہیں کہ نور ہی نور ہوگا ہر چیز سجدہ ریز ہو جاتی ہے وھکذا۔ البتہ ایک علامت حضرت شاہ صاحب نے یہ ذکر فرمائی ہے کہ تلاوت قرآن کی طرف فرط رغبت ہوتی ہے۔ اور طبیعت اس کو زیادہ سے زیادہ چاہتی ہے۔ بلکہ اس کا تجربہ بھی ہوا ہے۔

﴿ص ۱۶۴﴾ حَدَّثَنَا حُمَیْدُ بْنُ مَسْعَدَةَ رحمہ اللہ: . اِلْتَمِسُوْهَا فِیْ تِسْعٍ یَّبْقَیْنَ الخ:

یہ اس وقت ہے جب کہ مہینہ انتیس (۲۹) کا بنایا جائے کیونکہ یہ متیقن ہے (تیس (۳۰) کے ہونے کا صرف امکان ہے) اور اگر پیچھے سے شمار کیا جائے تو پھر تسع۔ اکیس (۲۱) کی لیلہ بنے گی اور سبع تیئسویں (۲۳) کی شب بنے گی۔ اور خمس پچیسویں (۲۵) کی شب بنے گی اور ثلاث یہ ستائیسویں (۲۷) کی رات بنے گی۔ اس طرح روایات میں کوئی اشکال نہیں رہے گا

بَابُ مَا جَاءَ وَعَلَی الَّذِیْنَ یُطِیْقُوْنَهُ

﴿ص ۱۶۴﴾ حَدَّثَنَا قُتَیْبَةُ ....عَنْ سَلَمَةَ بْنِ الْأَکْوَعِ ﷜ قَالَ لَمَّا نَزَلَتْ وَعَلَی الَّذِیْنَ یُطِیْقُوْنَهُ فِدْیَةٌ طَعَامُ مِسْکِیْنٍ الخ:

اس آیت کریمہ کی توجیہات: (۱) بعض نے یہ توجیہ کی ہے کہ یہاں لائے نفی حذف ہے أی لَا یُطِیْقُوْنَهُ۔

(۲) بعض نے یہ توجیہ کی ہے کہ اطاقہ باب افعال ہے اور باب افعال کا ہمزہ کبھی سلب کے لیے ہوتا ہے تو اب بھی معنی وہی جا کے بنے گا جو پہلی توجیہ کے مطابق بنا۔ مگر یہ توجیہ کمزور ہے اس لیے کہ باب افعال کا یہ خاصہ سماعی ہے کوئی قاعدہ نہیں ہے۔ اطاقہ کے بارے میں یہ خاصہ سنا نہیں گیا ہے۔

(۳) بعض نے اطاقہ کا معنی کیا ہے مشقت کے ساتھ طاقت رکھنا اور اس آیت کو شیخ فانی پر محمول کیا ہے۔ (جو لوگ صوم کی طاقت بمشقت رکھتے ہیں ان کے لیے اختیار ہے الخ)۔

(۴) جب صحابہ خود نسخ کی تصریح کر رہے ہیں تو پھر اور توجیہات کی کیا ضرورت ہے۔

اختلاف آخر: پھر اس میں اختلاف ہوا کہ قبل النسخ یہ آیت کونسے صیام سے متعلق تھی بعض روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ صوم رمضان سے متعلق تھی۔ بعض روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا تعلق صوم عاشوراء سے تھا جو ابتداء میں فرض تھا۔ بہر حال دونوں طرح کے قول ہیں (لیکن ان میں راجح یہی ہے کہ اس کا تعلق صوم رمضان سے تھا پھر فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الخ آیت کے ذریعے اس کا نسخ ہو گیا)۔

بَابُ مَا جَاءَ فِيْ مَنْ أَكَلَ ثُمَّ خَرَجَ يُرِيْدُ سَفَرًا

فطر فی السفر کا مسئلہ بھی وہی ہے جو قصر صلوٰۃ (فی السفر) کا ہے جس طرح قصر صلوٰۃ مسافر تب کر سکتا ہے جب وہ اپنے شہر سے باہر نکل جائے اسی طرح فِطْرٌ فی السفر بھی۔ گھر بیٹھے بیٹھے جب سفر کا ارادہ ہو تو یہ فطر نہیں کر سکتا۔ اگر کسی کو سفر میں روزہ نہ رکھنے کا ارادہ ہو تو اسے چاہیے کہ صبح صادق ہونے سے پہلے پہلے گھر سے نکل جائے۔ اگر گھر میں ہو اور صبح صادق ہو جائے تو اس کے لیے فطر جائز نہیں۔

حضرت انس رضی اللہ عنہ کا واقعہ اور اس کی توجیہات:

سوال: حدیث الباب میں واقعہ حضرت انس رضی اللہ عنہ (کہ انہوں نے روزہ رکھنے کی بجائے گھر بیٹھے بیٹھے فطر کر لیا) مذکورہ بالا مضمون کے خلاف ہے؟

جواب: اس کی مختلف توجیہات ہیں جو مندرجہ ذیل ہیں۔

توجیہ (۱): ایک توجیہ تو یہ ہے جو عطاء نے کی ہے کہ اس زمانہ میں مسافروں کی عادت یہ ہوتی تھی کہ شہر سے باہر نکل کر کسی مقام میں جمع ہوتے تھے پھر وہاں سے سفر شروع کرتے تھے تو انس رضی اللہ عنہ کا واقعہ حدیث الباب اسی نوعیت کا ہے۔

توجیہ (۲): یہ بھی ممکن ہے کہ یہ کہیں اثناء سفر کسی مقام میں قیام کا واقعہ ہو۔ (اور وہاں تو انسان مسافر ہوتا ہے)۔

توجیہ (۳): یہ بھی ممکن ہے کہ یہ انکا اپنا اجتہاد ہو (کہ گھر بیٹھے بیٹھے فطر کر لیا) اور اسی کو سنت کہہ رہے ہوں۔

بَابُ مَا جَاءَ فِيْ قِيَامِ شَهْرِ رَمَضَانَ

صلوٰۃ التراویح کے اہتمام کا مسئلہ: محدثین کی اصطلاح میں قیام شہر رمضان سے مراد صلوٰۃ تراویح ہوتی ہے۔ حدیث الباب سے نفس تراویح و جماعت کا ثبوت ہوتا ہے۔ البتہ جماعت کا اہتمام معلوم نہیں ہوتا۔ اور وجہ اس کی فرضیت کا ڈر ہے کہ کہیں فرض نہ ہو جائے۔ پھر (فرض ہونے کے بعد) اس کو چھوڑا جائے گا تو بہت زیادہ نقصان ہو جائے گا۔

خلفاء راشدین کے زمانہ میں چونکہ یہ ڈر ختم ہو گیا تھا اس لیے پھر جماعت کا اہتمام ہو گیا تھا۔ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں اس لیے نہیں ہوا تھا کہ وہ دوسری ضروریات و مہمات سے فارغ نہیں تھے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں جب ان کی توجہ اس طرف مبذول کرائی گئی تو پھر انہوں نے ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کے پیچھے سب کو جمع کر دیا۔ (اور جماعت کا اہتمام شروع ہوا)۔

رکعات تراویح کی بحث: رکعات تراویح ائمہ اربعہ میں سے کسی سے بیس (۲۰) سے کم منقول نہیں۔

امام مالکؒ کے نزدیک: اکتالیس (۴۱) ہیں۔

امام ابوحنیفہ و شافعی کے نزدیک: بیس (۲۰) ہیں۔ حافظ نے بعض ائمہ کا قول اٹھائیس (۲۸) کا نقل کیا ہے اور بعض کا قول تیس (۳۰) کا بھی نقل کیا ہے۔

بیس (۲۰) رمت کے دلائل:

دلیل (۱): موطاء امام مالکؒ میں ہے کہ حضرت عمرؓ کے زمانہ میں جو تراویح پڑھائی گئی ہیں وہ بیس رمت ہوتی تھیں اور وہ صحابہؓ کا زمانہ تھا کسی نے اس پر انکار نہیں کیا۔ جس سے صحابہؓ کا بیس رمت پر اجماع ثابت ہوتا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے پاس بیس ۲۰ رمت کا کوئی ماخذ ہوگا جس کا ہمیں علم نہیں ہے ماخذ کے بغیر صحابہؓ سے کیسے امید کی جاسکتی ہے کہ وہ اس پر جمع ہو گئے۔

دلیل (۲): بیس (۲۰) رمت کی حضرت ابن عباسؓ سے ایک مرفوع روایت ثابت ہے مگر اس کی سند ضعیف ہے۔ البتہ یہ بھی ایک اصول ہے کہ اگر کسی ضعیف حدیث کو امت کی طرف سے تلقی بالقبول ہو جائے وہ قوی ہو جاتی ہے اور حجت بن جاتی ہے۔ اس کے کئی نظائر و شواہد ہیں۔

الحاصل: بیس رمت تراویح کے سنت ہونے میں کوئی شک وشبہ نہیں ہے اس کو بدعت کہنا ظلم ہے وگرنہ تو حضرت عمرؓ و دوسرے سارے صحابہؓ بدعتی قرار پائیں گے۔ امام ابو یوسفؒ نے امام صاحبؒ سے پہلی بات دریافت کی تو انہوں نے یہی جواب دیا کہ لَمْ یَکُنْ عُمَرُؓ بِدْعِیًّا۔

آٹھ رمت تراویح اور اس کی دلیل:

بعض آٹھ (۸) کے قائل ہیں اس کا ماخذ و دلیل ترمذی ص ۹۹، ج ۱، میں حضرت عائشہؓ کی اس مشہور حدیث کو بنایا جاتا ہے۔ جو بَابُ مَا جَاءَ فِیْ وَصْفِ صَلٰوۃِ النَّبِیِّ ﷺ میں گذری۔ جس کے اندر حضرت ابو سلمہؓ نے حضرت عائشہؓ سے حضور ﷺ کی صلوٰۃ فی الرمضان کے بارے میں سوال کیا تو حضرت عائشہؓ نے جواباً فرمایا مَا کَانَ رَسُوْلُ اللّٰہِ ﷺ یَزِیْدُ فِیْ رَمَضَانَ وَلَا فِیْ غَیْرِہٖ عَلٰی اِحْدٰی عَشَرَۃَ رَکْعَۃً الخ: ان میں سے تین وتر اور آٹھ صلوٰۃ التراویح ہیں۔؟

جواب حدیث مذکور: اس کا جواب وہاں عرض کر دیا گیا تھا کہ اس حدیث کا تعلق صلوٰۃ التراویح سے نہیں بلکہ صلوٰۃ التہجد سے ہے۔ وہاں سوال کا منظر و جواب بتلا دیا گیا تھا۔ من شاء فلینظر ھناک۔ حضرت گنگوہیؒ کا یہی موقف ہے (کہ اس حدیث کا تعلق صلوٰۃ التہجد سے ہے)۔

صلوٰۃ التہجد و صلوٰۃ التراویح مغایر ہیں یا متحد؟

(۱) ایک قول یہ ہے کہ یہ مغایر ہیں۔ اور دلیل اس کی یہ ہے کہ حضرت عمرؓ جب باہر نکلے اور لوگ جماعت سے تراویح ادا کر رہے تھے تو یہ کہا کہ نِعْمَ الْبِدْعَۃُ ھٰذِہٖ وَالَّتِیْ تَنَامُوْنَ عَنْھَا خَیْرٌ مِّنَ الَّتِیْ تَقُوْمُوْنَ بِھَا. تَنَامُوْنَ عَنْھَا سے مراد تہجد

ہے۔اور تَقُوْمُوْنَ بِهَا سے مراد تراویح ہے۔معلوم ہوا دونوں غیر غیر ہیں۔
(۲) اور ایک رائے یہ ہے کہ یہ (دونوں) متحد ہیں۔اور اس کا مطلب یہ بتلاتے ہیں کہ یہ تراویح ادا کر کے سو جاتے ہیں۔ کاش کے یہ اس کو طویل کرتے اور صبح سحری تک لے جاتے۔اگر یہ ایسا کرتے تو یہ ان کے لیے بہتر ہوتا۔

حضرت شاہ صاحب کی تقریر تغایر: حضرت شاہ صاحبؒ نے فیصلہ دیا کہ دونوں مغائر ہیں اور دلیل یہ ذکر فرمائی کہ تہجد ہجود سے مشتق ہے اور ہجود کا معنی ہوتا ہے نیند سے بیدار ہونا۔اب ظاہر ہے کہ جو نیند سے پہلے ادا کی جارہی ہے یعنی تراویح وہ کوئی اور ہے اور یہ کوئی اور ہے (اور محدثین بھی ایسا ہی کرتے ہیں کہ تراویح کا باب الگ اور صلوۃ اللیل کا باب الگ قائم کرتے ہیں) پس جب دونوں کی مغایرت ثابت ہوگئی تو اوپر والی حدیث عائشہؓ کا جواب تام ہوگیا۔اور حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں ہاں اگر کسی نے تراویح طویل کر دیں اور سحری تک لے گیا تو پھر تہجد کا اس میں تداخل ہو جاتا ہے اور یہ تہجد کی فضیلت کو بھی پالیتا ہے۔

اکتالیس (۴۱) ر م ت کے بارے میں احنافؒ اور شوافعؒ کی تقریر:

شوافعؒ کی تقریر یہ ہے کہ اہلِ مکہ تراویح تو بیس ہی پڑھتے تھے۔لیکن ہر چار کے بعد وقفہ کرتے تو اس میں طواف کا موقع مل جاتا اور وہ طواف کر لیتے۔اس پر اہل مدینہ نے دیکھا کہ ہمارے پاس کعبہ تو نہیں ہے اس لیے مَنْ لَّا یُدْرِکُ کُلُّهٗ لَا یُتْرَکُ کُلُّهٗ کے تحت انہوں نے ایسا کیا کہ ہر چار رکعت کے بعد چار رکعت نفل پڑھنے شروع کر دیئے۔اس طرح ۴۰ تو یہ ہوئیں اور ایک رکعت وتر۔

احناف اس (۴۱) کی یہ تقریر کریں گے کہ چار ترویحوں تک تو ہر ترویح کے بعد چار چار نفل پڑھتے تھے یہ کل بتیس (۳۲) ہوگئیں۔پھر چار رکعت تراویح بھی پڑھ لیں۔تو یہ چھتیس (۳۶) ہوگئیں۔پھر تین رکعت وتر اور دو رکعت بعد والے نفل پڑھ لیے تو اس طرح کل اکتالیس (۴۱) رکعت ہوگئیں۔

أَبْوَابُ الْحَجِّ

حج کا لغوی اور شرعی معنی: لغت میں حج کا معنی کسی امر عظیم کا قصد کرنا آتا ہے۔

شرعی معنی: ۔شریعت میں حج کا معنی ہے قَصْدُ مَكَانٍ مَخْصُوْصٍ بِأَفْعَالٍ مَخْصُوْصٍ فِي زَمَانٍ مَخْصُوْصٍ.

مصنف عبادت مالیہ، بدنیہ کو بیان کرنے سے جب فارغ ہوئے تو اب مرکب منهما کو بیان کرتے ہیں۔

سوال: ہوتا ہے کہ صوم میں بھی تو مال کی ضرورت پڑتی ہے افطاری میں، سحری میں جیسا کہ حج میں مال کی ضرورت پڑتی ہے۔ پھر حج کا مرکب ہونا اور صوم کا مرکب نہ ہونا یہ فرق کیوں ہو گیا؟

جواب: حج کے مرکب ہونے کا معنی یہ ہے کہ اس میں مال کی زیادہ ضرورت پڑتی ہے اور مال اس کا جزو اعظم ہے اسی لیے اگر کسی شخص کے پاس مال ہو اور موت کا وقت آجائے تو فقہاء فرماتے ہیں اس پر لازم ہے کہ اپنی طرف سے حج کرنے کی وصیت کر جائے کیونکہ حج کا جزو اعظم موجود ہے۔

حج تراخی سے اور فی الفور ادا کرنے میں ائمہ کا اختلاف اور اس کا ثمرہ:

اس پر تو اجماع ہے کہ عمر میں ایک مرتبہ حج فرض ہے۔ پھر آگے اس میں اختلاف ہے کہ علی الفور فرض ہے یا علی التراخی؟

امام محمدؒ کے نزدیک علی التراخی فرض ہے اور **باقی ائمہ** کے نزدیک علی الفور فرض ہے۔

علی الفور فرض ہونے کا مطلب یہ ہے کہ شرائط موجود ہونے کے بعد پہلے سال ہی حج کرے۔ اس اختلاف کا ثمرہ اس طرح تو ظاہر نہیں ہوگا کہ علی التراخی کی صورت میں علی الفور کے قائلین کے نزدیک ادائیگی نہیں ہوگی، قضاء بن جائے گی۔ بلکہ سب کے نزدیک جب بھی ادا کرے گا وہ ادا ہی ہوگی۔ ثمرۂ اختلاف اس طرح ظاہر ہوگا کہ علی الفور کے قائلین کے نزدیک یہ رہوگا اور امام محمدؒ کے نزدیک حب رنہیں ہوگا۔

سوال: وجوب علی الفور کے قائلین پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ پھر رسول اللہ ﷺ نے تاخیر کیوں فرمائی؟ حج تو پہلے فرض ہو چکا تھا اور آپ ﷺ نے ایک سال تاخیر کے بعد حج کیا؟

جواب: تو اس کا جواب انکی طرف سے یہ دیا گیا ہے کہ آپ ﷺ کو بذریعہ وحی یہ بات بتلا دی گئی تھی کہ جب تک آپ ﷺ حج نہیں کریں گے آپ ﷺ زندہ رہیں گے اس لیے آپ ﷺ نے تاخیر فرمائی اور یہ بھی ممکن ہے کہ علی الفور عمل نہ کرنے میں کوئی اور مجبوری بھی ہو۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي حُرْمَةِ مَكَّةَ

﴿ص ١٦٧﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيْدٍ .... عَنْ أَبِي شُرَيْحِ نِ الْعَدَوِيِّ ﷺ: أَنَّهُ قَالَ لِعَمْرِو بْنِ سَعِيْدٍ وَهُوَ يَبْعَثُ الْبُعُوثَ إِلَى مَكَّةَ إِئْذَنْ لِي أَيُّهَا الْأَمِيرُ أُحَدِّثُكَ قَوْلًا الخ:

یہ عمرو بن سعید یزید بن معاویہ ﷛ کی طرف سے مدینہ کا امیر تھا اور مکہ میں ابن زبیر ﷛ کو دبانے کیلئے مدینہ سے لشکر بھیج رہا تھا تو اس واقعہ پر اس کو ابوشریح نے ''ماذکر فی الحدیث'' کہا۔

بَابُ مَا جَاءَ فِيْ ثَوَابِ الْحَجِّ وَ الْعُمْرَةِ

﴿ص۱۶۷﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيْدٍ وَ أَبُوْ سَعِيْدِنِ الْأَشَجّ .... عَنْ عَبْدِاللّٰهِ ﷛: تَابِعُوْا بَيْنَ الْحَجِّ وَ الْعُمْرَةِ:

یعنی حج وعمرہ کو ایک دوسرے کے پیچھے ادا کرتے رہو یعنی عمرہ کیا تو اس کے بعد حج کرو، حج کیا تو اس کے بعد عمرہ کرو۔

فَإِنَّهُمَا يَنْفِيَانِ الْفَقْرَ وَالذُّنُوْبَ:

نفی الفقر سے دنیوی فائدہ بتایا اور نفی الذنوب سے اخروی فائدہ بتلایا۔

وَلَيْسَ لِلْحَجَّةِ الْمَبْرُوْرَةِ ثَوَابٌ إِلَّا الْجَنَّةَ:

حج مبرور کا مطلب:

مبرورۃ کے دو معنی کئے گئے ہیں (۱) بمعنی مقبولۃ (۲) جس میں معصیت کا ارتکاب نہ ہو۔ اول کی رو سے تو مبروریت کا علم قبل الموت نہیں ہوسکتا۔ ہاں ثانی معنی کی رو سے مبروریت کا علم قبل الموت بھی انسان کو ہوسکتا ہے۔

اللہ اللہ! کیا کشش ہے اس کوچۂ قاتل میں ۔۔۔ کہ عاشق سر کے بل جاتے ہیں سر کٹانے کے لیے۔

بَابُ مَا جَاءَ مِنَ التَّغْلِيْظِ فِيْ تَرْكِ الْحَجِّ

﴿ص۱۶۷﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى الْقُطَعِيُّ الْبَصْرِيُّ .... عَنْ عَلِيٍّ ﷛: فَلَا عَلَيْهِ أَنْ يَّمُوْتَ يَهُوْدِيًّا أَوْ نَصْرَانِيًّا:

یعنی اللہ کے ہاں اس کی زندگی کی کوئی وقعت نہیں ہے۔ یہود ونصاریٰ پر حج نہیں ہوتا تھا اس لیے ان کا نام لے دیا۔

سوال: وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ الآیۃ سے استدلال کرنے پر سوال ہے کہ بظاہر دلیل و مدعیٰ میں انطباق نہیں؟

جواب: یہ ہے کہ استدلال مدعی پر اس آیت کے بعد جو حصہ ہے (وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللّٰهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِيْنَ) اس سے ہے۔ فلا اشکال۔

بَابُ مَا جَاءَ فِيْ إِيْجَابِ الْحَجِّ بِالزَّادِ وَ الرَّاحِلَةِ

فرضیت حج کی شرائط میں سے یہ بھی ہے کہ گھر سے لیکر بیت اللہ تک آنے جانے کا خرچہ بھی اس کے پاس ہو اور سواری بھی

ہو۔اسی طرح جتنی مدت باہر رہے گا اتنی مدت کا گھر میں بال و بچوں کیلئے بھی خرچہ ہو تب حج فرض ہوتا ہے۔فقہاء فرماتے ہیں اگر کسی شخص کے پاس گھر سے لیکر بیت اللہ تک آنے جانے کا خرچہ ہو لیکن سفر مدینہ کا خرچہ نہ ہو تو وہ بھی اپنے آپ کو سبکدوش نہ سمجھے۔اس پر بھی حج فرض ہے۔حج کر کے واپس آ جائے جب اللہ پاک مال دے دیں پھر حج کر لے اور سفر مدینہ بھی کر لے۔ روضہ رسول اللہ ﷺ کی زیارت بھی ہو جائے۔اور مسجد نبوی میں نمازیں پڑھنا بھی ہو جائے۔

بَابُ مَا جَاءَ كَمْ حَجَّ النَّبِيُّ ﷺ

﴿ص ۱۶۸﴾ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللّٰهِ بْنُ أَبِيْ زِيَادٍ .... عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِاللّٰهِ رضی اللہ عنہ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ حَجَّ ثَلٰثَ حِجَجٍ حَجَّتَيْنِ قَبْلَ أَنْ يُّهَاجِرَ:

فرضیت کے بعد تو آپ ﷺ نے ایک ہی حج فرمایا جس کو حجۃ الوداع کہتے ہیں۔فرضیت حج و ہجرۃ سے پہلے دو حج کرنے کا ذکر آ رہا ہے مگر حجتین سے زائد (حجوں) کی نفی نہیں ہو جاتی ہے۔کیونکہ مفہوم عدد کا کسی کے ہاں بھی اعتبار نہیں (ممکن ہے دو سے زائد حج بھی کئے ہوں)۔

فَسَاقَ ثَلَاثَةً وَّسِتِّيْنَ بَدَنَةً وَّجَاءَ عَلِيٌّ رضی اللہ عنہ مِنَ الْيَمَنِ بِبَقِيَّتِهَا، فِيْهَا جَمَلٌ لِأَبِيْ جَهْلٍ فِيْ أَنْفِهَا بُرَّةٌ مِنْ فِضَّةٍ فَنَحَرَهَا:

تریسٹھ ۶۳ بدنیں آپ ﷺ نے اپنے ہاتھ مبارک سے ذبح کئے۔اس سے نبی ﷺ کی قوت کا اندازہ لگانا چاہیے۔سیرۃ کی کتابوں میں ہے کہ جب آپ ﷺ نحر فرما رہے تھے تو بدنیں نحر کے لیے ایک دوسرے پر سبقت کرتے تھے۔

فَأَمَرَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ مِنْ كُلِّ بَدَنَةٍ بِبَضْعَةٍ فَطُبِخَتْ فَشَرِبَ مِنْ مَرَقِهَا:

شوربہ اس لیے پیا کہ اگر گوشت کھاتے تو ہر بدنہ سے ایک ایک بوٹی لینے کی وجہ سے گوشت بہت زیادہ ہو جاتا جو ایک انسان کیلئے ناقابل برداشت ہے۔اس لیے اُن سب کے ٹکڑوں کا شوربہ پی لیا۔(گویا سب سے کھانا ہو گیا) اس سے معلوم ہوا کہ تمتع و قران کے دم "دم شکر" ہوتے ہیں۔دم جنایت نہیں ہوتے ورنہ آپ ﷺ ان کو استعمال نہ کرتے۔

بَابُ مَا جَاءَ كَمْ اِعْتَمَرَ النَّبِيُّ ﷺ

﴿ص ۱۶۸﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ .... عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رضی اللہ عنہ: اِعْتَمَرَ أَرْبَعَ عُمَرٍ الخ:

ایک دوسری روایت میں ثلاث کا ذکر ہے ایک اور روایت میں دو کا ذکر ہے اصل بات یہ ہے کہ عمرۃ حدیبیہ ناتمام رہ گیا تھا اور عمرۃ جعرانہ رات کے وقت ہوا اس کا کسی کو علم ہوا اور کسی کو نہ ہوا۔تمام عمرے صرف دو ہوئے۔ایک عمرۃ القضاء اور ایک وہ عمرہ جو حج کے ساتھ ہوا۔تو جس نے احرام کا خیال کیا اور سب کو شمار کیا اس نے اربعہ کہہ دیا۔اور جس نے عمرۃ

حُدَيْبِيَّةَ وَ عُمْرَةُ جِعِرَّانَةَ کوحذف کر دیا اس نے دو کہہ دیا۔ اور جس نے ان میں سے ایک کو حذف کیا اور ایک کو شمار کیا تو اس نے ثلاث کا ذکر کر دیا۔ فلا اشکال۔

بَابُ مَا جَاءَ فِيْ أَيِّ مَوْضِعِ أَحْرَمَ النَّبِيُّ ﷺ

اس میں بھی روایات کا اختلاف ہے۔ ایک روایت میں ہے کہ ذوالحلیفہ عندالمسجد رکعتین کے بعد سے احرام کی ابتداء ہوئی۔ اور ایک میں ہے کہ مقام بیداء سے ہوئی یہ ذوالحلیفۃ سے مکہ کی جانب ایک چٹیل میدان ہے۔ ایک روایت میں ہے کہ احرام کی ابتداء عندالشجرہ ہوئی۔ ابوداؤد کے باب وقت الاحرام ص ۲۵۳ (طبع حقانیہ، ملتان) میں ہے کہ کسی نے یہی مشکل ابن عباسؓ سے پوچھی تو جواباً ابن عباسؓ نے یہ تقریر فرمائی۔ کہ آپ ﷺ نے احرام کی ابتداء تو مسجد ذوالحلیفہ سے کی۔ مگر مختلف مقامات پر تلبیہ کہا، جس نے عِنْدَ الْمَسْجِدِ سنا اس نے اس کو ذکر کر دیا، اور جس نے مقام بیداء میں سنا اس نے وہاں سے ابتداء بتائی۔ اور ترمذی کے ص ۱۶۹ پر اسی باب کی حدیث ابن عمرؓ میں شَجَرَةٍ کا ذکر ہے پس جس نے عِنْدَ الشَّجَرَةِ تلبیہ سنا اس نے وہاں سے ابتداء بتائی۔ والکل صحیح۔ کیونکہ ہجوم زیادہ تھا۔ غالباً ساٹھ ہزار آدمی تھے۔ اس وجہ سے اختلاف روایات ہو گیا۔ اور یہ ہوتا رہتا ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِيْ إِفْرَادِ الْحَجِّ

اقسام حج: افراد، تمتع اور قرآن کا بیان:

(۱) حج افراد: اس کا مفہوم یہ ہوتا ہے کہ حاجی نے میقات سے حج کا احرام باندھا اور حج کر کے واپس آ گیا اور عمرہ نہ کیا۔ یا عمرہ تو کیا لیکن حج کے بعد کیا۔ تو یہ حج افراد ہے۔

افراد بالعمرہ (۱) عمرہ کا احرام باندھا اور عمرہ کر کے واپس آ گیا اور حج نہیں کیا اگرچہ یہ عمرہ اشہر حج میں ہی کیا۔ (۲) عمرہ اشہر حج سے پہلے کیا اور پھر حج کیا۔ (۳) اکثر اشواط عمرے کے اشہر حج سے پہلے کئے۔ بقیہ اشواط اشہر حج میں کئے اور حج بھی کیا۔ تو ان سب صورتوں میں افراد بالعمرۃ ہے۔

(۲) حج تمتع: میقات سے عمرے کا احرام باندھا اور عمرہ کیا پھر اسی سفر میں یوم الترویہ میں حج کا احرام باندھ کر حج کیا۔ یہ اصطلاحی تمتع ہے۔ اس کی دو قسمیں ہیں (۱) سائق الھدی، یہ درمیان میں حلال نہیں ہوتا۔ (۲) غیر سائق الھدی، یہ درمیان میں حلال ہو جاتا ہے۔

(۳) حج قران: میقات سے حج و عمرہ دونوں کا احرام باندھا۔ یا عمرہ کا احرام باندھا اور عمرہ کے اکثر اشواط سے قبل حج کے احرام کی بھی نیت کر لی۔ یا حج کا احرام باندھا اور حج کے طواف قدوم سے قبل عمرہ کو بھی داخل کر لیا۔ یہ سب صورتیں حج قران کی ہیں۔ تیسری صورت والا قران قران مسیئی کہلاتا ہے۔ یہ تمام قسمیں بالاجماع جائز ہیں۔ جواز میں اختلاف نہیں

ہے۔اولویت میں اختلاف ہے۔

اقسامِ حج میں سے افضل میں اختلاف:

شوافع کے نزدیك: اس طرح ترتیب ہے کہ سب سے افضل افراد ہے ثُمَّ التَّمَتُّعُ ثُمَّ الْقِرَانُ۔

امام احمدؒ کے نزدیك: اس طرح ترتیب ہے کہ سب سے افضل تمتع ہے ثُمَّ الْإِفْرَادُ ثُمَّ الْقِرَانُ۔

احناف کے نزدیك: ترتیب اس طرح ہے کہ سب سے افضل قران ہے ثُمَّ التَّمَتُّعُ ثُمَّ الْإِفْرَادُ۔

امام مالک کے متعلق بعض نے لکھا ہے کہ ان کا مذہب شوافع کے موافق ہے۔اور بعض کہتے ہیں کہ امام احمد کے موافق ہے۔

قِرانؔ کی احادیث:

قِران کی احادیث کثیر ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور ﷺ قارن تھے۔(یہ احادیث) زیادہ بھی ہیں اور صحیح بھی۔ حتی کہ حافظ بھی تسلیم کر گئے کہ ابتداء میں آپ ﷺ قارن نہیں تھے پھر قارن ہو گئے تھے۔ان کا یہ کہنا اپنے مذہب کو بچانے کی ایک تدبیر ہے۔

ہم کہتے ہیں:

کہ ہمیں یہ بات قابل تسلیم نہیں ہے اس لیے کہ بخاری جلد اول،ص ۲۰۷ بَابُ قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ اَلْعَقِيقُ وَادٍ مُبَارَكٍ ۔کے ابن عباسؓ کی حدیث میں ہے کہ جب عقیق میں آپ ﷺ پہنچے تو ایک فرشتہ (جبریلؑ) آیا اس نے کہا وَقُلْ عُمْرَةً فِيْ حَجَّةٍ۔وادی عقیق ذوالحلیفہ کے قریب ہے۔اور وہیں سے آپ ﷺ کا احرام شروع ہو رہا ہے۔تو اس سے یہ بات خوب واضح ہوتی ہے کہ آپ ﷺ ابتداء ہی سے قارن تھے۔

الحاصل: مقصود یہاں افراد و تمتع والی احادیثِ مخالفہ کا جواب دینا ہے،قران کی احادیث ذکر کرنا مقصود نہیں ہے (کیونکہ یہ تو انتہائی کثیر ہیں،خود شوافع بھی آخر میں تسلیم کرتے ہیں کہ آپ ﷺ آخر میں قارن تھے)

شوافع کی طرف سے حج افراد کی افضلیت پر دلیل اور اس کی توجیہات:

مصنف نے شوافع کی وکالت کرتے ہوئے افراد کی افضلیت پر اس باب میں عائشہؓ کی ایک حدیث ذکر کی ہے أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ أَفْرَدَ الْحَجَّ آپ ﷺ نے حج افراد ادا فرمایا۔جو کہ افضلیت کی دلیل ہے۔

ہماری طرف سے اس کی توجیہات:

(۱) أَفْرَدَ الْحَجَّ کا یہ معنی نہیں کہ آپ ﷺ نے خود افراد کیا ہے۔بلکہ اس کا معنی یہ ہے کہ (آپ ﷺ نے) افراد کو بھی مشروع قرار دیا ہے۔

(۲) أَفْرَدَ الْحَجَّ کا یہ معنی ہے کہ حج و عمرہ دونوں ایک احرام سے ادا کیئے ہیں (یعنی قارن تھے)۔

(۳) آپ ﷺ تھے تو قارن لیکن قارن کے لیے توسع ہے کہ وہ اپنے تلبیہ میں حج و عمرہ دونوں کا ذکر کرے۔یا صرف حج

کا۔ یا صرف عمرہ کا ذکر کرے۔

اب أَفْرَدَ الْحَجَّ کا معنی یہ ہے کہ بعض دفعہ آپ ﷺ نے تلبیہ میں صرف حج کا ذکر کیا۔

(۴) أَفْرَدَ الْحَجَّ کا معنی یہ ہے کہ عمرہ وحج کے افعال علیحدہ علیحدہ ادا کئے ہیں تداخل نہیں کیا ہے۔ اس پر اگر کوئی شافعی ناراض ہوتا ہے تو اس کی ناراضگی بے جا ہے۔ اسے پہلے اپنے گھر کا حال معلوم کرنا چاہیے۔ وہ یہ کہ ہم جب عمرة فی حجة بخاری والی حدیث سناتے ہیں تو آگے سے وہ اس کی یہ توجیہ کر دیتے ہیں کہ عمرہ اشہر حج میں جائز ہو گیا اور رسم جاہلیت ختم ہو گئی۔

اس کے جواب میں اگر ہم نے أَفْرَدَ الْحَجَّ کی یہ توجیہ کر لی ہے تو کیا حرج ہو گیا ہے؟ کہ جب وہ بعید توجیہ کر رہے ہیں تو ہمیں بھی بعید سے بعید توجیہ کرنے کا حق حاصل ہونا چاہیے۔

امام احمدؒ کی طرف سے حج تمتع کی افضلیت پر دلائل اور ان کی توجیہات:

مصنف نے اگلے سے اگلے تمتع والے باب کو حنابلہ کی تائید کیلئے پیش کیا ہے۔

حدیث تمتع کی توجیہات (من جانب الاحناف):

(۱) تمتع کا یہ معنی نہیں کہ خود تمتع کیا بلکہ معنی یہ ہے کہ تمتع کی اجازت دیکر اس کو بھی مشروع قرار دیا ہے۔

(۲) تمتع سے مراد تمتع لغوی ہے۔ یعنی ایک سفر میں آپ ﷺ نے حج بھی کیا اور عمرہ بھی کیا۔ تمتع لغوی وقران اصطلاحی دونوں جمع ہو جاتے ہیں۔ (یا یوں کہا جائے کہ تمتع بمعنی قارن ہے)۔

امام احمدؒ کی طرف سے تمتع کی افضلیت پر دوسری دلیل:

مسلم شریف جلد اول ص ۳۹۳ پر حضرت جابر بن عبداللہ انصاری ؓ کی حدیث ہے اس میں ہے کہ جب رسول اللہ ﷺ وصحابہ ؓ مکہ میں پہنچے تو آپ ﷺ نے فرمایا حج عمرہ سے فسخ کر لو اور جو افعال کر چکے ہو ان کو عمرے کے بنا دو اور پھر یوم الترویہ سے احرام حج باندھ لینا۔ اس (امر) کے بارے میں صحابہ ؓ کو تردد ہوا (جیسا کہ مسلم جلد اول ص ۳۹۰ پر حضرت عائشہؓ کی حدیث میں ہے أَوَ مَا شَعَرْتِ أَنِّيْ أَمَرْتُ النَّاسَ بِأَمْرٍ فَإِذَا هُمْ يَتَرَدَّدُوْنَ الخ) تو اس تردد پر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: فَإِنِّيْ لَوْلَا إِنِّيْ سُقْتُ الْهَدْيَ لَفَعَلْتُ مِثْلَ الَّذِيْ أَمَرْتُكُمْ بِهٖ۔ اور حدیث عائشہؓ (جس کا ذکر ابھی ہوا) میں وَلَوْ إِنِّيْ اِسْتَقْبَلْتُ مِنْ أَمْرِيْ مَا اسْتَدْبَرْتُ مَاسُقْتُ الْهَدْيَ ہی کے الفاظ ہیں۔ اور بخاری ج اول ص ۲۱۳ پر ابو نعیم کی حدیث فَلَوْلَا إِنِّيْ سُقْتَ الْهَدْيَ لَفَعَلْتُ مِثْلَ الَّذِيْ أَمَرْتُكُمْ الخ کے الفاظ ہیں۔ یعنی میں اگر سائق الھدی نہ ہوتا تو میں بھی فسخ حج بالعمرہ والا تمتع کر لیتا۔ تو رسول اللہ ﷺ تمتع کرنے کی تمنا کر رہے ہیں ﷺ۔ اور تمنا تو افضل کی ہوتی ہے۔ پس معلوم ہوا کہ تمتع افضل ہے۔ حافظ ابن تیمیہؒ وابن قیم کہتے ہیں کہ ہم اسی حدیث سے استدلال کرتے ہیں۔

یہ وہ دلیل ہے جس کو حنابلہ عام طور پر پیش کرتے رہتے ہیں۔

جواب: احناف کی طرف سے یہ ہے کہ ہمیں یہ دیکھنا ہوگا کہ رسول اللہ ﷺ کے ارشاد (لَوِ اسْتَقْبَلْتُ مِنْ أَمْرِيْ مَا

اسْتَدْبَرْتُ الخ) کا سبب کیا ہوا۔ تو اس کا سبب یہ ہوا کہ رسول اللہ ﷺ نے جب صحابہ کو فسخ حج بالعمرہ کرنے کا حکم کیا تو ان پر اس سے بڑی گرانی گذری اور تردّد ہوا۔ یوم عرفہ قریب تھا بلکہ بعض نے تو یہ بھی سوال کیا کہ پورے حلالی ہو جائیں؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا ہاں پورے حلالی ہو جاؤ۔ جیسا کہ بخاری جلد اول ص ۲۱۲ بَابُ التَّمَتُّعِ وَالْقِرَانِ وَ الإِ فْرَادِ بِالْحَجِّ الخ میں ابن عباسؓ کی حدیث ہے اس میں ہے قَدِمَ النَّبِيُّ ﷺ وَ أَصْحَابُهُ ﷺ صُبْحَةَ رَابِعٍ مُهِلِّيْنَ بِالْحَجِّ فَأَمَرَهُمْ أَنْ يَجْعَلُوْهَا عُمْرَةً فَتَعَاظَمَ ذَالِکَ عِنْدَهُمْ فَقَالُوْا يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ! أَيُّ الْحِلِّ؟ قَالَ الْحِلُّ كُلُّهُ ۔ الْحِلُّ كُلُّهُ سے پورے حلالی ہونے کی وضاحت معلوم ہو رہی ہے۔ وہ یہ کہ عورتوں سے بھی حلالی ہو جاؤ۔ بعض کی زبان سے یہ لفظ بھی نکلا کہ ہم عرفات میں اس حال میں پہنچیں گے کہ تَقْطُرُ مَذَا كِيْرُنَا. جیسا کہ مسلم شریف جلد اول بَابُ بَيَانِ وُجُوْهِ الإِ حْرَامِ وَأَنَّهُ يَجُوْزُ إِفْرَادُ الْحَجِّ الخ کے تقریباً اخیر میں ص ۳۹۲ پر جابر بن عبد اللہ انصاری ﷺ کی حدیث میں فَنَأْتِيْ عَرَفَةَ تَقْطُرُ مَذَاكِيْرُنَا الْمَنِيَّ کے الفاظ منقول ہیں۔ تو اس سے آپ ﷺ کو غصہ آیا۔ مسلم شریف جلد اول کے اسی باب کے ص ۳۹۰ پر حضرت عائشہؓ کی روایت میں ہے کہ آپ ﷺ حضرت عائشہؓ کے پاس آئے۔ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ آپ ﷺ غصے میں تھے۔ آپ ﷺ نے فرمایا کہ عجیب لوگ ہیں کہ میں ان کو ایک چیز کا امر کرتا ہوں لیکن یہ لوگ نہیں مانتے۔ اس موقع پر فرمایا وَلَوْ إِنِّيْ اسْتَقْبَلْتُ مِنْ أَمْرِيْ مَا اسْتَدْبَرْتُ مَاسُقْتُ الْهَدْيَ اگر یہ سوق ھدی والا مانع نہ ہوتا تو میں خود حلالی ہو جاتا جس سے صحابہ رضی اللہ عنہم کو حلالی ہونے میں کوئی تردّد نہ ہوتا۔ تو بھئی! اس سے مقصود تمنا نہیں ہے بلکہ اس سے مقصود اپنی مجبوری کو ظاہر کرنا ہے۔ یہ بالکل ایسے ہوا جیسا کہ عمرہ حدیبیہ میں ہوا تھا۔ جب قریش کی شرائط مان کر آپ ﷺ نے مدینہ جانے کا حکم فرمایا اور فرمایا کہ حلالی ہو جاؤ تو وہاں بھی صحابہ ﷺ کو تردّد ہوا۔ ام سلمہؓ کے پاس آپ ﷺ آئے انہوں نے مشورہ دیا کہ آپ ﷺ کسی کو نہ کہیں آپ ﷺ خود جلد سے حلالی ہو جائیں چنانچہ آپ ﷺ نے اسی پر عمل کیا۔ جب خود حلالی ہو گئے تو تمام صحابہ ﷺ بھی حلالی ہو گئے اور حلالی ہونے میں کسی کو تردّد نہ رہا۔

علاوہ ازیں یہ کوئی قانون تو نہیں کہ جس چیز کی تمنا کی جائے وہ لامحالہ افضل ہو۔ بعض دفعہ مفضول کی بھی تمنا ہوتی ہے۔

امام احمد : کا ایک قول یہ بھی ہے کہ اگر سائق الھدی ہو تو قران افضل ہے اور اگر سائق الھدی نہ ہو تو پھر تمتع افضل ہے۔ یہ قول روایات پر زیادہ منطبق ہوتا ہے۔ اس لیے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ جو روایات ہمارے سامنے آئی ہیں۔ کسی سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ قارن سے فسخ کرایا ہو بلکہ فسخ کا حکم ان کو دیا جو مفرد تھے یا جنہوں نے میقات سے عمرے کا احرام باندھا ہوا تھا۔ (تو نبی ﷺ سائق الھدی تھے ان کے لیے قران افضل تھا)۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّمَتُّعِ

اصطلاحی تمتع یا فسخ الحج بالعمرۃ والے تمتع کے متعلق تین احادیث کا بیان اور ان کی توجیہات:

﴿ص۱۶۹﴾ حَدَّثَنَا قُتَیْبَةُ بْنُ سَعِیْدٍ .... عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِاللّٰهِ بْنِ الْحَارِثِ بْنِ نَوْفَلَ : فَقَالَ الضَّحَّاکُ بْنُ قَیْسٍ لَا یَصْنَعُ ذَالِکَ إِلَّا مَنْ جَهِلَ أَمْرَاللّٰهِ:

پهلی تقریر : جس تمتع کا وہ تذکرہ کررہے تھے اس سے تمتع اصطلاحی مراد ہے۔ضحاک کا تمتع اصطلاحی کے بارے میں یہ لفظ کہنا لَا یَصْنَعُ ذَالِکَ إِلَّا مَنْ جَهِلَ أَمْرَ اللّٰهِ تعالٰی ان کے اپنے فہم کے اعتبار سے ہے۔ کہ انہوں نے قرآن کی آیت اتموا الحج والعمرة کا مطلب یہ سمجھا ہوا تھا کہ حج وعمرہ کو الگ الگ سفروں کے ساتھ کیا جائے۔

فَقَالَ سَعْدٌ بِئْسَ مَا قُلْتَ یَا ابْنَ أَخِیْ:

پس حضرت سعد رضی اللہ عنہ کی طرف سے رد کرنا بجا ہے۔

فَقَالَ الضَّحَّاکُ فَإِنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ رضی اللہ عنہ قَدْ نَهٰی عَنْ ذَالِکَ:

اس سے نہی تنزیہی مراد ہے۔

فَقَالَ سَعْدٌ رضی اللہ عنہ قَدْ صَنَعَهَا رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ وَصَنَعْنَاهَا مَعَهٗ :

تقریر اول: گو حضرت عمر رضی اللہ عنہ اس کو مرجوح سمجھتے ہیں اولیٰ نہیں سمجھتے مگر پھر بھی یہ (تمتع) اولیٰ ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے یہ کیا ہے۔ یعنی اس کے کرنے کی اجازت دی ہے۔ اور اس کو مشروع قرار دیا ہے۔ (اس جملے کی یہ ایک تقریر ہوگئی)

دوسری تقریر: تمتع سے مراد تمتع اصطلاحی نہیں ہے بلکہ فسخ الحج بالعمرة والاتمتع ہے۔ اس کے متعلق ضحاکؒ کا یہ کہنا: لَا یَصْنَعُ ذَالِکَ إِلَّا مَنْ جَهِلَ أَمْرَ اللّٰهِ ۔ بالکل بجا ہے۔ کیونکہ وہ (فسخ الحج بالعمرة) اُس سال کی خصوصیت تھی۔ اور مقصود اس سے رسم جاہلیت کا رد تھا۔ آگے سے اس پر حضرت سعد رضی اللہ عنہ کا کہنا: ''بِئْسَ مَا قُلْتَ یَا ابْنَ أَخِیْ'' بھی بجا ہے۔ کیونکہ ان کو اس خصوصیت کا علم نہیں ہوسکا۔ آگے سے پھر ضحاک رضی اللہ عنہ کا کہنا کہ یہ نہی تحریم تھی۔ پھر آگے سے حضرت سعد رضی اللہ عنہ کا کہنا کہ: ''قَدْ صَنَعَهَا رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ أَیْ أَمَرَ بِهٖ: (یعنی کرنے کا حکم فرمایا تھا)۔ حضرت سعد رضی اللہ عنہ کا بِئْسَ مَا قُلْتَ یَا ابْنَ أَخِیْ کہنے کی دوسری وجہ یہ بھی ہوسکتی ہے کہ گو ضحاک کی بات درست تھی کہ اب اگر کوئی یہ کرے گا تو وہ جاہل ہے لیکن صورۃً حدیث کا مقابلہ تھا اس لیے اس کو بِئْسَ مَا قُلْتَ یَا ابْنَ أَخِیْ کہا۔

﴿ص۱۶۹﴾ حَدَّثَنَا عَبْدُ بْنُ حُمَیْدٍ .... عَنِ ابْنِ شِهَابٍ أَنَّ سَالِمَ بْنَ عَبْدِاللّٰهِ: وَهُوَ یَسْأَلُ عَبْدَ اللّٰهِ بْنَ عُمَرَ رضی اللہ عنہ عَنِ التَّمَتُّعِ بِالْعُمْرَةِ

یہ تمتع اصطلاح تھا اس لیے ابن عمرؓ نے اس کے جواب میں کہا ھی حلالٌ۔ (فسخ الحج بالعمرة والاتمتع یہاں مراد نہیں وہ تو حرام ہے)۔ فَقَالَ الشَّامِیُّ إِنَّ أَبَاکَ قَدْنَهٰی عَنْهَا الخ یہ نہی تنزیہی تھی اور شامی نہی تحریمی سمجھا ہوا تھا۔ اس

لیے ابن عمرؓ نے جواب میں یہ کہنے کی بجائے ''کہ یہ نہی تنزیہی ہے تحریمی نہیں ہے چونکہ وہ عامی آدمی تھا اس قسم کا جواب نہیں سمجھتا تھا'' یوں کہا کہ اگر میرے باپ نے اس کی نہی کی ہے تو رسول اللہ ﷺ نے اس کو کیا ہے یعنی اس کے کرنے کو مشروع فرمایا ہے۔ اب تُو بتا کہ رسول اللہ ﷺ کی اتباع کرے گا یا میرے باپ کی اتباع کرے گا الخ۔

﴿ص ١٦٩﴾ حَدَّثَنَا أَبُوْ مُوْسٰى مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنّٰى .... عَنْ اِبْنِ عَبَّاسٍ ﷺ: وَأَوَّلُ مَنْ نَهٰى عَنْهُ مُعَاوِيَةُ ﷺ:

سوال: معاویہ ﷺ سے پہلے تمتع سے نہی کرنے والے عمرؓ اور عثمانؓ ہیں۔ پھر ان کو اول کیسے کہہ دیا گیا ہے؟

اس کے دو جواب ہیں۔

جواب(۱): ممکن ہے ابن عباسؓ کو عمرؓ و عثمانؓ کی نہی کا علم نہ ہو سکا ہو۔

جواب(۲): یہ بھی ہو سکتا ہے کہ معاویہ ﷺ کی نہی ذرا سخت ہو اور عمرؓ و عثمانؓ کی نہی سخت نہ ہو۔ (اب معنی ہوگا کہ سختی سے منع کرنے والے پہلے شخص معاویہ ﷺ تھے)۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّلْبِيَةِ

احرام باندھتے وقت ایک بار تلبیہ کہنا واجب، تین بار سنت ہے اور بقیہ مواضع میں کثرت سے کہا جائے:

احرام کی ابتداء کے وقت ایک دفعہ تلبیہ کہنا واجب ہے اور تین دفعہ کہنا سنت ہے۔ اس کے علاوہ باقی مختلف مواضع میں کثرت سے تلبیہ کہنا مندوب ہے۔ تلبیہ کے قائم مقام سوقِ ھدی بھی ہو جاتا ہے۔ یعنی جیسے ایک دفعہ تلبیہ کہنے سے آدمی احرام میں داخل ہو جاتا ہے۔ اسی طرح تلبیہ نہ کہا بلکہ سوق ھدی کر لی پھر بھی وہ محرم بن جاتا ہے۔

بعض نے لکھا ہے کہ **امام شافعیؒ** کے نزدیک تلبیہ سنت ہے۔ بعض کا قول رکنیت کا بھی نقل کیا گیا ہے۔ رکنیت کا قول امام صاحبؒ کی طرف منسوب کیا جاتا ہے اور بعض کے نزدیک رکنیت نہیں بلکہ واجب ہے۔ ترک سے دم لازم آتا ہے۔

صاحب ہدایہ نے امام صاحب کا مذہب وجوب کا نقل کیا ہے۔ لیکن ترک سے دم لازم نہیں آتا۔

مرد اور عورت کیلئے تلبیہ کہنے اور اس میں اضافہ کی ترتیب:

مردوں کو تلبیہ بلند آواز سے کہنا ہے اور عورتوں کو پست آواز سے۔ اگر کوئی تلبیہ منقول (جس کو تلبیہ سنت بھی کہتے ہیں) پر اضافہ کرنا چاہے تو کر سکتا ہے بشرطیکہ اس کی ترتیب نہ بدلے۔ تو اس کی صورت یہی ہوتی ہے کہ آخر میں اضافہ کرنا ہے تو کرے (ابتدا اور وسط میں اضافہ نہ کرے تاکہ ترتیب نہ بدلے)۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْاِغْتِسَالِ عِنْدَ الْاِحْرَامِ

احرام سے قبل غسل کرنا سنت ہے جیسے جمعہ کا غسل سنت ہے اسی طرح یہ بھی۔ مگر یہ (غسل) سنت تنظیف ہے سنت تطہیر

نہیں ہے۔ حائضہ ونفساء بھی یہ غسل کرے اگر چہ وہ طاہرہ نہیں ہوگی۔

الحاصل: خوب بدن کو ملے، ناخن کٹوائے، زیرناف بال وغیرہ صاف کرے۔ اور پھر دو۲ چادریں احرام کی پہن لے۔ ایسی خوشبو جس کا اثر باقی رہتا ہو بدن پر لگا سکتا ہے کیونکہ وہ بدن کے تابع ہو جاتی ہے کپڑے پر نہیں لگا سکتا۔

بَابُ مَا جَاءَ فِيْ مَوَاقِيْتِ الإِحْرَامِ لِأَهْلِ الْآفَاقِ

مواقیت زمانی اور مکانی کی تفصیل:

مواقیت احرام دو قسم پر ہیں۔

(۱) مواقیت زمانی: شوال، ذیقعد، ذی الحج ان کو اشہر حج بھی کہا جاتا ہے۔

(۲) مواقیت مکانی: مواقیت مقررہ ہیں جن کا حدیث میں ذکر ہے۔ آفاقی کے لیے ان مواقیت مکانیہ سے بغیر احرام کے تجاوز جائز نہیں۔ اگر اشہر حج نہ بھی ہوں تب بھی یہاں سے احرام باندھنا ضروری ہے۔ جا کر پہلے عمرہ کرے، پھر اپنا جو کام کرنا ہو وہ کرے اور جن لوگوں کے راستے میں مواقیت مکانیہ دو آتے ہیں جیسے اہل مدینہ کے راستے میں دو میقات ہیں ذوالحلیفہ بعید ہے جس کو آج کل کی اصطلاح میں آبار علیؓ کہا جاتا ہے۔ اور اس کے بعد ایک اور آتا ہے تو اہل مدینہ کیلئے دوسرے میقات سے احرام باندھنا ضروری ہوتا ہے۔ (اگر چہ اول میقات سے احرام باندھنا افضل ہے)

مواقیت مکانیہ سے احرام کی تقدیم بھی جائز ہے بلکہ افضل ہے۔ یہ تو اپنی ہمت کی بات ہے (بحری راستہ میں پاکستانیوں کیلئے یلملم آتا ہے اور برّی طور پر جائیں تو کراچی (پاکستان کا ایک بڑا شہر ہے) ہی سے احرام باندھتے ہیں۔

﴿ص ۱۷۱﴾ حَدَّثَنَا أَبُوْ كُرَيْبٍ......... عَنْ اِبْنِ عَبَّاسٍ ﷺ: وَقَّتَ لِأَهْلِ الْمَشْرِقِ الْعَقِيْقَ:

اہل مشرق سے مراد اہل عراق ہیں۔ ان کا میقات کسی حدیث میں ذات عرق ذکر ہے اور کسی میں عقیق ذکر ہے۔ ان میں کوئی تعارض نہیں اس لیے کہ یہ دونوں مقام قریب قریب ہیں۔

بَابُ مَا جَاءَ فِيْ مَا لَا يَجُوْزُ لِلْمُحْرِمِ لُبْسُهُ

جو کپڑا انسان کی بناوٹ پر سلا ہوا ہو جیسے قمیض، شلوار وغیرہ۔ ان کو پہننا منع ہے۔ پس اگر کوئی سلی ہوئی چادر استعمال کرتا ہے تو اس کے لیے جائز ہے اور اگر ایک پاٹ کی ہو، سلی ہوئی نہ ہو تو یہ اولیٰ ہے۔ محرم کیلئے ایسی جوتی پہننا بھی منع ہے کہ جس سے ٹخنے ڈھک جائیں۔ دستانے اور جورابیں بھی مرد محرم کیلئے پہننا منع ہیں۔ عورت محرمہ کیلئے قفازین پہننا جائز ہے۔ حدیث میں جو وَلَا تَلْبَسِ الْقُفَّازَيْنِ آرہا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ عورت ویسے ہی ضعیف الخلقت ہے کام کاج اور سامان اٹھانے میں دقت ہوگی اس لیے منع فرمایا ورنہ از روئے مسئلہ جائز ہے۔ محرم مرد کیلئے سر کو ڈھانپنا بھی منع ہے۔ محرم عورت کیلئے چہرے کو ڈھانپنا منع ہے اس لیے کہ مرد کا احرام سر میں ہوتا ہے اور عورت کا احرام چہرے میں ہوتا ہے ستر کے لیے کپڑا اڈالنا ہو تو اس کے

لیے یہ حکم ہے کہ کپڑا چہرے پر ڈال لے۔ چہرے سے نہ لگے۔

بَابُ مَاجَاءَ فِيْ لُبْسِ السَّرَاوِيْلِ وَالْخُفَّيْنِ لِلْمُحْرِمِ إِذَا لَمْ يَجِدِ الإِزَارَ وَالنَّعْلَيْنِ

اگر مجبوری ہو اور ستر کیلئے کوئی اور کپڑا نہ ہو تو اس کا پہننا لازم ہے اور دم بھی لازم ہو جائے گا۔ اور اگر اتنی بڑی ہو کہ اس کی ہیئت بگاڑ کر استعمال کر سکتا ہے تو اس کو استعمال کرے۔ اب اس پر دم بھی لازم نہیں آئے گا۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الَّذِیْ يُحْرِمُ وَ عَلَيْهِ قَمِيْصٌ أَوْ جُبَّةٌ

سر چھپانا جنایت ہے، لہٰذا قمیض اتارتے وقت اس کو پھاڑ دے۔ اگر معروف طریقے سے اتارے گا تو بوجہ تغطیۃ الراس ایک اور جنایت ہو جائے گی اور دو دم لازم آجائیں گے۔

بَابُ مَا جَاءَ مَا يَقْتُلُ الْمُحْرِمُ مِنَ الدَّوَابِ

﴿ص ۱۷۱﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِالْمَلِکِ بْنِ أَبِي الشَّوَارِبِ ...... عَنْ عَائِشَةَ رضی اللہ عنہا

خَمْسٌ فَوَاسِقُ يُقْتَلْنَ فِي الْحَرَمِ الْفَارَةُ وَالْعَقْرَبُ وَ الْغُرَابُ وَالْحُدَيَّا (چیل) وَالْكَلْبُ الْعَقُوْرُ:

حالت احرام میں فواسق خمسہ کے علاوہ درندوں کے قتل میں اختلاف:

احناف کے نزدیك: ان خمس کے سواء کسی کو قتل کرنا جائز نہیں البتہ شیر، چیتا، بھیڑیا اور دوسرے جنگلی درندے جو مفترس ہوں کلب عقور کے حکم میں ہو کر مستثنیٰ ہو جائیں گے۔ اور کوئی جانور مستثنیٰ نہیں۔

امام شافعیؒ کے نزدیك: ہر غیر ماکول اللحم کو قتل کر سکتا ہے۔ خمس میں حصر نہیں ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیك: ہر موذی جانور کو قتل کر سکتا ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْحِجَامَةِ لِلْمُحْرِمِ

نفس حجامت تو جنایت نہیں ہے۔ لیکن اگر کسی ایسی جگہ لگواتا ہے جہاں سے بال کاٹنے پڑیں جیسے سر ہے تو پھر بال کاٹنا جنایت ہو جائے گا۔

بَابُ مَا جَاءَ فِيْ كَرَاهِيَةِ تَزْوِيْجِ الْمُحْرِمِ

مسئلہ تزویج محرم:

یہ مسئلہ بھی مشہور اختلافی مسائل میں سے ہے۔

احناف کے نزدیک: محرم کیلئے مناسب تو نہیں کہ احرام کی حالت میں نکاح کرے۔لیکن اگر کسی مصلحت کی بنا پر کرلیا تو منعقد ہو جاتا ہے۔

جمہورؒ کے نزدیک: یہ نکاح کالعدم اور باطل ہے۔اس پر کوئی اثر مرتب نہیں ہوتا۔البتہ مجوزین نکاح اور غیر مجوزین نکاح دونوں کے ہاں حالت احرام میں وطی جائز نہیں۔

اس نزاع کا فیصلہ مشکل ہے کیونکہ دونوں طرف صحابہ ؓ ہیں۔ابن مسعودؓ،ابن عمرؓ،انسؓ،ابن عباسؓ،جواز کے قائل ہیں اور عمرؓ وعلیؓ عدم جواز کے قائل ہیں۔(اور جو مسئلہ قرنِ اول میں مختلف فیہ ہو جائے اس میں فیصلہ مشکل ہوتا ہے)۔مگر بظاہر احنافؒ کا مذہب راجح معلوم ہوتا ہے۔حضرت میمونہؓ کے ساتھ رسول اللہ ﷺ کے نکاح کرنے کی روایتوں میں اختلاف ہے۔شوافع کا استدلال ابو رافع ؓ کی روایت سے ہے۔ابو رافع ؓ کی روایت مصنف نے ذکر کی کہ تَزَوَّجَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ مَيْمُوْنَةَ ؓ وَهُوَ حَلَالٌ اور اس روایت کو مصنف نے حسن کہا ہے۔

اس کے مسند و مرسل ہونے میں اختلاف ہو گیا تو حماد بن زید اس کو مسند ذکر کرتا ہے اور مالک بن انسؒ اس کو مرسل ذکر کرتے ہیں۔اور امام مالکؒ بن انس کا مرتبہ حماد سے فائق ہے۔پھر امام مالکؒ بن انس کا متابع سلیمان بن یسار بھی موجود ہے تو اس طرح مرسل ہونے کا پلہ بھاری ہو گیا۔

مرسل حدیث احناف و مالکیہ کے ہاں تو حجت ہوتی ہے لیکن شوافع و حنابلہ کے ہاں حجت نہیں۔اس لیے مصنف نے اس کے بعد یزید بن اصم ؓ کی روایت عَنْ مَيْمُوْنَةَ ذکر کی۔قَالَتْ تَزَوَّجَنِيْ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ وَ هُوَ حَلَالٌ۔مگر اس کے بارے میں بھی یہ اختلاف ہو گیا کہ یہ مسند میمونہؓ ہے یا مسند یزید بن اصمؒ؟ دونوں طرح کی روایتیں ہیں۔اور یزید بن اصمؒ میمونہؓ کا بھانجا ہے۔ابو رافع ؓ قاصد ہے۔ظاہر ہے کہ ان سے زیادہ حقیقتِ حال کا واقف کوئی نہیں ہوسکتا۔پس اس طرح مصنف نے زور لگا کے یہ ثابت کر دیا کہ میمونہؓ کے ساتھ آپ ﷺ کا تزوج حالتِ احرام میں نہیں ہوا بلکہ حالت حِل میں ہوا ہے

احناف کا استدلال حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ہے۔اس کے بعد مصنف نے حسب عادت بَابُ مَا جَاءَ فِي الرُّخْصَةِ فِيْ ذَالِكَ ذکر کیا اور اس میں حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ذکر کی أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ تَزَوَّجَ مَيْمُوْنَةَ ؓ وَهُوَ مُحْرِمٌ. اس کو حسن صحیح کہا ہے۔یہی حدیث حنفیہ کا مستدل ہے یہ بڑی مضبوط حدیث ہے۔

امام بخاری نے اس کو بخاری میں چار مقام پر ذکر کیا ہے۔اور یزید بن اصم ؓ کی روایت کو ایک جگہ بھی ذکر نہیں کیا (تَزَوَّجَ مَيْمُوْنَةَ ؓ وَ هُوَ حَلَالٌ والی روایت بخاری میں ہے ہی نہیں)۔حتی کہ حافظ کو یہ ماننا پڑ گیا کہ یزید بن اصم ؓ کی روایت بخاری کی شرط پر پوری نہیں ہوتی۔اور یہ بھی کہا کہ اس مسئلہ میں بخاری کا میلان اہل کوفہ (نعمان) کی طرف معلوم ہوتا ہے۔

الحاصل: یہ حدیث اصح مافی الباب ہے۔ظاہر ہے کہ اصح مافی الباب (حدیث) کو اصل بنایا جائے گا۔اور اس کے مخالف روایت کی توجیہ کی جائے گی۔

پھر اگر فقہ رواۃ کو دیکھا جائے تو اس سے بھی ابن عباسؓ کی روایت کو ترجیح معلوم ہوتی ہے زہری و عمرو بن دینار کا آپس

میں اس مسئلہ میں مکالمہ ہوا۔ زہری نے یزید بن اصم ﷺ کی روایت پیش کی اور عمرو بن دینار نے ابن عباسؓ کی روایت پیش کی۔ اور یزید بن اصم ﷺ کے متعلق عمرو نے کہا کہ وہ کیا جانتا ہے اعرابی، بوال یعنی فقاہت میں ابن عباسؓ کا درجہ فائق ہے اور وہ مفوق ہے تو اس جہت سے بھی ابن عباسؓ کی روایت کو ترجیح معلوم ہوتی ہے۔ (لہٰذا اب احناف کا متدل روایت ابن عباسؓ سے پکا ہو گیا)۔

اب ایسی کوئی کلام نہیں ہے جس میں اس حدیث کی صحت وضعف سے بحث ہو۔ البتہ فریق مخالف کے چونکہ حدیث خلاف ہے اس لیے ان کو اس کی توجیہات کرنے کا حق حاصل ہے۔ اب ہم ان کی توجیہات ذکر کرتے ہیں اور ساتھ ساتھ ان کا جواب بھی دیتے ہیں۔

فریق مخالف کی جانب سے روایت ابن عباس کی توجیہات اوران کے جوابات:

توجیہ (۱): کسی نے یہ توجیہ کی ہے کہ یہ (روایت ابن عباسؓ) خصوصیت پر محمول ہے (کہ حضور ﷺ کیلئے حالت احرام میں نکاح جائز ہے)

جواب: احناف جواب دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ اصل عدم خصوصیت ہے۔ اگر خصوصیت کی کوئی دلیل ہے تو لاؤ۔

توجیہ (۲): ان کی بڑی توجیہ یہ ہے جس کو مصنف نے بھی ص ۱۷۲ پر بَابُ مَا جَاءَ فِي الرُّخْصَةِ فِيْ ذَالِکَ کے اندر ابن عباس ﷺ کی حدیث میں فَقَالَ بَعْضُهُمْ کے حوالہ سے وَظَهَرَ أَمْرُ تَزْوِيْجِهَا وَهُوَ مُحْرِمٌ ذکر کیا ہے۔

جواب: یہ ہے کہ یہ توجیہ اس واقعہ پر منطبق نہیں ہے واقعہ یہ ہوا کہ رسول اللہ ﷺ نے عمرہ حدیبیہ میں کفار سے صلح کر لی تھی۔ اور یہ طے ہوا تھا کہ اگلے سال آپ ﷺ عمرہ کرنے آئیں۔ تین دن رہیں۔ چنانچہ اس صلح کے مطابق آپ ﷺ اگلے سال عمرہ کیلئے گئے جس کو عمرۃ القضاء کہتے ہیں۔ جب آپ ﷺ عمرہ سے فارغ ہو گئے تو کفار نے علی ﷺ کو کہا کہ اپنے صاحب کو کہو کہ تین دن پورے ہو گئے ہیں لہٰذا چلے جائیں۔ تو نبی ﷺ نے اس موقع پر فرمایا کہ میں نے میمونہؓ کے ساتھ نکاح کیا ہے میں بناء (رخصتی) کرنا چاہتا ہوں مجھے مکہ میں رہنے کا کچھ اور وقت دیا جائے تو انہوں نے انکار کیا۔ آپ ﷺ نے مکہ سے خروج کیا اور مقام سرف میں آکر بناء فرمائی۔ تو دیکھئے کہ امر تزویج کا ظہور حالت احرام میں ہونے کی بجائے حالت حل میں ہو رہا ہے۔ بلکہ احناف کیلئے (اس میں) گنجائش ہے کہ وہ مخالف روایت کی یہ توجیہ کریں کہ تَزَوَّجَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ مَيْمُوْنَةَ ؓ وَهُوَ حَلَالٌ أَيْ ظَهَرَ أَمْرُ تَزْوِيْجِهَا وَهُوَ حَلَالٌ. (یہ توجیہ اس واقعہ پر بہت اچھی طرح منطبق ہو جائے گی نہ کہ ان کی توجیہ)۔

توجیہ (۳): تَزَوَّجَ مَيْمُوْنَةَ ؓ وَهُوَ مُحْرِمٌ کی توجیہ: داخل فی الحرم کرتے ہیں (کہ خود محرم نہیں تھے بلکہ داخل فی الحرم تھے)۔

جواب: یہ توجیہ بھی دو وجہ سے غلط ہے۔ (۱): ایک تو اس لیے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ پھر نبی ﷺ میقات سے احرام کے بغیر تجاوز کر گئے۔ اس توجیہ کو مضبوط بنانے کیلئے حافظ نے یہ احتمال پیدا کیا کہ ممکن ہے اس وقت تک ابھی مواقیت کا تقرر نہ ہوا ہو۔

جواب: ہم کہتے ہیں کہ احتمال سے کام نہیں چلے گا۔ (حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ تعین مواقیت تو پہلے ہی ہو چکا تھا جیسا کہ اس سے پہلے سال ذوالحلیفہ سے احرام باندھا تھا)۔

(۲): بخاری جلد اول کے ص ۲۴۸ پر بَابُ تَزْوِیجِ الْمُحْرِمِ میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں لفظ اس طرح ہیں تَزَوَّجَ مَیْمُوْنَۃَ وَهُوَ مُحْرِمٌ۔ اور بخاری جلد دوم کے ص ۷۶۶ پر بَابُ نِکَاحِ الْمُحْرِمِ میں حضرت ابن عباسؓ سے حدیث ہے اس میں لفظ ہیں تَزَوَّجَ النَّبِیُّ ﷺ وَهُوَ مُحْرِمٌ ۔ اس تقابل کا تقاضہ یہ ہے کہ محرم کا معنی حالت احرام ہو۔ اس کا معنی داخل فی الحرم نہ ہو۔ ورنہ تقابل فوت ہو جائے گا۔

الحاصل: نبی ﷺ کا نکاح میمونہؓ سے حالت احرام میں ہوا ہے۔ میمونہؓ کے نکاح سے متعلق عجائبات زمانہ حقیقت پر مبنی ہیں۔ نسائی کی روایت میں ہے راوی تعجب کرتا ہے کہ عجائبات زمانہ سے ہے یہ بات کہ میمونہؓ کا نکاح بھی مقام سرف میں ہوتا ہے اور بناء بھی مقام سرف میں ہوتی ہے اور ان کی وفات بھی مقام سرف میں ہوتی ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ بات عجائبات زمانہ سے تب بنے گی جب یہ مختلف سفروں کا واقعہ ہو۔ تو معلوم ہوا کہ مکہ کی طرف جاتے ہوئے مقام سرف میں نکاح ہوا جبکہ آپ ﷺ محرم تھے اور مقام سرف میں بناء ہوئی مکہ سے واپس آتے ہوئے۔ اور پھر کسی سفر میں وہاں مقام سرف میں پہنچیں تو فوت ہوگئیں۔

یا یوں کہو! کہ صورتِ حال دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو یہ نکاح مکہ کی طرف جاتے ہوئے ہوا ہے کہ جب آپ ﷺ محرم تھے یا مکہ سے واپسی پر ہوا ہے کہ جب آپ ﷺ احرام سے فارغ ہو چکے تھے۔

اگر پہلی صورت ثابت ہو جاتی ہے تو مذہب احناف ثابت ہے اور اگر دوسری صورت ثابت ہو جاتی ہے تو مذہب شوافع ثابت ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ دوسرا احتمال مرتفع ہے اس لیے کہ اصل واقعہ پر منطبق نہیں ہے پس پہلا احتمال متعین ہو گیا (اور مذہب احناف ثابت ہو گیا کہ حضور ﷺ کا نکاح حالت احرام میں ہوا ہے)۔ پس معلوم ہوا کہ محرم کا نکاح جائز ہے باطل نہیں ہے۔

سوال: جمہور کی طرف سے سوال یہ ہے کہ ابو رافع ؓ اس نکاح میمونہؓ کے قاصد ہیں۔ یزید بن اصمؒ میمونہؓ کے ابن اخت ہیں اور میمونہؓ خود صاحب واقعہ ہیں۔ تو دوسرے لوگوں کی بنسبت حقیقت حال سے یہ زیادہ واقف ہیں۔ اور یہ (حضرت ابو رافع ؓ وغیرہ) کہتے ہیں وهو حلالٌ ۔ جبکہ تم اے حنفیو! دوسرے حضرات کو اعلم بالاحوال کہتے ہو۔

جواب(۱): اس کا ایک جواب اوپر عرض کر دیا گیا ہے۔ (کہ تَزَوَّجَ مَیْمُوْنَۃَ وَهُوَ حَلَالٌ أَیْ ظَهَرَ أَمْرُ تَزْوِیجِهَا وَهُوَ حَلَالٌ والی توجیہ کر لی جائے)۔

جواب(۲): دوسرا جواب اس کا یہ ہے کہ تمام حالات کو ملحوظ رکھنے سے یہ شبہ دور ہو جائے گا وہ حالات یہ ہیں کہ میمونہؓ مکہ میں تھیں اور حضور ﷺ مدینہ میں تھے۔ میمونہؓ کے ساتھ نکاح کا پیغام حضرت ابو رافع ؓ کے ذریعہ بھجوایا۔ پھر آپ ﷺ عمرۃ القضاء کیلئے تشریف لیجاتے ہوئے مقام سرف میں جب پہنچے تو حضرت عباس ؓ جو میمونہؓ کی طرف سے وکیل نکاح تھے وہ بھی وہاں پہنچے تو وہاں انہوں نے آپ ﷺ کا نکاح کر دیا۔ اور یہاں نہ میمونہؓ ہیں اور نہ ابو رافع ؓ ۔ اور وہ تو احرام کی حالت تھی۔ حضرت عباس ؓ اگر اس بارے میں کوئی روایت ہوتی تو وہ حتمی ہوتی مگر ان سے تو ایسی کوئی روایت نہیں ہے۔ ہاں ان کے لڑکے ابن عباسؓ سے ہے (وَهُوَ حَرَامٌ والی)۔ ظاہر ہے والد نے یہ بتایا ہوگا۔ اس طرح حقیقت حال سے زیادہ

واقف ابن عباسؓ ہوئے اس لیے ہم ان کی روایت کو ترجیح دیتے ہیں۔

سوال: وہ یہ ہے کہ جمہور کے پاس قولی روایت ہے۔ جو کہ مسلم شریف کے جلد اول ص ۴۵۳ پر **بَابُ تَحْرِيْمِ نِكَاحِ الْمُحْرِمِ وَ كَرَاهَةِ خُطْبَتِهِ** میں ان الفاظ کے ساتھ مذکور ہے: **إِنَّ الْمُحْرِمَ لَايَنْكِحُ وَ لَايُنْكَحُ**. ضابطہ ہے کہ جب قول وفعل میں تعارض ہو تو ترجیح قول کو ہوتی ہے۔

جواب(۱): ایک تو پہلے ظاہر ہو چکا ہے کہ تعارض ہونے کیلئے قوت میں مساوات ضروری ہے۔ جبکہ ابن عباسؓ کی فعل والی روایت اصح مافی الباب ہے اور یہ قولی روایت اس کے مساوی نہیں ہے۔

جواب(۲): یہ ہے کہ اس قولی روایت میں **لَايُنْكِحُ** ''وطی'' پر محمول ہے۔ عقد پر محمول نہیں ہے (کہ محرم وطی نہیں کر سکتا۔ ہاں عقد کر سکتا ہے)۔

سوال: حافظ کی طرف سے اس پر اشکال یہ ہے کہ اس کے بعد تو لفظ **لَا يُنْكِحُ** (کہ محرم وطی نہ کرائے) کا بھی کھڑا ہوا ہے وہ اس توجیہ سے آبی ہے۔

جواب: ابن ھمام نے اس کا جواب دیتے ہوئے کہا ہے کہ عورت اگر محرمہ ہو تو وہ وطی نہ کرائے اور **لَايُنْكِحُ** مذکر کا صیغہ بتاویل شخص ہے۔

جواب(۳): اس راویت میں **وَلَا يَخْطُبُ** کا لفظ بھی ہے وہ بھی اس حدیث کا حصہ ہے حالانکہ **وَلَا يَخْطُبُ** کی نہی ہمارے نزدیک نہی تنزیہی کی ہے۔ پس جب بعض حدیث میں نہی، تنزیہی کی ہوئی تو باقی حدیث میں بھی نہی، تنزیہی کی ہوگی ورنہ فرق بتلاؤ؟ واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِيْ أَكْلِ الصَّيْدِ لِلْمُحْرِمِ

محرم کیلئے حرمت اکل میں دلالت واشارہ کے مؤثر ہونے میں اختلاف:

عندالاحناف: حرمت میں دلالت واشارہ (مؤثر) ہے۔

دلالت واشارہ میں فرق: ان میں یہ فرق ہوتا ہے کہ اشارہ حاضر میں ہوتا ہے اور دلالت غائب میں۔ اگر حلالی نے شکار محرم کی طرف سے کیا اس میں نہ کوئی دلالت ہے نہ کوئی اشارہ۔ اور نہ اعانت ہے۔ تو محرم کیلئے اس کو کھانا حلال ہے۔ اگرچہ شکار کرنے والے نے محرم کو کھلانے کی نیت بھی کرلی ہو۔ حاصل یہ ہے کہ حرمت میں نیت مؤثر نہیں ہے۔

شوافع کے نزدیک: حرمت میں بھی نیت مؤثر ہے۔

دلیل احناف: واقعہ حدیث ابی قتادہؓ ہے کہ یہ نبی ﷺ کے ساتھ سفر میں تھے۔ باقی اصحاب محرم تھے۔ اور یہ غیر محرم۔ انہوں نے اپنے گھوڑے پر سوار ہو کر حمار وحشی پر حملہ کیا اور اسے شکار کرلیا۔ اب نبی ﷺ کے اصحابؓ میں سے بعض نے کھایا اور بعض نے انکار کر دیا پھر نبی ﷺ سے جب اس بارے میں دریافت کیا گیا تو فرمایا **إِنَّمَا هِيَ طُعْمَةٌ أَطْعَمَكُمُوْهَا**

اللّٰہُ یعنی کھانے کی اجازت فرمائی۔ اب اس میں سوچنے کی بات یہ ہے کہ ابوقتادہؓ حمار وحشی جیسے بڑے شکار پر حملہ کر رہے ہیں۔ صرف یہ نیت تو نہیں ہوگی کہ یہ سارا میں ہی کھاؤں گا بلکہ دوسرے محرم صحابہؓ کو کھلانے کی بھی نیت کی ہوگی۔ پھر بھی رسول اللہ ﷺ نے اس کا کھانا حلال فرمایا۔ اس سے معلوم ہوا کہ کھانے میں محرم کیلئے نیت مؤثر نہیں ہے۔

دوسری وجہ: حرمت میں مؤثر نہ ہونے کی یہ بھی ہے کہ مسلم شریف جلد اول بَابُ تَحْرِيْمِ الصَّيْدِ الْمَأْكُوْلِ الْبَرِّيِّ أَوْ مَا أَصْلُهُ ذَالِكَ عَلَى الْمُحْرِمِ الخ میں ص ۳۸۰ کے اخیر میں ابوقتادہؓ کی حدیث کے آخر میں ص ۳۸۱ پر هَلْ مِنْكُمْ أَحَدٌ أَمَرَهُ أَوْ أَشَارَ إِلَيْهِ بِشَيْءٍ قَالَ قَالُوْا لَا قَالَ فَكُلُوْا مَا بَقِيَ مِنْ لَحْمِهَا کے الفاظ منقول ہیں۔ نیز ص ۳۸۱ پر پہلی حدیث حضرت شیبانؓ کی ہے اس میں فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ أَمِنْكُمْ أَحَدٌ أَمَرَهُ أَنْ يَحْمِلَ عَلَيْهَا أَوْ أَشَارَ إِلَيْهَا وَفِيْ رِوَايَةِ شُعْبَةَ قَالَ أَشَرْتُمْ أَوْ أَعَنْتُمْ أَوْ أَصَدْتُمْ کے الفاظ مذکور ہیں۔ تو انہوں نے لا کہا۔ اسی حدیث ابی قتادہؓ کے حاشیہ نمبر ا ترمذی شریف جلد اول میں ہے کہ آپ ﷺ نے صحابہؓ سے یہ نہ کہا کہ اس ابوقتادہؓ نے تمہارے لیے شکار کیا ہے کیونکہ حضور ﷺ اس بات کو بخوبی جانتے تھے کہ حلالی کا محرم کیلئے شکار کرنا بدون محرم کے اشارے کے محرم کیلئے اکل لحم من الصید کو جائز کرتا ہے۔ نیز آپ ﷺ نے ابوقتادہؓ سے سوال نہ کیا کہ هَلْ نَوَيْتَ أُكُلَ أَصْحَابِهٖ۔ اس سے معلوم ہوا کہ حرمت میں نیت مؤثر نہیں ہے۔ واللہ اعلم

سوال: ابوقتادہؓ غیر محرم کیوں تھے میقات سے بغیر احرام کے کس طرح تجاوز کیا؟

جواب: یہ ہے کہ اہل مدینہ کے میقات دو ہیں تو انہوں نے خیال کیا کہ میں اگلے میقات سے احرام باندھ لوں گا اس لیے یہ غیر محرم تھے۔

دلیل شوافع: اس باب کی پہلی حدیث ہے قَالَ ﷺ صَيْدُ الْبَرِّ لَكُمْ حَلَالٌ وَ أَنْتُمْ حُرُمٌ مَا لَمْ تَصِيْدُوْهُ أَوْ يُصَدْ لَكُمْ. شوافعؒ لام کو لام اجلیہ بناتے ہیں۔ (کہ صید البر تمہارے لیے حلال ہے جبکہ تمہارے لیے شکار نہ کیا گیا ہو۔ بلکہ نیت بھی نہ کی گئی ہو) پس اس سے ثابت کرتے ہیں کہ حرمت میں نیت بھی مؤثر ہے۔

جواب: احناف کی طرف سے ایک جواب دیا جاتا ہے کہ لام اجلیہ نہیں بلکہ لام سببیہ ہے اور یہ بھی دلالت و اشارے والی صورت پر محمول ہے۔ مگر حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ میں اس جواب کو پسند نہیں کرتا ہوں اس لیے کہ متبادر الی الذهن تو لام کا اجلیہ ہونا ہے۔ پھر خود اپنی طرف سے جواب دیا کہ یہ سد ذرائع پر محمول ہے۔ یعنی نیت سے پھر نوبت دلالت پر پہنچے گی پھر اشارے پر پہنچے گی پھر معاونت پر پہنچے گی۔ (نہ یہ کہ حرمت میں نیت مؤثر ہے)۔ واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِيْ كَرَاهِيَةِ لَحْمِ الصَّيْدِ لِلْمُحْرِمِ

﴿ص ۱۷۳﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ .... عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عَبْدِ اللّٰهِ أَنَّ ابْنَ عَبَّاسٍ ؓ: فَأَهْدٰى لَهٗ

حِمارًا وَحْشِيًّا فَرَدَّهُ عَلَيْهِ:

اگر یہ حمارِ وحشی زندہ تھا تو پھر حدیث عنوان کے مطابق نہیں۔ اور اگر اس کا لحم و گوشت تھا تو پھر نبیؐ نے رد کیوں فرمایا؟

جواب: یہ ہے کہ یہ لحم تھا جیسا کہ بِلَحْمِ حِمَارٍ کے لفظ آتے ہیں۔ باقی رد کرنا سد ذرائع پر محمول ہے۔ (گو لینا و کھانا بھی جائز تھا۔ اگر آپ ﷺ یہ لے لیتے تو پھر ہر منزل پر لوگ لحم صید کو لے کر حاضر ہوتے)۔

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّهُ يَبْدَأُ بِالصَّفَا قَبْلَ الْمَرْوَةِ

عندالاحناف سعی واجب ہے۔ اور عندالشوافع سعی رکن ہے۔ اسی طرح احناف کے نزدیک ابتداء بالصفا بھی واجب ہے۔ اگر اس کو ترک کر دیا تو دم لازم آجائے گا۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي السَّعْيِ بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ

﴿ص ۱۷۵﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ .... عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ ؓ: لِيَرَى الْمُشْرِكِيْنَ قُوَّتَهُ:

یعنی شروع شروع میں سعی کی جو صورت بنی اس کا سبب یہ بنا کہ جب صحابہ عمرۃ القضاء کرنے کیلئے آئے اور مشرکین مکہ نے ان کو دیکھا تو کہنے لگے کہ مدینہ کی آب و ہوا نے ان کو کمزور کر دیا ہے یہ ہو گیا ہے وہ ہو گیا ہے۔ تو رسول اللہ ﷺ نے سعی کا حکم فرمایا تا کہ ان کے خیال کی تغلیط ہو کہ ہم کمزور نہیں۔ جیسا کہ بخاری جلد اول ص ۲۲۳ پر بَابُ مَا جَاءَ فِي السَّعْيِ بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ میں حضرت ابن عباسؓ کی حدیث میں ہے۔ إِنَّمَا سَعَى رَسُوْلُ اللهِ بِالْبَيْتِ وَ بَيْنَ الصَّفَا وَالْمَرْوَةِ لِيَرَى الْمُشْرِكِيْنَ قُوَّتَهُ۔ پھر اس کے بعد حجۃ الوداع میں بھی اس پر عمل کیا گیا تو اللہ کو یہ ادا پسند آئی۔ اب سب کیلئے یہ سعی ہے۔ طحاوی جلد اول ص ۴۱۸ پر بَابُ الرَّمَلِ فِي الطَّوَافِ میں پوری تفصیل مذکور ہے۔

سوال: بخاری کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ صفا، مروہ کے درمیان ہاجرہ رضی اللہ سے کے دوڑنے کی ادا اللہ کو پسند آئی اس سے یہ (سعی والی) رسم ہو گئی؟

جواب: یہ ہے کہ لامزاحمة فی الاسباب۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الطَّوَافِ رَاكِبًا

﴿ص ۱۷۵﴾ حَدَّثَنَا بِشْرُ بْنُ هِلَالٍ نِ الصَّوَّافِ...... عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ ؓ: طَافَ النَّبِيُّ ﷺ عَلَى رَاحِلَتِهِ:

سعی اور طواف کے ماشیاً واجب ہونے کی کئی وجوہات:

سعی و طواف ماشیاً واجب ہے۔ راکباً جائز نہیں۔ حضرت شاہ صاحب نے اس کی کئی وجہیں بتلائی ہیں۔ (۱) ایک تو یہ ہے کہ لوگوں کو تکلیف ہو گی۔ (۲) دوسری وجہ یہ بتلائی کہ طواف مسجد میں ہوتا ہے اور سواری کے بول و براز کرنے اور مسجد کے

تلوث کا اندیشہ ہے۔ (۳) یہ ہے کہ سوار ہونے کی صورت میں عجز و نیاز کی ہیئت ختم ہو جاتی ہے۔

سوال: پھر آپ ﷺ نے سعی اور طواف کو را کباً کیوں فرمایا؟

جواب: یہ ہے کہ یہ عذر پر محمول ہے (باقی وہ عذر کیا تھا؟) ممکن ہے وہ عذر یہ ہو۔ کہ لوگ حج کے مسائل دریافت کرتے ہوں تو سواری پر ہونے کی صورت میں بتلانے میں سہولت ہو جاتی ہے۔ جیسا کہ خود مصنف نے بھی ص ۱۸۰ بَابُ مَا جَاءَ فِيُ رَمْيِ الْجِمَارِ رَاكِبًا میں وَوَجْهُ الْحَدِيْثِ عِنْدَنَا أَنَّهُ رَكِبَ فِيُ بَعْضِ الْأَيَّامِ لِيُقْتَدٰى بِهٖ فِيُ فِعْلِهٖ میں اسی طرح کے عذر و وجہ کی طرف اشارہ کیا ہے۔ واللہ اعلم۔

سوال: نبی ﷺ کا اپنی سواری کو مسجد میں داخل کرنا کیسے جائز ہو گیا؟

جواب: یہ ہے کہ آپ ﷺ کی ناقہ بڑی سمجھدار تھی وہ مسجد میں بول و براز نہیں کرتی تھی اور یہ آپ ﷺ کا معجزہ تھا۔ واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِيُ كَرَاهِيَةِ الطَّوَافِ عُرْيَانًا

ستر کے ساتھ طواف کرنا واجب ہے۔ اگر بغیر ستر کے طواف کیا تو ہو جائے گا۔ لیکن سختی رہو گا۔ بخلاف صلوٰۃ کے کہ صلوٰۃ میں ستر فرض ہے۔ (بغیر ستر کے نماز ہو گی ہی نہیں)۔

﴿ص ۱۷۵﴾ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ خَشْرَمٍ .... عَنْ زَيْدِ بْنِ أُثَيْعٍ ؓ: سَأَلْتُ عَلِيًّا بِأَيِّ شَيْءٍ بُعِثْتَ:

حضرت ابو بکر ؓ کو رسول اللہ ﷺ نے پہلے سمجھایا پھر انکے بعد حضرت علی ؓ کو یہ چار باتیں دیکر بھیجا۔ اس بارے میں لوگ حضرت علی ؓ سے پوچھا کرتے تھے۔ بعض نادانوں نے یہ سمجھا کہ حضرت علی ؓ کو اس لیے بھیجا کہ ابو بکر ؓ پر اعتماد نہیں تھا۔ یہ سراسر غلط ہے۔ اگر ایسا تھا تو شروع میں ابو بکر ؓ کو کیوں بھیجتے شروع ہی سے حضرت علی ؓ کو بھیج دیتے۔ بلکہ علی ؓ کو بھیجنے کی وجہ یہ تھی کہ اس زمانہ کا دستور تھا کہ کئے ہوئے معاہدے کو ختم کرنا امیر کی ذمہ داری ہوتی تھی۔ یا امیر خود نہ ہو تو اس کا کوئی قریبی رشتہ دار ہو۔ تو اس دستور کو پورا کرنے کیلئے بعد میں علی ؓ کو روانہ فرمایا گیا۔

بَابُ مَا جَاءَ فِيُ دُخُوْلِ الْكَعْبَةِ

﴿ص ۱۷۶﴾ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِيُ عُمَرَ .... عَنْ عَائِشَةَ ؓ: إِنِّيُ لَمْ أَكُنْ فَعَلْتُ:

کیونکہ لوگ اس کی تاسی کرتے ہوئے دخول کی کوشش کریں گے۔ پس ظاہر ہے کہ اس سے ازدہام ہو گا تکلیف ہو گی۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّلٰوةِ فِي الْكَعْبَةِ

دو طرح کی روایتیں آ رہی ہیں بعض صَلّٰى کہہ رہے ہیں اور بعض لَمْ يُصَلِّ۔ اس کے دو جواب ہیں۔ ایک جواب تو یہ ہے کہ واقعہ متعدد ہے کسی وقت نماز پڑھی اور کسی وقت نہیں پڑھی۔ مگر محدثین اس پر راضی نہیں کہ واقعہ متعدد بنایا جائے۔ اس

لیے یہ جواب اچھا ہے کہ جب نفی واثبات میں تعارض ہو تو ترجیح اثبات کو ہوتی ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِیْ کَسْرِ الْکَعْبَةِ

﴿ص۱۷۶﴾حَدَّثَنَا مَحْمُوْدُ بْنُ غَیْلَانَ.......... عَنِ الْأَسْوَدِ بْنِ یَزِیْدَ رحمه الله : لَوْلَا أَنَّ قَوْمَکِ حَدِیْثُ عَهْدٍ بِالْجَاهِلِیَّةِ لَهَدَمْتُ الْکَعْبَةَ:

خانہ کعبہ کی شہادت اور اس کی تعمیر سے ہارون الرشید کے رکنے کی وجہ:

ابن زبیر ﷺ نے بیت اللہ کو شہید کر کے نبی ﷺ کی تمنا کے مطابق بنایا۔ پھر بعد میں عبدالملک بن مروان کے زمانہ میں حجاج نے اس کو منہدم کر کے ایسے بنا دیا جیسے اہل جاہلیت کا بنا ہوا تھا۔ ہارون رشید کے زمانہ میں اس نے چاہا کہ پھر نبی ﷺ کی تمنا کے مطابق بنایا جائے تو امام مالکؒ سے پوچھا۔ امام مالکؒ نے منع کر دیا۔ اور فرمایا کہ یہ تو پھر ہر کہ آمد عمارت نو ساخت کی صورت بن جائے گی۔ اور ایسا کوئی بعید بھی نہیں تھا۔

بَابُ مَا جَاءَ فِیْ فَضْلِ الْحَجَرِ الْأَسْوَدِ وَالرُّکْنِ وَالْمَقَامِ

﴿ص۱۷۷﴾حَدَّثَنَا قُتَیْبَةُ .... عَنْ اِبْنِ عَبَّاسٍ ﷺ: فَسَوَّدَتْهُ خَطَایَا بَنِیْ آدَمَ:

انبیاء وصلحاؒ کے چھونے کے باوجود حجر اسود کے سیاہ ہونے کی وجہ:

سوال: صالحین نے بھی تو اس کا استیلام کیا۔ انبیاء واولیاء کے بھی اس کو ہاتھ لگے ہیں جس سے اس کو سفید ہونا چاہیے تھا۔ جب ایسا نہیں ہوا تو معلوم ہوا کہ یہ من گھڑت ہے۔

جواب(۱): حافظ نے اس کا جواب ایک تو یہ نقل کیا کہ سواد صالغ ہے منصبغ نہیں ہے۔ کہ یہ اور کو تو رنگین کر سکتا ہے، اس پر کوئی رنگ نہیں چڑھ سکتا۔

جواب(۲): ابن جریر طبری سے یہ نقل کیا گیا ہے کہ قیاس کا تقاضہ تو یہی تھا کہ یہ سفید ہوتا مگر عبرت کیلئے اس کو سیاہ ہی رکھا گیا۔ تا کہ لوگوں کو اس سے عبرت حاصل ہو کہ دیکھو پتھر جیسی سخت چیز انسانوں کے گناہوں سے متاثر ہوگئی۔ انسانوں کے دل تو بطریق اولیٰ گناہوں سے متاثر اور سیاہ ہو جاتے ہیں۔

جواب(۳): حضرت شاہ صاحب نے اس کا یہ جواب دیا کہ نتیجہ اخص، ارذل کے تابع ہوتا ہے۔ (ایجاب وسلب ملے تو نتیجہ سالبہ ہوتا ہے کلیہ و جزئیہ ملے تو نتیجہ جزئیہ ہوتا ہے)

بَابُ مَا جَاءَ فِی الْوُقُوْفِ بِعَرَفَاتٍ وَالدُّعَاءِ فِیْهَا

﴿ص ۱۷۷﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ .... عَنْ يَزِيْدَ بْنِ شَيْبَانَ رضی اللہ عنہ. وَنَحْنُ وُقُوْفٌ بِالْمَوْقِفِ مَكَانًا

يُبَاعِدُهٗ عَمْرٌو:

عمرو سے مراد عمرو بن دینار ہے جو سفیان کا شیخ ہے۔ یعنی ہم موقف میں ایسے مقام میں ٹھہرے اور وقوف کیا جس کے بارے میں عمرو بن دینار کہتا تھا کہ وہ مقام (جبل رحمت سے) کچھ دور تھا۔

یباعدہٗ عمرو : کا معنی ہے کہ عمرو اس کو دور سمجھتا تھا۔

﴿ص ۱۷۷﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الْأَعْلٰى ...... عَنْ عَائِشَةَ رضی الله عنها :۔ وَالْحُمْسُ هُمْ

أَهْلُ الْحَرَمِ:

مصنف نے یہ حُمْسُ کا مصداق بتلایا ہے حُمْسُ کا مفہوم نہیں بتایا ہے مفہوم تو اس کا یہ بنتا ہے کہ دلیر و بہادر آدمی۔ یہ (حمس) احمس کی جمع ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ عَرَفَةَ كُلَّهَا مَوْقِفٌ

﴿ص ۱۷۷﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ .... عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِيْ طَالِبٍ رضی اللہ عنہ :وَجَعَلَ يُشِيْرُ

بِيَدِهٖ عَلٰى هِيْنَتِهٖ

یعنی ہاتھ سے لوگوں کی طرف اشارہ کرتے تھے اور ان کو سمجھاتے تھے کہ اطمینان سے چلو۔ سکون اور وقار اختیار کرو۔

قَالَ حُجِّيْ عَنْ أَبِيْكِ :

شیخ فانی کی طرف سے اس کی بچی کو آپ ﷺ کے حکم حج پر سوال و جواب:

سوال: اس کا والد شیخ کبیر تھا۔ اور حج فرض ہونے کیلئے قدرت شرط ہے۔ تو پھر نبی ﷺ نے اس کی طرف سے حج کرنے کا اس کو حکم کیسے دیا؟

جواب: یہ ہے کہ تندرستی کے زمانہ میں اس پر حج فرض ہو گیا تھا اس نے سستی کی۔ پس شیخ کبیر ہو گیا اور عجز ہو گیا اس لیے حضور ﷺ نے اس کی بیٹی کو اس کی طرف سے حج کرنے کا حکم فرمایا۔

أَحْلِقْ وَلَا حَرَجَ:

رمی، ذبح، حلق اور طواف زیارت کی ترتیب میں ائمہ کا اختلاف:

عند الاحناف: متمتع و قارن ہو تو اس کے لیے یوم النحر میں، رؔ (رمی) ذؔ (ذبح)، حؔ (حلق)، طؔ (طواف زیارۃ) میں

ترتیب ہے۔مگر پہلے تین میں واجب جب کہ طا میں مستحب ہے۔

اور اگر مفرد بالحج ہو تو اس کے لیے ذبح تو ہے نہیں لہٰذا را، حا، طا میں ترتیب واجب ہے یہ احناف کا مذہب ہے اگر اس ترتیب کے خلاف ہو گیا تو دم لازم ہو جائیگا۔

جمہور ائمہ اور صاحبین کے نزدیک یہ ترتیب واجب نہیں ہے۔ بظاہر اس حدیث سے ان کی تائید ہوتی ہے۔

جواب(۱): حدیث الباب کا احناف کی طرف سے ایک جواب یہ ہے کہ یہ اس زمانے کی بات ہے جس زمانہ میں جہل عذر تھا لوگوں کو ابھی مناسک حج معلوم نہیں ہوئے تھے۔

جواب(۲): یہ ہے کہ لَا حَرَجَ سے اخروی گناہ کی نفی ہے یعنی گناہ نہیں ہوگا وجوب دم کی نفی مقصود نہیں ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْجَمْعِ بَيْنَ الْمَغْرِبِ وَالْعِشَاءِ بِالْمُزْدَلِفَةِ

مزدلفہ پر جمع بین الصلوتین بالاتفاق جائز ہے۔ جس کی شرائط یہ ہیں۔

(۱) احرام ہو (۲) عشاء کا وقت ہو (۳) مغرب پہلے پڑھی جائے اور عشاء بعد میں پڑھی جائے۔

جمہور ائمہ کے نزدیک: یہ جمع بِأَذَانٍ وَ إِقَامَةٍ ہوتی ہے۔

احناف کے نزدیک: اگر فصل نہ ہو تو باقامۃ ہے اور اگر فصل ہو کھانے پینے کا تو پھر باقامتین ہے۔

اس سے قبل عرفہ کی جمع بھی بالاتفاق ہے۔ اس کی شرائط یہ ہیں۔ (۱) ظہر کا وقت ہو۔ (۲) احرام کی حالت ہو۔ (۳) پہلے ظہر پڑھی جائے پھر عصر پڑھی جائے۔ (۴) اور امام کبیر ہو۔ اگر الگ اپنی جماعت کرائے یا اکیلے نماز پڑھے تو پھر جمع کی اجازت نہیں ہے پھر ہر نماز کو اپنے اپنے وقت میں ادا کرے۔ یہ جمع بِأَذَانٍ وَ إِقَامَتَيْنِ ہوتی ہے۔ مزدلفہ کی جمع کیلئے امام کبیر کا ہونا ضروری نہیں ہے اپنے طور پر بھی جمع کر سکتا ہے۔

مزدلفہ کی جمع کے بارے میں روایتوں میں اختلاف ہے۔ ترمذی کی روایت میں ایک اقامت کا ذکر ہے ابوداؤد میں بَابُ الصَّلٰوةِ بِجَمْعٍ ص ۲۷۴ پر مختلف دو روایتیں ہیں ایک میں ایک اقامت کا اور دوسری میں دو اقامتوں کا ذکر ہے۔ بخاری ج اول بَابُ مَنْ أَذَّنَ وَأَقَامَ لِكُلِّ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا ص ۲۲۷ میں راویت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے دونوں نمازوں میں فصل کیا مغرب کی نماز کے لیے اذان واقامت ہوئی اور مغرب کی نماز باجماعت ادا کر کے اس کے بعد دو رکعت بھی ادا کی گئیں، پھر کھانا منگوایا گیا پھر کھانے کے بعد عشا کی نماز کے لیے اذان واقامت پڑھی گئی اور نماز عشاء جماعت کے ساتھ ادا کی گئی۔

صاحب ہدایہ کی تقریر: انہوں نے یہ تقریر کی کہ ایک اقامت ہونی چاہیے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے ایسا کیا ہے۔ اگر فصل ہو جائے تو دو اقامتیں ہونی چاہئیں، اس لیے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایسا کیا ہے۔

اس پر ابن ہمام کا سوال: ابن ہمام کہتے ہیں کہ اس کا مطلب تو یہ ہے کہ نبی ﷺ نے دو حج کیئے ہیں حالانکہ یہ تو

واقعہ کے خلاف ہے؟

جواب: اس کا جواب اس طرح ہے کہ آپ ﷺ نے خود تو مزدلفہ کی جمع بِإِقَامَةٍ وَاحِدَةٍ فرمائی۔ بعض صحابہ ﷺ نے فصل کر لیا کھانا پینا کر لیا تو ان کو إِقَامَتَيْنِ کا امر فرمایا۔ پس اس تقریر سے اختلاف روایات ختم ہو گیا اور تطبیق بھی پیدا ہو گئی اور صاحب ہدایہ کی تقریر بھی درست ہو گئی۔

بَابُ مَا جَاءَ مَنْ أَدْرَكَ الْإِمَامَ بِجَمْعٍ فَقَدْ أَدْرَكَ الْحَجَّ

﴿ص ۱۷۸﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ .... عَنْ عَبْدِالرَّحْمٰنِ بْنِ يَعْمَرَ ﷺ: أَيَّامُ مِنًى ثَلَاثَةٌ:

سوال: ایام منی ثلاثہ تو نہیں بلکہ اربعہ ہیں؟

جواب: یہ ہے کہ وہ ثلاثہ مراد ہیں جو منیٰ کے ساتھ خاص ہیں وہ گیارہ، بارہ، تیرہ تاریخیں ہیں اور یوم النحر دسویں تاریخ کا دن منیٰ کے ساتھ خاص نہیں بلکہ آدھا یہاں گذرتا ہے اور آدھا مکہ میں۔

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ الْجِمَارَ الَّتِي تُرْمٰى مِثْلُ حَصَى الْخَذْفِ

خذف بالحصاء ہوتا ہے۔ اور حذف بالعصاء ہوتا ہے۔

رمیٰ کی مختلف کیفیات:

(۱) ستہ کا عدد بنایا جائے۔ (۲) دس کا عدد بنایا جائے۔ (۳) ابہام وسبابہ سے رمی کی جائے، یہ سب سے آسان صورت ہے۔ ہر جنس الارض سے رمی جائز ہے۔ پتھر ضروری نہیں۔ ڈھیلہ وغیرہ سے بھی جائز ہے۔ جمرات چونکہ منیٰ میں ہیں اس لیے رمی کی کنکریاں مزدلفہ سے اپنے ساتھ لے لینا افضل ہے۔

یوم النحر اور دوسرے ایام کی رمی کا وقت:

یوم النحر کی رمی طلوع صبح صادق سے گیارہویں کی صبح صادق تک ہے۔ اس کے بعد والے دنوں کی رمی کا وقت زوال سے زوال تک ہوتا ہے۔ لیکن یوم النحر کی رمی میں افضل یہ ہے کہ طلوع شمس کے بعد کی جائے۔ (جیسا کہ حضور ﷺ نے یوم النحر کی رمی چاشت کے وقت کی ہے) ان دنوں کی لیالی ایام کے تابع ہیں۔ (گیارہویں دن کے بعد آنے والی رات حکم میں گیارہویں دن کے تابع ہوتی ہے)

یوم النحر میں ایک جمرہ کی رمی ہوتی ہے یعنی جمرۂ عقبہ کی۔ اور گیارہ، بارہ، تیرہ میں تینوں جمروں کی رمی ہوتی ہے اس طرح رمی کی کل کنکریاں ستر بن گئیں۔ ہر رمی جس کے بعد رمی ہو اس میں مشی افضل ہوتی ہے ورنہ رکوب افضل ہے۔ (یعنی یوم النحر اور یوم ثلاثۃ عشر میں رکوب افضل ہے)۔ قاضی ابو یوسفؒ کے مناقب میں لکھا ہے کہ وفات سے چند لمحات پہلے اپنے تلمیذ کو یہی مسئلہ سمجھا رہے تھے۔

(نوٹ) مندرجہ بالا کئی بابوں کی تقریر ہے خوب ذہن نشین کرلی جائے۔ واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْاِشْتِرَاكِ فِي الْبُدْنَةِ وَ الْبَقَرَةِ

﴿ص۱۸۰﴾ **حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ حُرَيْثٍ وَغَيْرُ وَاحِدٍ...... عَنْ اِبْنِ عَبَّاسٍ ؓ: وَفِي الْجُزُوْرِ عَشَرَةٌ:**

اس کی توجیہ یہ ہے کہ یہ واقعہ کسی سفر سے متعلق ہے اور مسافر پر تو ویسے ہی اضحیہ واجب نہیں پھر یہ کوئی تطوع اضحیہ ہوگا اور تطوع کیلئے سات کی کوئی حد بندی نہیں ہے بلکہ بیس بھی شریک ہوسکتے ہیں۔

بَابُ مَا جَاءَ فِيْ إِشْعَارِ الْبُدْنِ

جمہور ائمہ کے نزدیک شعر بدنہ سنت ہے۔ امام صاحب کی طرف یہ منسوب ہے کہ وہ اس کو مکروہ بلکہ بدعت کہتے ہیں۔ اس نسبت کی وجہ سے علامہ خطابی وابن حزم نے امام صاحب پر بڑی طعن وتشنیع کی ہے۔
حافظ فرماتے ہیں کہ اعلم بمذهب ابی حنیفةؒ امام طحاوی ہیں اور وہ کہتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ اپنے زمانہ کے اس اشعار کو بدعت کہتے تھے جس میں مبالغہ ہوتا تھا۔ زخم زیادہ کردیا جاتا تھا۔ اشعار قلیل کو وہ بھی سنت کہتے ہیں۔ حافظ فرماتے ہیں امام طحاوی کی اس وضاحت کے بعد امام ابوحنیفہ پر طعن وتشنیع بند کردینی چاہیے۔

بَابُ مَاجَاءَ فِيْ تَقْلِيْدِ الْغَنَمِ

تقليد الغنم بھی سنت ہے۔ احناف اس کا انکار کرتے ہیں۔ مگر اس میں بھی ان کے انکار کا مطلب یہ ہے کہ تقليد الغنم اس کے شایان شان ہو کوئی دھاگہ یا کوئی چھوٹا جوتا گلے میں ڈال دیا جائے۔ جس تقلید کا انکار ہے وہ یہ ہے کہ جوان کی شایانِ شان نہ ہو مثال کے طور پر ان کے گلے میں کوئی ٹل ڈال دیا جائے۔

بَابُ مَا جَاءَ إِذَا عَطِبَ الْهَدْيُ مَايُصْنَعُ بِهٖ

اگر ھدی واجب ہو تو اس کو ذبح کردے اور دوسری اس کے قائم مقام کرے۔ اور اگر نفل ہو تو اس کو ذبح کردے دوسری اس کے قائم مقام کرنا ضروری نہیں۔

تنبیہ: دونوں ہدیوں سے نہ خود کھائے نہ دوسرے غنی رفقاء کھائیں۔ ہاں اگر خود فقیر ہے تو پھر اس ھدی تطوع سے کھا سکتا ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِيْ طَوَافِ الزِّيَارَةِ إِلَى اللَّيْلِ

گیارہ، بارہ، تیرہ تک طوافِ زیارت کو مؤخر کرنا جائز ہے اس کے بعد اگر تاخیر کی تو پھر دم واجب ہوجاتا ہے۔ ان دنوں میں جیسے طوافِ زیارت کرنا جائز ہے اسی طرح ان کی لیالی میں جائز ہے۔ مگر افضل یہی ہے کہ یوم النحر میں کرلیا جائے۔

سوال: رسول اللہ ﷺ کے طوافِ زیارت کے متعلق مشہور وصحیح روایات جو ہیں ان میں تو یہ ذکر ہے کہ آپ ﷺ نے طوافِ زیارت یوم النحر کو دن میں کرلیا تھا۔ (البتہ ان روایتوں میں یہ اختلاف ہے کہ اس دن ظہر آپ ﷺ نے منیٰ میں پڑھی یا مکہ میں)۔ حدیث الباب بظاہر اس کے خلاف ہے کیونکہ اس میں أَخَّرَ طَوَافَ الزِّيَارَةِ إِلَى اللَّيْلِ آیا ہوا ہے اور یہ مشہور احادیث کے خلاف ہے۔

اس کی توجیہات و جوابات: (۱) یہ ضعیف روایت ہے دوسری قوی روایات کے مقابلے میں مرجوح ہے۔ ابن قیم نے کہا ہے هذا افتراءٌ على النبي ﷺ۔ گوان کی طبیعت میں شدت ہے حدیثوں کو جلدی ضعیف کہنا شروع کردیتے ہیں مگر اس میں شک نہیں کہ یہ حدیث ضعیف ہے۔

جواب (۲): یہ ہے کہ اس حدیث میں زیارت سے مراد طواف زیارت نہیں ہے بلکہ زیارت بیت اللہ ہے۔ امام بخاری نے باب قائم کیا ''بَابُ الزِّيَارَةِ يَوْمَ النَّحْرِ'' اور اس کے تحت جو روایت ذکر کی ہے اس میں طواف کا لفظ بھی نہیں ہے۔

جواب (۳): شیخ عینی نے یہ دیا کہ اس طواف سے مراد کوئی نفلی طواف ہے۔ طوافِ زیارت جو فرض ہے وہ مراد نہیں (وہ تو یوم النحر میں کرلیا تھا) نفلی طواف آپ ﷺ راتوں کو کرلیتے جب آپ ﷺ کو موقع ملتا۔

جواب (۴): یہ ہے کہ أَخَّرَ طَوَافَ الزِّيَارَةِ کا معنی ہے رَخَّصَ فِي تَاخِيرِ طَوَافِ الزِّيَارَةِ إِلَى اللَّيْلِ.

بَابُ مَا جَاءَ فِي نُزُوْلِ الْأَبْطَحِ

بعض نے کہا یہ بھی مناسک سے ہے۔ اور بعض نے کہا مناسک سے نہیں ہے بلکہ کسی مصلحت کی وجہ سے ہوا۔

نزول فی الابطح کے عجائبات قدرت کا بیان:

سوال: وہ مصلحت کیا تھی؟

جواب (۱): کسی نے کہا وہ مصلحت عجائبات قدرت کا اظہار تھا۔ کہ ایک وقت وہ تھا جب اسی جگہ بیٹھ کر مشرکین مکہ نے بنی ہاشم سے (۲ سال کے لیے) مقاطعہ کا مشورہ کیا تھا۔ اب یہ وقت آیا کہ آج ہمارا تسلط ہے۔

جواب (۲): کسی نے کہا وہ مصلحت یہاں سے مدینہ کی طرف خروج ونزول کرنے کی سہولت تھی۔

حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ جو بھی مصلحت ہو بہر حال اب تأسّی بالنبی ﷺ کی وجہ سے مستحب ہے۔ اور یہ بھی اسی حیثیت میں ہے جس میں رمل وسعی ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي حَجِّ الصَّبِيِّ

صبی اگر ممیّز ہے تو اس کا احرام وحج معتبر ہے۔ اور اگر غیر ممیّز ہے تو اس کا کوئی اعتبار نہیں۔ (ممیّز صبی وہ ہے جو نفع ونقصان کو

سمجھتا ہے اس کا یہ حج نفلی بن جائے گا اور فرض حج بعد البلوغ معتبر ہے)۔ اگر وقوف عرفات سے پہلے صبی بالغ ہو گیا تو وہ اپنے اس احرام کو فسخ کر کے حج کا احرام بنا سکتا ہے۔ فرض ادا ہو جائے گا۔ اور اگر رقیق ہے اور وہ وقوف عرفہ سے پہلے آزاد ہو جاتا ہے تو وہ اپنے احرام کو فسخ نہیں کر سکتا بلکہ غلام اسی احرام سے حج کرے گا۔ کیونکہ بوجہ بالغ ہونے کے اس کا پہلا احرام صحیح ہے۔ اور صحیح احرام فسخ نہیں ہو سکتا۔ پھر کبھی قدرت ہو تو فرض حج ادا کرے۔

﴿ص ۱۸۵﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ الْوَاسِطِيُّ .... عَنْ جَابِرٍ ؓ : فَكُنَّا نُلَبِّيْ عَنِ النِّسَاءِ وَنَرْمِيْ عَنِ الصِّبْيَانِ:

اس کی تاویل یہ ہے کہ مردوں کی طرح عورتیں بھی تلبیہ کہتی تھیں لیکن بلا رفع الصوت۔ ان کی طرف سے رفع الصوت ہماری ہوتی تھی۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْحَجِّ عَنِ الشَّيْخِ الْكَبِيْرِ وَالْمَيِّتِ

شیخ فانی پر حج کب واجب ہوتا ہے اور کب نہیں؟

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیك: اگر شیخ فانی مالدار ہو گیا تو بوجہ عدمِ قدرت کے اس پر حج واجب نہیں ہے۔

صاحبین: فرماتے ہیں وجوب تو ہے لیکن

خوش طبعی کے لیے ایک شعر جملہ معترضہ کے طور پر

بہت دن شہر میں چرچا ہوا ہے۔ نبھائے جا نہ کر ترکِ محبت

وجوبِ ادا نہیں ہے۔ اس اختلاف کا ثمرہ اس طرح ظاہر ہوگا کہ:

امام صاحبؒ کے نزدیك: اس کو نیابۃً حج کرانا ضروری نہیں ہوگا۔

صاحبین کے نزدیك: ضروری ہوگا۔ یہی اختلاف ہے مرأہ کے بارے میں بھی۔ کہ اگر وہ مالدار ہے اور حج پر جانے کیلئے اس کے ساتھ محرم نہیں ہے یا محرم کا خرچہ برداشت نہیں کر سکتی تو امام صاحب کے نزدیک وجوب نہیں ہوگا۔ صاحبین کے نزدیک وجوب تو ہوگا لیکن وجوب ادا نہیں ہوگا۔ (اختلاف کا ثمرہ اوپر والا ہی ہوگا)

اگر شیخ کبیر ہونے سے پہلے حج فرض ہوا اور پھر تاخیر کی یہاں تک کہ شیخ کبیر ہو گیا تو اس صورت میں نیابت سب کے نزدیک ضروری ہے۔ حدیث الباب کے بارہ میں اختلاف ہو رہا ہے۔ کسی سند میں ابن عباسؓ اور نبی ﷺ کے درمیان حضرت فضل ؓ کا واسطہ ہے۔ اور کسی سند میں سنان بن عبداللہ ؓ کا واسطہ ہے۔ اور کسی میں واسطہ نہیں ہے۔ تو مصنف نے اس مشکل کو امام بخاری کے سامنے پیش کیا۔ تو بخاری نے اس کا حل بتا دیا کہ سب درست ہے۔ اس طرح کہ دونوں کی وساطت سے ابن عباسؓ نے یہ حدیث سنی ہو اور پھر ارسال کر دیا ہو (اور درمیان کے واسطے کو حذف کر دیا ہو)۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْعُمْرَةِ أَوَاجِبَةٌ هِيَ أَمْ لا

احناف کہتے ہیں کہ فرض نہیں اور دلیل پیش کرتے ہیں وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ ۔اگر عمرہ فرض ہوتا تو آیت میں اس کا بھی ذکر ہوتا۔ اذلیس فلیس ۔شوافع وغیرہ کہتے ہیں کہ عمرہ فرض ہے اور دلیل یہ پیش کرتے ہیں وَاَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ۔ الآیۃ معلوم ہوا حج بھی فرض ہے اور عمرہ بھی۔

جواب(۱): پہلا فریق اس کا جواب دیتا ہے کہ أَیْ أَدُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ عَنْ وَجْهِ التَّمَامِ ۔فَأَيْنَ الْفرضية ۔ (مطلب یہ نہیں کہ عمرہ فرض ہے)۔

جواب(۲): یہ بھی دیا جاتا ہے کہ عمرہ فرض تو نہیں ہے لیکن اس کو شروع کرلو تو پھر فرض ہو جاتا ہے۔جیسے احناف کے ہاں نفلی عبادت شروع کرلو تو فرض ہو جاتی ہے عندالاحناف مشہور قول (عمرہ کے بارے میں) سنت کا ہے۔اور ایک قول وجوب کا بھی ہے۔اگر قرآن کی آیت قطعی سے بھی استدلال کیا جائے تو پھر بھی فرضیت نہیں نکلتی کیونکہ فرضیت کو ثابت کرنے کیلئے دلیل میں دو باتوں کا ثابت کرنا ضروری ہوتا ہے کہ وہ آیت اور دلیل قطعی الثبوت بھی ہو اور قطعی الدلالت بھی ہو۔اور قرآن کی مذکورہ آیت قطعی الثبوت تو ہے لیکن قطعی الدلالت نہیں کیونکہ اس میں ان معانی کا بھی احتمال ہے جو ہم نے جواب کی صورت میں (مندرجہ بالا) ذکر کیے ہیں۔پس زیادہ سے زیادہ وجوب ثابت ہوسکتا ہے۔

بَابٌ مِّنْهُ

﴿ص ۱۸٦﴾ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ عَبْدَةَ الضَّبِّيُّ.......... عَنْ اِبْنِ عَبَّاسٍ ؓ: دَخَلَتِ الْعُمْرَةُ فِي الْحَجِّ إِلٰى يَوْمِ الْقِيَامَةِ:

دخول عمرہ فی الحج کے معنی میں اختلاف:

شوافع نے اس کی یہ توجیہ کی کہ عمرہ کے افعال افعال حج میں داخل ہوتے ہیں۔قارن کیلئے عمرہ کے الگ افعال کرنے کی ضرورت نہیں۔

حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں یہ تاویل نہیں بلکہ تحریف ہے۔حنابلہ نے اس کا معنی کرتے ہوئے کہا کہ فَسْخُ الْحَجِّ بِالْعُمْرَةِ کا اختیار ہے۔لیکن یہ معنی بھی غلط ہے اس لیے کہ عثمانؓ، بلالؓ، حارث سودائی کی روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ فَسْخُ الْحَجِّ بِالْعُمْرَةِ صرف اس سال کی خصوصیت تھی۔اس کے بعد اب کسی کیلئے ایسا کرنا جائز نہیں۔

پس اس کا صحیح معنی وہ ہے جس کو وَمَعْنٰى هٰذَا الْحَدِيْثِ الخ سے مصنف خود بیان کر رہے ہیں کہ مقصود اس سے اہل جاہلیت کا رد ہے۔کہ اشہر حج میں عمرہ کرنا بھی جائز ہے۔جبکہ وہ اس کو ناجائز سمجھتے تھے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْعُمْرَةِ مِنَ التَّنْعِيمِ

﴿ص ١٨٦﴾ حَدَّثَنَا يَحْيَى بنِ أَبِي مُوسَى .... عَنْ عَبْدِالرَّحْمٰنِ بْنِ أَبِي بَكْرٍ ﷺ: أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ أَمَرَ عَبْدَ الرَّحْمٰنِ بْنِ أَبِي بَكْرٍ ﷺ (أَيْ أَمَرَنِي) أَنْ يُعْمِرَ عَائِشَةَ ؓ مِنَ التَّنْعِيمِ:

حج قران میں افعال عمرہ کا افعال حج میں تداخل والا مذہب شوافعؒ حضرت عائشہؓ کے قصہ سے منتقض ہو جاتا ہے:

وہ اس طرح کہ حضرت عائشہؓ کا احرام عمرہ کا تھا۔ جب وہ مکہ پہنچیں تو حائضہ ہوگئیں پس رسول اللہ ﷺ نے ان کو عمرہ چھوڑنے کا حکم فرمایا۔ پھر انہوں نے حج کیا۔ اور جب حج سے فارغ ہوئیں تو کہنے لگیں کہ سب لوگ عمرہ وحج کر کے جارہے ہیں اور میں صرف حج کر سکی۔ تو نبی ﷺ نے ان کے بھائی عبدالرحمٰن ؓ کو فرمایا کہ ان کو مقام تنعیم میں لے جاؤ اور وہاں سے ان کو عمرہ کراؤ یعنی احرام عمرہ بندھواؤ۔ تنعیم یہ ''حل'' کا قریبی مقام ہے۔ (جو مکہ سے تین میل کے فاصلے پر ہے۔ حاشیہ (نکتہ) بخاری ج اول ص ۲۳۹ بَابُ عُمْرَةِ التَّنْعِيمِ) کیونکہ مکی معتمر کا احرام حل سے شروع ہوتا ہے حرم سے نکلنا پڑتا ہے۔ (دیکھو حاشیہ ۱۰ بخاری جلد اول ص ۲۳۹، بَابُ عُمْرَةِ التَّنْعِيمِ)

حقیقتِ حال: حضرت عائشہؓ کے بارے میں یہ ہے کہ وہ ابتداء سے قارنہ تھیں ان کا احرام قران کا تھا۔ چونکہ شوافعؒ کے ہاں قارن کیلئے عمرہ کے افعال کا حج کے افعال میں تداخل ہو جاتا ہے اس لیے انہیں جگہ جگہ دقتیں پیش آئیں۔ مثال کے طور پر یہی امر ہے کہ عائشہؓ کو عمرہ کی قضاء کیوں کرائی گئی۔ اسی طرح نبی ﷺ نے عائشہؓ کو فرمایا اِنْقَضِيْ عُمْرَتَكِ وَا مْتَشِطِيْ۔

اب شوافع نے ان کی تاویلات کیں۔ قضاء کی تاویل کی کہ مقصود اس سے عائشہؓ کو تسلی اور تسکین قلب تھا۔ (ورنہ ان کا عمرہ تو ہو گیا تھا حج کے افعال میں تداخل ہو گیا تھا)۔

اور وَانْقَضِيْ عُمْرَتَكِ کی تاویل کی کہ اس کا معنی یہ ہے کہ عمرے کے افعال کرنا ضروری نہیں بلکہ وہ تو افعال حج میں داخل ہو گئے ہیں۔ (لیکن اِمْتَشِطِيْ کا معلوم نہیں کیا جواب دیں گے) حضرت شاہؒ فرماتے ہیں کہ شوافع کی ان تاویلات پر میں بڑا حیران ہوں۔ حضرت عائشہؓ کے حج اور عمرہ کے متعلق پوری تفصیل (بخاری جلد اول بَابُ الْعُمْرَةِ لَيْلَةَ الْحَصْبَةِ وَغَيْرِهَا۔ اور بَابُ عُمْرَةِ التَّنْعِيمِ ص ۲۳۹، اسی طرح بَابُ الْاِعْتِمَارِ بَعْدَ الْحَجِّ بِغَيْرِ هَدْيٍ. اور بَابُ أَجْرِ الْعُمْرَةِ عَلٰى قَدْرِ النَّصَبِ اور بَابُ الْمُعْتَمِرِ الخ ص ۲۴۰ میں موجود ہے) دیکھی جا سکتی ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْعُمْرَةِ مِنَ الْجِعِرَّانَةِ

﴿ص ١٨٦۔ ١٨٧﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ .... عَنْ مُحَرِّشِ نِ الْكَعْبِيِّ ؓ: فَلَمَّا زَالَتِ

الشَّمْسُ مِنَ الْغَدِ خَرَجَ فِيْ بَطْنِ سَرِفَ حَتّٰى جَاءَ مَعَ الطَّرِيْقِ طَرِيْقَ جَمْعٍ بِبَطْنِ سَرِفَ فَمِنْ أَجْلِ ذَالِكَ خَفِيَتْ عُمْرَتُهُ عَلَى النَّاسِ:

یعنی جب اگلے دن کا زوال ہوا تو پھر دوبارہ مکہ نہیں گئے۔ بلکہ مزدلفہ سے جو مدینہ کو راستہ جاتا تھا اور جس میں بطن سرف بھی پڑتا تھا اس کے ذریعے مدینہ کو کوچ کیا۔ (اسی وجہ سے عمرہ جعرانہ) لوگوں پر مخفی ہوا کسی کو معلوم ہوا اور کسی کو معلوم نہ ہوا)۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الَّذِيْ يُهِلُّ بِالْحَجِّ فَيُكْسَرُ أَوْ يَعْرُجُ

﴿ص ۱۸۷﴾ حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ مَنْصُوْرٍ .... حَدَّثَنِيَ الْحَجَّاجُ بْنُ عَمْرٍو: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ مَنْ كُسِرَ أَوْ عَرَجَ فَقَدْ حَلَّ:

یہ دونوں لفظ مرض سے کنایہ ہیں۔ اور فَقَدْ حَلَّ کا معنی یہ ہے کہ يَنْبَغِيْ لَهٗ أَنْ يَحِلَّ۔

احصار بالمرض میں ائمہ کا اختلاف:

احصار بالعدو تو بالاتفاق ہے۔ احصار بالمرض کے بارے میں اختلاف ہے۔ احناف کے نزدیک مرض سے بھی احصار ہو جاتا ہے، شرط کرے یا نہ کرے۔ یہ حدیث ان کی دلیل ہے۔ **شوافعؒ کے نزدیک:** احصار بالمرض شرط کرنے سے ہوتا ہے اگر شرط نہ کرے تو پھر احصار نہیں ہوتا۔

دلیل: ان کی دلیل بعد میں آنے والے باب میں ہے کہ ایک بوڑھیا عورت ضباعہ بنت زبیرؓ نے آکر نبی ﷺ سے پوچھا کہ میں حج کیلئے جانا چاہتی ہوں اور مجھے ڈر ہے کہ راستہ میں بیمار نہ ہو جاؤں اور میں شرط کرنا چاہتی ہوں کرلوں؟ آپ ﷺ نے فرمایا کرلو اور اس طرح کہو مُحِلِّيْ مِنَ الْأَرْضِ حَيْثُ تَحْبِسُنِيْ ...... معلوم ہوا شرط کرنے کو اس میں دخل ہے۔

جواب: یہ ہے کہ شروع کی ہوئی عبادت کو چھوڑنا انسان کیلئے بڑا گراں گذرتا ہے اور بڑی تشویش لاحق ہوتی ہے۔ اس کو شرط کی اجازت دینا اس لیے تھا تا کہ اس کو حج چھوڑنے میں کوئی تشویش لاحق نہ ہو۔ تو یہ اس کو اطمینان دلانے کیلئے تھا۔

بَابُ مَا جَاءَ مَنْ حَجَّ أَوِ اعْتَمَرَ فَلْيَكُنْ آخِرُ عَهْدِهٖ بِالْبَيْتِ

﴿ص ۱۸۸﴾ حَدَّثَنَا نَصْرُ بْنُ عَبْدِالرَّحْمٰنِ الْكُوْفِيُّ ...... عَنِ الْحَارِثِ بْنِ عَبْدِاللّٰهِ بْنِ أَوْسٍ ؓ:

مَنْ حَجَّ هٰذَا الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلْيَكُنْ آخِرُ عَهْدِهٖ بِالْبَيْتِ:

طوافِ صدر کے وجوب فی الحج وعدمہ فی العمرۃ کی تفصیل:

سوال: حج میں اخیر طواف وداع واجب ہے۔ عمرے میں تو (یہ واجب) نہیں ہے۔؟ اس کے کئی جواب ہیں۔

جواب(۱): حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں اِعْتَمَرَ کا لفظ محدثین کے ہاں معلول ہے۔ (لہٰذا اب حرف من حج رہ گیا۔ اب طواف صدر صرف حج میں ہوگا)۔

جواب(۲): یہ او شکِ راوی کیلئے ہے یعنی راوی کو شک ہے کہ نبی ﷺ نے مَنْ حَجَّ کا لفظ فرمایا یا اِعْتَمَرَ کا۔ لیکن اعتمر بمعنی حج کے ہے۔

جواب(۳): یہ ہے کہ فَلْیَکُنْ آخِرُ عَهْدِهِ بِالْبَیْتِ میں وجوباً و استحباباً کی تعمیم کرلیتے ہیں تو وجوب حج میں ہوجائے گا اور استحباب عمرہ میں۔ فلا اشکال۔

فَقَالَ لَهُ عُمَرُ خَرَرْتَ مِنْ یَدَیْکَ:

یہ خبر ہے یا بددعاء ہے۔ اس بددعاء کی وجہ یہ ہوئی کہ عمر ﷺ بھی لوگوں کو پہلے طواف وداع کے وجوب کی تعلیم دیتے تھے۔ لیکن اپنے اجتہاد سے۔ جب یہ حدیث سنی جس سے وجوب ثابت ہوتا ہے تو حدیث سنانے والے پر غصے ہوئے کہ اتنی دیر تم نے یہ حدیث کیوں چھپائے رکھی اس کو تو پہلے بتانا چاہیے تھا؟

یا اس بددعاء کی وجہ یہ ہوئی کہ بعض روایتوں میں ہے کہ اسی حارث ﷺ نے حضرت عمر ﷺ سے پوچھا طواف وداع کے بارے میں کہ واجب ہے یا نہیں؟ تو عمر ﷺ نے کہا کہ واجب ہے پھر کہنے لگا سَمِعْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ یَقُوْلُ مَنْ حَجَّ الخ۔ اس پر عمر ﷺ کو غصہ آیا کہ جو مسئلہ تم نبی ﷺ سے سن چکے ہو اس کے بارے میں ہم سے پوچھنے کی کیا ضرورت ہے؟ ہمیں مغالطہ میں ڈالتے ہو! اس لیے خَرَرْتَ مِنْ یَدَیْکَ کی بددعاء دی۔

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ الْقَارِنَ یَطُوْفُ طَوَافًا وَاحِدًا

قارن حاجی اکھرے افعال کرے یا دوھرے؟

اس میں ائمہ کا اختلاف ہے۔

عندالاحناف: قارن کیلئے دوہرے افعال ہوتے ہیں جن کی ترتیب اس طرح ہے کہ قارن مکہ میں پہنچ کر پہلے عمرہ کا طواف و سعی کرے۔ پھر اس کے بعد آگے حج کا طوافِ قدوم کرے پھر حج کی سعی کرے۔ پھر وقوف عرفہ کے بعد یوم النحر میں طواف زیارت کرکے دونوں احراموں سے حلال ہوجائے۔ طواف قدوم و عمرہ کا طواف اگر چودہ شوط ۱۴ اور اسی طرح سعی بھی چودہ شوط ۱۴ کرلے تو یہ بھی جائز ہے مگر اولیٰ کے خلاف ہے۔

طواف زیارت سے قبل جو بھی جنایت کرے گا تو وہ جنایت دو احراموں پر واقع ہوگی۔ ایک دم کی بجائے اس کو دو دم دینے پڑیں گے۔ متمتع سائق الهدی بھی درمیان میں حلال نہیں ہوسکتا مگر وہ طواف زیارت سے قبل جو جنایت کرے گا وہ صرف

احرام حج پر واقع ہوگی۔ احرام عمرہ تو اس کا پہلے ختم ہو چکا ہے صرف اتنا ہے کہ **سوق ھدی** کی وجہ سے وہ حلال نہیں ہوسکتا۔
حج کا طواف قدوم سنت ہوتا ہے۔ اس کو چھوڑا بھی جاسکتا ہے۔ (یہ ترتیب تو احناف کے نزدیک ہوگئی)۔

شوافع و جمہور ائمہ کے نزدیک: قارن پر دوہرے افعال نہیں ہوتے۔ عمرے کی سعی وطواف کا حج کی طواف وسعی میں تداخل ہو جاتا ہے۔ قارن اس طرح حج کرے گا جیسے مفرد بالحج کرتا ہے۔

اصل واقعہ: رسول اللہ ﷺ اور آپ ﷺ کے اصحاب رضی اللہ عنہم کے حج کے بارے میں تمام رواۃ اس پر متفق ہیں کہ جب یہ لوگ مکہ میں پہنچے تو انہوں نے طواف کیا۔ پھر اس کے بعد سعی کی۔ پھر متمتع غیر سائق الھدی حلال ہوگیا اور باقی حلالی نہ ہوئے۔ پھر سب نے یوم النحر میں طواف زیارت کیا۔ پھر سوائے حائضہ ونفساء کے سب نے طواف وداع کیا۔ اس طرح تین طواف وایک سعی پر سب کا اتفاق ہوگیا۔

شوافع کہتے ہیں کہ جو پہلا ایک طواف ہوا وہ حج کا طواف قدوم تھا۔ عمرے کا طواف اس میں داخل ہوگیا۔

احناف: کہتے ہیں کہ وہ عمرے کا طواف تھا اور سعی بھی عمرے کی تھی۔ حج کا طواف قدوم چونکہ سنت ہے اس لیے وہ چھوڑ دیا گیا۔ ہر فریق اس واقعہ کو اپنے اپنے مذہب پر منطبق کرتا ہے۔

شوافع کی دلیل: (۱) اس باب کی جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے **أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ قَرَنَ الْحَجَّ وَ الْعُمْرَةَ فَطَافَ لَهُمَا طَوَافًا وَاحِدًا.** جابر رضی اللہ عنہ بھی ان صحابہ رضی اللہ عنہم سے ہیں جو نبی ﷺ کو قارن بتلاتے ہیں۔
(۲) بخاری ج ۱ ص ۲۲۱ **بَابُ طَوَافِ الْقَارِنِ** میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث ہے۔ **وَأَمَّا الَّذِيْنَ جَمَعُوْا بَيْنَ الْحَجِّ وَ الْعُمْرَةِ فَإِنَّمَا طَافُوْا طَوَافًا وَاحِدًا.** اس طرح کی احادیث کو احناف کے خلاف سمجھا جاتا ہے۔ اور تداخل کا قول کرنے والوں کے موافق (خیال کیا جاتا ہے)۔ (کہ تداخل ہوگیا ہے ورنہ طواف واحد کیلئے ہوتا)۔

جواب: احناف کی طرف سے جواب یہ ہے کہ یہ روایات تو اصل واقعہ پر منطبق بھی نہیں ہیں واقعہ ابھی اوپر بتایا جا چکا ہے کہ تین طواف اور ایک سعی پر رواۃ کا اتفاق ہے۔ یہ روایات جیسے احناف کے خلاف ہیں اسی طرح جمہور کے بھی خلاف ہیں۔ اس لیے سب کو انکا جواب دینا ہوگا۔

شوافع کا جواب: شوافع نے کہا کہ ہمیں ان کا جواب آتا ہے اور وہ یہ ہے کہ ان حدیثوں میں طواف بمعنی سعی ہے اور سعی ایک ہی ہوئی ہے۔ احناف کہتے ہیں کہ تمہارا یہ جواب ناتمام ہے۔ اس لیے کہ روایتوں میں ہے کہ نبی ﷺ نے **سعی راکباً** کی اور یہ بھی ہے کہ **ماشیاً** کی۔ اس سے تو سعی کا تعدد نکل آیا (تم کیسے کہتے ہو کہ طواف سے مراد سعی ہے اور سعی ایک ہوئی ہے)۔ جبکہ حج آپ ﷺ نے ایک ہی کیا ہے۔
آگے سے شوافع نے کہا کہ سعی تو ایک ہی تھی لیکن اس کے بعض اشواط راکباً تھے اور بعض ماشیاً لہٰذا جواب بحال ہوگیا۔ احناف کہتے ہیں۔ کہ یہ توجیہ بھی غلط ہے۔ صحیح روایتوں میں ذکر ہے جیسا کہ مسلم جلد اول ص ۴۱۳ **بَابُ جَوَازِ الطَّوَافِ عَلٰى بَعِيْرٍ**

وَغَیْرِہٖ وَ اسْتِلَامِ الْحَجَرِ بِمِحْجَنٍ وَنَحْوِہٖ لِلرَّاکِبِ میں حضرت جابرؓ کی روایت طَافَ النَّبِیُّ ﷺ فِیْ حَجَّةِ الْوَدَاعِ عَلٰی رَاحِلَتِہٖ بِالْبَیْتِ وَ بِالصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ الخ اور حضرت عائشہؓ کی روایت طَافَ النَّبِیُّ ﷺ فِیْ حَجَّةِ الْوَدَاعِ حَوْلَ الْکَعْبَةِ عَلٰی بَعِیْرِہٖ الخ اور ام سلمہ رضی اللہ سے کے عمل (قَالَتْ شَکَوْتُ إِلٰی رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ إِنِّیْ أَشْتَکِیْ فَقَالَ طُوْفِیْ مِنْ وَّرَاءِ النَّاسِ وَأَنْتِ رَاکِبَةٌ الخ) سے معلوم ہوتا ہے کہ سعی کے سات اشواط راکبا تھے اور مسلم جلد اول ص ۳۹۶ ثُمَّ نَزَلَ إِلَی الْمَرْوَةِ حَتّٰی اِنْصَبَّتْ قَدَمَاہُ فِیْ بَطْنِ الْوَادِیْ سَعٰی الخ والی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ ماشیاً تھے۔اس طرح کے الفاظ ابوداؤد کے اندر بھی ہیں۔تو جواب ختم ہوگیا (لہٰذا اوپر والا الزام اب بھی ان پر باقی رہا)۔

جوابات: ان حدیثوں (إِنَّمَا طَافُوْا طَوَافًا وَاحِدًا وغیرہ) کے جوابات احناف کی طرف سے ذیل ہیں۔

جواب (۱): یہ ہے کہ چونکہ محرم دو احراموں کے ساتھ محرم ہوتا ہے اس لیے مکرر افعال کرتا آ رہا ہوتا ہے۔جب یوم النحر میں حلالی ہونے کا وقت آتا ہے تو یہاں بھی یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ اس کو دو طواف کر کے پھر حلالی ہونا چاہیے۔تو اس خیال کی یہ رواۃ واحادیث مذکورہ تردید کرتی ہیں اور إِنَّمَا طَافُوْا طَوَافًا وَاحِدًا سے حلالی ہونے کیلئے صرف ایک طواف کافی سمجھا گیا ہے اور قرینہ اس کا بعد والی ابن عمرؓ کی روایت کا لفظ (حَتّٰی یَحِلَّ مِنْهُمَا جَمِیْعًا) ہے۔

جواب (۲): طحاوی جلد اول ص ۴۲۸ پر فَنَظَرْنَا سے حضرت امام طحاویؒ نے یہ جواب دیا ہے کہ ان حدیثوں میں قارن سے مراد متمتع ہے۔اور انہوں نے ایک طواف کیا کیونکہ عمرہ کا طواف اس سے پہلے کر چکے تھے۔(اور قران کا اطلاق تمتع پر ہوتا رہتا ہے)۔

حافظ کا تعجب: حافظ کہتے ہیں کہ طحاویؒ کے اس جواب پر مجھے بڑا تعجب آتا ہے۔بخاری جلد اول ص ۲۲۱ پر حضرت عائشہؓ کی روایت میں پہلے متمتع کا ذکر ہے۔اور پھر انہی الفاظ کے ساتھ قارن کا ذکر ہے۔(تو اب قارن سے متمتع مراد لینا کیسے صحیح ہے؟ متمتع کا تو پہلے ذکر ہو چکا ہے) تو طحاوی کا جواب کمزور ہوگیا۔

جواب: مگر ہم اس کا جواب دیتے ہیں کہ متمتع کی قسمیں ہیں۔(۱) سائق الھدی (۲) غیر سائق الھدی۔تو جہاں متمتع کو ذکر کیا وہاں متمتع غیر سائق الھدی ہے۔اور إِنَّمَا طَافُوْا لَهُمَا طَوَافًا وَاحِدًا کو ذکر کر کے متمتع سائق الھدی مراد لیا ہے۔فلا اشکال

قارن کے تکرار افعال کی دلیل: امام طحاویؒ نے حضرت علیؓ کے متعلق نقل کیا کہ ان کا احرام قران کا تھا انہوں نے دو طواف و دو سعی کیں۔معلوم ہوا تکرار افعال ہے۔اسی طرح حضرت ابن مسعودؓ سے نقل کیا۔جیسا کہ طحاوی جلد اول ص ۴۳۰ کی آخری پانچ اور ص ۴۳۱ کے شروع کی پانچ لائنوں کے اندر موجود ہے۔حضرت امیر معاویہؓ سے نقل کیا کہ ان کا احرام قران کا تھا انہوں نے دو طواف و دو سعی کیں بعض صحابہ نے ان پر نکیر کی تو وہ عمرؓ کے پاس گئے۔ان کو بتایا کہ میں نے ایسا کیا ہے تو عمرؓ نے کہا أَصَبْتَ السُّنَّةَ۔

بَابُ مَا جَاءَ فِی الْمُحْرِمِ یَمُوْتُ فِیْ إِحْرَامِهٖ

احرام کی حالت میں فوت شدہ کے حکم میں اختلاف ہے کہ یہ عام مردوں کی طرح ہے یا نہیں:

احناف کے نزدیك: موت سے احرام ختم ہو جاتا ہے اب اس کی تجہیز و تکفین ویسے ہی کی جائے گی جیسے غیر محرم کی جاتی ہے۔

دلیل: تجہیز و تکفین سے متعلقہ نصوص میں عموم و اطلاق ہے۔ **شوافع کے نزدیك** محرم کا احرام موت کے بعد بھی باقی رہتا ہے۔

دلیل: شوافع کی دلیل واقعہ حدیث الباب ہے کہ احرام کی حالت میں ایک شخص عرفہ میں اونٹنی سے گر کر فوت ہو گیا نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ اس کو اپنے احرام کے دو کپڑوں میں کفن دو وَلَا تُخَمِّرُوْا رَأْسَهٗ فَإِنَّهٗ يُبْعَثُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يُهِلُّ أَوْيُلَبِّى.

جواب: احناف اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ یہ اس کی خصوصیت تھی۔ بذریعہ وحی نبی ﷺ کو یہ معلوم ہو گیا تھا کہ قیامت کے دن یہ ایسے ہی اٹھے گا۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الرُّخْصَةِ لِلرُّعَاةِ أَنْ يَّرْمُوْا يَوْمًا وَيَدْعُوْا يَوْمًا

﴿ص۱۹۰﴾ حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ عَلِيِّ نِ الْخَلَّالُ.......... عَنْ أَبِيْهِ ؓ : ثُمَّ يَجْمَعُوْا رَمْيَ يَوْمَيْنِ بَعْدَ يَوْمِ النَّحْرِ الخ:

مشہور تو اسی طرح ہے کہ یوم النحر کے بعد رمی کا وقت عن الزوال الی الزوال ہے جیسے میں پہلے عرض کر چکا ہوں۔ لیکن ابن ہمام نے امام صاحب سے حسن بن زیاد کی ایک روایت نقل کی ہے کہ اگر طلوع شمس کے بعد بھی گیارہ کی رمی کر لے تو جائز ہے۔ اب ہم کہتے ہیں کہ یہ جو دو دن کی رمی کو ایک دن میں جمع کرنے کا فرمایا گیا ہے۔ جمہور کے نزدیک تو یہ جمع حقیقی تاخیری ہے یعنی یوم النحر کو رمی کی پھر چلے گئے گیارہ کو پھر رمی نہیں کی۔ بلکہ بارہ کو آ کے گیارہ و بارہ دونوں (دنوں) کی رمی کر لی۔

احناف کے نزدیك: یہ جمع صوری ہے وہ اس طرح کہ یوم النحر کو رمی کی اور چلا گیا۔ پھر گیارہ کو رمی نہیں کی بلکہ بارہ کی رات کو آ گیا۔ صبح صادق طلوع ہونے سے پہلے گیارہ کی رمی کر لی۔ اور طلوع شمس کے بعد بارہ کی رمی کر لی حسن بن زیاد کی روایت کے مطابق تو یہ جمع صوری بن گئی۔ جمع تقدیمی تو کسی کے نزدیک بھی جائز نہیں۔ یعنی ۱۲ کی رمی دن آنے سے پہلے کر لی جائے یہ کسی کے نزدیک بھی جائز نہیں ہے۔ (گیارہ اور بارہ کی رمی گیارہ میں کی جائے یہ جائز نہیں)۔

قَالَ مَالِكٌ ظَنَنْتُ أَنَّهٗ قَالَ فِي الْأَوَّلِ مِنْهُمَا ثُمَّ يَرْمُوْنَ يَوْمَ النَّفْرِ:

اس سے بظاہر جمع تقدیمی معلوم ہو رہی ہے۔ (کہ دو دن کی رمی اول منهما دن میں جمع کرنی ہے)۔

جواب(۱): یہ ہے کہ مالک کی یہ کلام پہلی عبارت کی تفصیل ہے۔ یعنی فِي الْأَوَّلِ مِنْهُمَا سے مراد "دسویں، گیارہویں میں سے" یوم النحر ہے۔ اس میں رمی کرنی ہے۔ پھر ایک یوم یعنی گیارہ کی رمی نہیں کرنی۔ پھر يَوْمَ النَّفْرِ الْأَوَّلِ یعنی بارہ کو

دونوں دن (گیارہ، بارہ) کی رمی کرنی ہے۔

جواب(۲): مسند احمد کی روایت میں لفظ فِی الْآخِرِ مِنْهُمَا کا ہے۔اب دو طرح کے لفظ آ گئے فِی الْأَوَّلِ مِنْهُمَا، فِی الْآخِرِ مِنْهُمَا ،لیکن ترجیح دوسرے لفظ فِی الْآخِرِ مِنْهُمَا کو ہے) کیونکہ یہ قواعد پر منطبق ہے۔(وہ یہ ہے کہ اول دن میں اگر رمی کی جائے گی تو شاید ادا نہ ہو لیکن آخری دن میں کی جائے گی تو اگر ادا نہ بھی ہو تو کم از کم قضاء تو ہو جائے گی) یہ جواب اسی سال میرے ذہن میں آیا ہے۔قالہ المؤلف استاذیم محمد یاسین صابر صاحب)

أَبْوَابُ الْجَنَائِزِ

بَابُ مَا جَاءَ فِيْ ثَوَابِ الْمَرَضِ

حافظ نے بعض علماء کا قول نقل کیا کہ ثواب مرض پر نہیں ہوتا بلکہ مرض پر صبر کرنے سے ہوتا ہے۔ پھر اس کی تردید کی اور فرمایا کہ مرض پر بھی ثواب ہوتا ہے۔ اور صبر مستقل عمل ہے اس پر الگ ثواب ہوتا ہے۔

﴿ص۱۹۱﴾ حَدَّثَنَا هَنَّادٌ .... عَنْ عَائِشَةَ رضی الله عنها : وَفِي الْبَابِ عَنْ سَعْدِ بْنِ أَبِيْ وَقَّاصٍ (الی) وَأَبِيْ مُوْسٰى :

ان کی حدیث حافظ نے اَلْعِصَابَةُ فِيْ مَعْرِفَةِ الصَّحَابَةِ میں ذکر کی ہے کہ ان سے ابی بن کعب ﷺ نے پوچھا کہ مرض پر ثواب ہوتا ہے یا نہیں تو ابوسعید ﷺ نے فرمایا کہ مرض انسان کے گناہوں کا کفارہ بنتی ہے۔ اس پر ابی بن کعب ﷺ نے بخار کے مرض کی تمنا کی مگر ایسا بخار نہیں جو عبادت کیلئے مانع ہو۔ چنانچہ ایسا ہی ہوا کہ آخر وقت تک بخار نے جان نہ چھوڑی۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي النَّهْيِ عَنِ التَّمَنِّيْ لِلْمَوْتِ

﴿ص۱۹۱﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ ...... عَنْ حَارِثَةَ بْنِ مُضَرِّبٍ قَالَ دَخَلْتُ عَلٰى خَبَّابٍ ﷺ الخ

یہ قدیم الاسلام صحابی ہیں عمر ﷺ کے اسلام سے پہلے ان کی بہن کو قرآن پڑھاتے تھے۔

فَقَالَ مَا أَعْلَمُ أَحَدًا مِّنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ لَقِيَ مِنَ الْبَلَاءِ مَا لَقِيْتُ :

خباب ﷺ نے دو چیزوں کو بلا بتلایا ہے۔ ایک تو مال کو بلا بتلایا ہے۔ بے شک مال بھی بلا ہے۔ حضرت سلیمان علیہ السلام نے فرمایا تھا لِيَبْلُوَنِيْ ءَاَشْكُرُ اَمْ اَكْفُرُ۔ صحابہ ﷺ بھی فرماتے ہیں کہ پہلے ہمیں ضراء (بھوک) سے آزمایا گیا پھر سراء سے آزمایا گیا۔ دوسری چیز مرض کو بلا بتلایا۔

وَفِي الْبَابِ عَنْ أَبِيْ هُرَيْرَةَ ﷺ وَأَنَسٍ ﷺ وَجَابِرٍ ﷺ ...... لَايَتَمَنَّيَنَّ أَحَدُكُمُ الْمَوْتَ لِضُرٍّ نَزَلَ بِهٖ:

اس قید سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر دین کی خاطر موت کی تمنا کرتا ہے تو اس میں کوئی حرج نہیں۔ حضرت یونس علیہ السلام نے بھی موت کی تمنا کی تَوَفَّنِيْ مُسْلِمًا وَّ اَلْحِقْنِيْ بِالصَّالِحِيْنَ. حضرت عمر ﷺ نے فرمایا تھا اَللّٰهُمَّ كَبُرَ سِنِّيْ وَضَعُفَ قُوَّتِيْ وَانْتَشَرَ رَعِيَّتِيْ فَاقْبِضْنِيْ غَيْرَ مَكْتُوْمٍ۔ بخاری نے اپنی موت سے قبل موت کی تمنا کی تو بیس بائیس دن کے بعد وصال ہو گیا۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْحِثِّ عَلَى الْوَصِيَّةِ

آیت میراث نازل ہونے سے پہلے وصیت واجب تھی۔ اور آیت میراث نازل ہونے کے بعد اس کا وجود ختم ہو گیا۔ لیکن استحباب باقی رہ گیا۔

بَابُ مَاجَاءَ فِي الْوَصِيَّةِ بِالثُّلُثِ وَالرُّبُعِ

﴿ص۱۹۲﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ .... عَنْ سَعْدِ بْنِ مَالِكٍ ؓ : فَمَا زِلْتُ أُنَاقِصُهُ الخ:

اس کا ایک مطلب تو یہ ہے کہ جو آپ ذکر کرتے تھے، میں اس کو کم سمجھتا تھا، مثال کے طور پر آپ ﷺ نے فرمایا فَقَالَ أَوْصِ بِالْعُشْرِ میں نے اس کو کم سمجھا الخ۔ دوسرا معنی یہ ہے کہ میں اس سے پہلے زیادہ کی وصیت کر چکا تھا اب اس سے کم کرتا تھا۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي تَلْقِينِ الْمَرِيْضِ عِنْدَ الْمَوْتِ وَالدُّعَاءِ لَهُ

﴿ص۱۹۲﴾ حَدَّثَنَا أَبُوْ سَلَمَةَ يَحْيٰى بِنِ خَلَفِ نِ الْبَصَرِيُّ ...... عَنْ أَبِيْ سَعِيْدِ نِ الْخُدْرِيِّ ؓ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ لَقِّنُوْا مَوْتَاكُمْ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ :

اس سے محتضرون مراد ہیں یعنی جو لوگ قریب الموت ہوں۔ ورنہ مرنے کے بعد تلقین کا کوئی فائدہ نہیں۔

﴿ص۱۹۲﴾ حَدَّثَنَا هَنَّادٌ .... عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ رضی اللہ عنہا: وَإِنَّمَا مَعْنٰى قَوْلِ عَبْدِاللّٰهِ إِنَّمَا أَرَادَ مَارُوِىَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ مَنْ كَانَ آخِرُ قَوْلِهِ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ دَخَلَ الْجَنَّةَ:

یہ صیغہ (کہنا) ضروری نہیں بس زبان پر ذکر اللہ جاری ہونا چاہیے۔ کیونکہ رسول اللہ ﷺ کے اس دنیا سے پردہ فرمانے کے وقت آخری کلمات اَللّٰهُمَّ رَفِيْقِ الْأَعْلٰى تھے۔ تین دفعہ یہ کلمہ آپ ﷺ کی زبان مبارک سے نکلا۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّشْدِيْدِ عِنْدَ الْمَوْتِ

﴿ص۱۹۲﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ .... عَنْ عَائِشَةَ رضی اللہ عنہا : اَللّٰهُمَّ أَعِنِّيْ عَلٰى غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَسَكَرَاتِ الْمَوْتِ :

غمرات: کہتے ہیں ڈبو دینے والا پانی۔ مراد اس سے موت کی سختیاں ہیں۔ **سکرات:** کہتے ہیں عین روح پرواز ہونے کا وقت

﴿ص۱۹۲﴾ حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ الصَّبَاحِ الْبَزَّارُ .... عَنْ عَائِشَةَ ؓ قَالَتْ مَا أَغْبِطُ أَحَدًا

بِهَوْنِ مَوْتٍ بَعْدَ الَّذِیْ رَأَیْتُ مِنْ شِدَّةِ مَوْتِ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ :

معلوم ہوا کہ نجات کا مدار موت کی شدت وعدم شدت پر نہیں ہے۔ انبیاء علیہم السلام دنیا میں بھی مصائب میں مبتلا کیئے جاتے ہیں اور موت کے وقت بھی ان پر سختی کی جاتی ہے۔ (حسن خاتمہ وسوء خاتمہ کا یہ مدار نہیں)۔

سوال: مشکوٰۃ میں ایک روایت آتی ہے کہ مومن کی روح ایسے نکال لی جاتی ہے جیسے آٹے سے بال نکال لیا جاتا ہے یعنی اس میں آسانی ہوتی ہے۔ بظاہر اس حدیث میں اور اس حدیث میں تعارض ہے۔

جواب(۱): بعض دفعہ دیکھنے والوں کو شدت معلوم ہوتی ہے لیکن مبتلا بہ کو شدت معلوم نہیں ہوتی۔

جواب(۲): یہ ہے کہ ایک ہے نزع اور ایک ہے سکرات۔ مؤمن کو بعض دفعہ نزع کے وقت سختی ہوتی ہے اور یہ پہلے ہوتی ہے اور سکرات کہتے ہیں عین روح نکلنے کا وقت۔ اس میں آسانی ہوجاتی ہے اس لیے عائشہؓ فرماتی ہیں کہ مجھے پتہ بھی نہ چلا اور آپ ﷺ کی روح آپ ﷺ کے بدن مبارک سے نکل گئی۔

بَابٌ

﴿ص ۱۹۲﴾ حَدَّثَنَا ابْنُ بَشَّارٍ .... عَنْ عَبْدِاللّٰهِ بْنِ بُرَیْدَةَ عَنْ أَبِیْهِ ؓ : اَلْمُؤْمِنُ یَمُوْتُ بِعَرَقِ الْجَبِیْنِ:

بعض نے تو اس کو ظاہر پر محمول کیا ہے۔ اور بعض نے اس کا یہ معنی کیا ہے کہ دنیا کی مصیبتیں جھیلتے جھیلتے چل بستا ہے۔ واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِیْ کَرَاهِیَةِ النَّعْیِ

جاہلیت میں جب کوئی بڑا مر جاتا تو آگ جلاتے وغیرہ وغیرہ۔ یہ نعی جاہلیت مذموم ہے منع ہے۔ مطلب یہ ہے کہ مرنے والے کے جنازے کا اتنا اہتمام نہ کیا جائے ڈھنڈورا نہ پیٹا جائے پس قریبی عزیز واقارب کو اطلاع کردی جائے وہ جنازے میں آجائیں۔ (ورنہ ڈر لگتا ہے کہ جاہلیت کے ساتھ تشابہ وسر حد نہ مل جائے)۔

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ الصَّبْرَ فِی الصَّدْمَةِ الْأُوْلٰی

یعنی صبر تو مصیبت پہنچنے کے وقت ہوتا ہے۔ بعد میں تو سب کو صبر آجاتا ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِیْ تَقْبِیْلِ الْمَیِّتِ

﴿ص ۱۹۳﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ ......عَنْ عَائِشَةَ رضی الله عنها أَنَّ النَّبِیَّ ﷺ قَبَّلَ عُثْمَانَ بْنَ مَظْعُوْنٍ ؓ وَهُوَ مَیِّتٌ:

یہ مہاجرین سے تھے اور مہاجرین میں سے سب سے پہلے یہی فوت ہوئے۔ انصار میں سے سب سے پہلے سعد بن زراہ ؓ فوت ہوئے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِیْ غُسْلِ الْمَیِّتِ

﴿ص۱۹۳﴾ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَنِیعٍ .... عَنْ أُمِّ عَطِیَّةَ ؓ. وَضَفَرْنَا شَعْرَهَا ثَلٰثَةَ قُرُوْنٍ:

عندالاحناف نہ ضفر ہے اور نہ ثلاثا۔ باقی اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ یہ غسل دینے والیوں نے اپنی رائے سے کیا نہ یہ کہ نبی ﷺ نے اس کی ان کو تعلیم دی تھی۔ اور دوسرا جواب یہ ہے کہ اختلاف اولویت کا ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِی الْغُسْلِ مِنْ غُسْلِ الْمَیِّتِ

یہ قطعِ وساوس کیلئے ہے کہ ممکن ہے کوئی چھینٹیں وغیرہ پڑ گئی ہوں۔

بَابُ مَا جَاءَ فِیْ کَمْ کُفِّنَ النَّبِیُّ ﷺ

﴿ص۱۹۴، ۱۹۵﴾ حَدَّثَنَا قُتَیْبَةُ .... عَنْ عَائِشَةَ رضی اللہ عنہا: لَیْسَ فِیْهَا قَمِیْصٌ:

دوسری روایت میں ہے کہ قمیص بھی تھی پس یہ تعارض ہو گیا۔ اس کے دو جواب ہیں۔

جواب(۱): ایک جواب یہ ہے کہ ان تین میں قمیص نہیں تھی۔ بلکہ قمیص ان کے علاوہ تھی۔

جواب(۲): یہ ہے کہ قمیص مخیّط نہیں تھی ویسے قمیص (بغیر سلی ہوئی) تھی۔ (جیسے مردہ کو کفن دیا جاتا ہے)۔

﴿ص۱۹۵﴾ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِیْ عُمَرَ .... عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللّٰهِ ؓ: کُفِّنَ حَمْزَةُ بْنُ عَبْدِالْمُطَّلِبِ فِیْ نَمِرَةٍ فِیْ ثَوْبٍ وَاحِدٍ:

اس کی وجہ قلت ثیاب تھی حتیٰ کہ متعدد شہداء کو ایک ایک کپڑے میں کفن دیا گیا۔ ممکن ہے کہ درمیان میں حائل بناتے ہوں۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ بوجہ ضرورت درمیان میں حائل نہ بناتے ہوں۔ (اور ایک ہی کپڑے میں دو تین شہیدوں کو لپیٹ دیا گیا ہو)۔

بَابُ مَا جَاءَ فِیْ کَرَاهِیَةِ الْبُکَاءِ عَلَی الْمَیِّتِ

﴿ص۱۹۳﴾ حَدَّثَنَا عَبْدُاللّٰهِ بْنُ أَبِیْ زِیَادٍ ...... عَنْ سَالِمِ بْنِ عَبْدِاللّٰهِ عَنْ أَبِیْهِ ؓ. اَلْمَیِّتُ یُعَذَّبُ بِبُکَاءِ أَهْلِهٖ عَلَیْهِ:

بہت ساری حدیثوں میں تعذیب میت کا ببکاء اهله ذکر ہے۔ بظاہر یہ لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِّزْرَ أُخْرٰی والی آیت

کے خلاف ہے۔اس لیے حضرت عائشہؓ اس کا انکار کرتی تھیں اور ابن عمرؓ کی تغلیط کرتی تھیں۔مگر یہ مضمون ابن عمرؓ کے علاوہ صحابہؓ سے بھی منقول ہے۔اس لیے حافظ نے اس کی اس طرح تفصیل کی ہے کہ یہ مضمون دو حال سے خالی نہیں ہے بکاء کی وصیت کی ہے یا نہیں؟ پھر شق ثانی میں بکاء نہ کرنے کی وصیت کی یا نہیں۔پھر شق ثانی میں قوم کی عادت ہے یا نہیں؟ پہلی و تیسری صورت میں تو اس کو عذاب ہوتا ہے۔پہلی صورت میں تو ظاہر ہے اور تیسری صورت میں بھی عذاب ہوگا۔جب اس کو معلوم تھا کہ قوم کی عادت ہے تو پھر اس نے کیوں منع نہیں کیا؟ باقی صورتوں میں بعض دفعہ ایسا ہوتا ہے کہ مرنے والے کے واقعہ کے خلاف اوصاف بیان کیے جاتے ہیں تو فرشتے اس سے پوچھتے ہیں کہ کیا تو ایسا تھا؟ تو اس سے اس کو شرمندگی ہوتی ہے۔

بعض دفعہ اس مرنے والے میں وہ اوصاف ہوتے ہیں تو پھر اُن بکاء کرنے والوں کو عذاب ہوتا ہے ان کے عذاب والے اعمال جب اس میت پر پیش کیئے جاتے ہیں تو اس سے اس کو تکلیف ہوتی ہے۔اس تشریح کے بعد اب یہ حدیث قرآن کی آیت لا تزر وازرة وزر اخرىٰ کے خلاف نہیں رہے گی۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الرُّخصَةِ فِي الْبُكَاءِ عَلَى الْمَيِّتِ

﴿ص ۱۹۵،۱۹۶﴾ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ خَشْرَمٍ .... عَنْ جَابِرٍ ﷺ . وَلٰكِنْ نَهَيْتُ عَنْ صَوْتَيْنِ أَحْمَقَيْنِ فَاجِرَيْنِ:

اس کے بعد ایک صوت کا ذکر ہے دوسری صوت غناء و مزامیر کی ہے۔اس کا یہاں ذکر نہیں ہے۔(یعنی خَمْشِ وُجُوْهٍ وَ شَقِّ جُيُوْبٍ وَرَنَّةِ شَيْطَانٍ۔ یہ سارا پہلی موت ہی کا ذکر ہے۔دوسری موت یہاں مذکور نہیں)۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْمَشْيِ أَمَامَ الْجَنَازَةِ

شوافع کے نزدیک: امام الجنازة مشی افضل ہے۔

احناف کے نزدیک: خلف الجنازة مشی افضل ہے۔

دلیل شوافع: ابن عمرؓ کی حدیث الباب ہے۔رَأَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ وَأَبَابَكْرٍ ﷺ وَ عُمَرَ ﷺ يَمْشُوْنَ أَمَامَ الْجَنَازَةِ.

دلیل احناف:۔ اس کے بعد والے باب میں ابن مسعود ﷺ سے روایت ہے سَأَلْنَا رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ عَنِ الْمَشْيِ خَلْفَ الْجَنَازَةِ فَقَالَ مَادُوْنَ الْخَبَبِ تو اس سے مشی خلف الجنازہ کا اشارہ ملتا ہے ورنہ اصلاح فرما دیتے اور منع کر دیتے۔

باقی مادون الخبب کی وجہ: ایک تو یہ ہے کہ خبب کی صورت میں تلویث کا بھی اندیشہ ہوتا ہے۔دوسرا اس میں میت کی بے احترامی کا پہلو بھی پایا جاتا ہے اس لیے اس سے منع فرمایا۔ویسے کچھ نہ کچھ تیزی ہونی چاہیے۔

الحاصل: اختلاف فضیلت کا ہے۔ مگر اس حدیث قولی (ابن مسعود رضی اللہ عنہ والی جس میں اَلْجَنَازَةُ مَتْبُوْعَةٌ وَلَا تُتْبَعُ لَيْسَ مِنْهَا مَنْ تَقَدَّمَهَا کے الفاظ موجود ہیں) کی سند میں مصنف نے کلام کیا ہے اگر یہ حدیث قولی ثابت ہو جاتی تو پھر اس میں زیادہ تشدید تھی۔ بہر حال اتباع کا لفظ تو صحیح حدیثوں میں ہے اور وہ خلف کی دلیل بننے کیلئے کافی ہے۔

لَيْسَ مِنْهَا مَنْ تَقَدَّمَهَا اگر چہ یہ صحیح احادیث میں نہیں۔ لیکن خلف و امام کا پلہ دونوں کا برابر ہو گیا۔

اس کے علاوہ اعتبارات ہیں۔ احادیث سے گذر کر اب اعتبارات کو ذکر کرتے ہیں۔

شوافع: کہتے ہیں کہ جنازے کے ساتھ چلنے والے لوگ شفیع ہوتے ہیں اس لیے شفیع کو مجرم کے آگے آگے چلنا چاہیے۔ اس کے بارے میں احناف کہتے ہیں کہ عین شفاعت کا وقت تو صلوٰۃ ہے تو اس میں بھی تمہیں جنازہ سے آگے کھڑا ہونا چاہیے۔

احناف کی تقریر: احناف کہتے ہیں کہ شفاعت دو قسم کی ہوتی ہے۔ کبھی اس طرح شفاعت ہوتی ہے کہ مجرم کا جرم تسلیم کر کے کہا جائے کہ اب اس کو معاف کر دو۔ اور کبھی اس طرح شفاعت ہوتی ہے کہ مجرم کو مجرم ہی نہ بننے دیا جائے۔ تو مشی خلف الجنازہ میں شفاعت کی یہی دوسری صورت ہے۔ جنازے کو کندھوں پر اٹھا کر لے جانا اور بڑے احترام کے ساتھ غسل و کفن دینا۔ نئے کپڑے پہنانا اور خوشبو وغیرہ لگانا۔ قبر میں بڑے احترام کے ساتھ اس کو اتارنا۔ جنازے کی دعا میں خصوصیت کی بجائے تعمیم پیدا کرنا یہ ساری ترتیب بتاتی ہے کہ یہاں شفاعت کی دوسری صورت ہوتی ہے کہ اس کو مجرم ہی نہ بننے دیا جائے۔ یہ (تمام) نکات ہیں۔ فضیلت کو ثابت کرنے کیلئے کام دے جائیں گے۔ (کیونکہ نزاع فضیلت میں ہے جواز و عدم جواز میں نہیں ہے۔ حدیث الباب (رَأَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ وَأَبَابَكْرٍ رضی اللہ عنہ وَعُمَرَ رضی اللہ عنہ يَمْشُوْنَ أَمَامَ الْجَنَازَةِ الخ) کا **جواب:** جنازے کے ساتھ چلنے والے لوگ دو قسم کے ہوتے ہیں بعض وہ ہوتے ہیں جو جنازے کو اٹھاتے ہیں یا اٹھانے کا ارادہ رکھتے ہیں۔ اور بعض وہ ہوتے ہیں کہ جن کا یہ ارادہ نہیں ہوتا۔ تو حدیث الباب میں دوسری قسم کا ذکر ہے۔ پہلی کا ذکر نہیں ہے اور مسئلہ پہلی قسم کے بارے میں ہے۔ واللہ اعلم (یا بیان جواز پر محمول ہے)

بَابُ مَا جَاءَ فِيْ قَتْلٰى أُحُدٍ وَ ذِكْرِ حَمْزَةَ رضی اللہ عنہ

﴿ص ۱۹۶﴾ **حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ .... عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رضی اللہ عنہ :فَكُفِّنَ الرَّجُلُ وَالرَّجُلَانِ وَالثَّلَاثَةُ**

فِي الثَّوْبِ الْوَاحِدِ:

اس کا ایک معنی تو وہی ہے جو ظاہر ہے پھر درمیان میں کوئی گھاس وغیرہ حائل بناتے ہونگے۔ ابن تیمیہ نے یہ دعویٰ کیا کہ ثوب واحد کو پھاڑ پھاڑ کر متعدد شخصوں کا کفن بنایا جاتا تھا۔

وَلَمْ يُصَلِّ عَلَيْهِمْ:

شوافع کے نزدیک: صلوٰۃ علی الشہید بھی نہیں ہے کالغسل۔ اور یہ حدیث ان کی دلیل ہے۔

احناف کے نزدیك: صلوٰۃ ہے۔ دلیل امام طحاوی نے بَابُ الصَّلٰوۃِ عَلَى الشَّهِيْدِ میں ص ۳۲۳،۳۲۲ پر حضرت عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ کے حوالہ سے ایک حدیث ذکر کی کہ رسول اللہ ﷺ وصال فرمانے سے قبل قبرستان تشریف لے گئے اور شہداء احد کی قبروں پر نماز پڑھی، حدیث یہ ہے عَنْ عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ رضی اللہ عنہ أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ خَرَجَ يَوْمًا فَصَلّٰى عَلٰى أَهْلِ أُحُدٍ صَلَاتَهُ عَلَى الْمَيِّتِ ۔امام نوویؒ نے اپنے مخالف ہونے کی بناء پر اس حدیث کی توجیہ کی کہ اس میں صلوٰۃ سے مراد دعاء ہے۔ مگر یہ توجیہ ناتمام ہے اس لیے کہ صَلٰوتَهُ عَلَى الْمَيِّتِ کی تشبیہ اس سے آبی ہے۔ پس اب اس حدیث میں اور حدیث الباب میں نفی واثبات کا تعارض ہوگیا۔

جوابات: جواب(۱): یہ ہے کہ لَمْ يُصَلِّ عَلَيْهِمْ کا معنی یہ ہے کہ دفن کے وقت لم یصل علیھم۔ اور لحد میں پھر صلی علیھم. لہٰذا تطبیق ہوگئی۔

جواب (۲): لَمْ يُصَلِّ عَلَيْهِمْ کا معنی یہ ہے کہ فرداً فرداً ان شہداء کی یہ نماز جنازہ نہیں پڑھی۔ بلکہ دس، دس کو لایا جاتا تھا۔ اور ان پر نماز جنازہ پڑھتے تھے اور ان کو اٹھالیا جاتا تھا اور پھر اور رکھے جاتے۔ لیکن حضرت حمزہ رضی اللہ عنہ کی میت وہیں رکھی رہتی تھی۔

جواب (۳): یہ بھی ممکن ہے کہ آپ ﷺ نے خود تو نہ پڑھی ہو کیونکہ دانت مبارک شہید ہوگئے تھے اور دوسرے مسلمانوں نے پڑھی ہو۔ فلا تعارض بینھما (الراجح ھو الاول)۔ واللہ اعلم بالصواب

بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّكْبِيْرِ عَلَى الْجَنَازَةِ

آٹھ تک تکبیرات جنازہ روایتوں میں ذکر ہیں۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں صحابہ رضی اللہ عنہم میں یہ مذاکرہ ہوا کہ کس پر عمل ہونا چاہیے تو طے ہوا کہ نبی ﷺ نے زندگی میں جو آخری جنازہ پڑھایا اس کو دیکھا جائے۔ آخری جنازہ (نبی ﷺ نے) نجاشی کا پڑھایا تھا اس میں اربع تکبیرات تھیں تو اربع تکبیرات پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہوگیا۔

﴿ص ۱۹۸﴾ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَنِيْعٍ ...... عَنْ أَبِيْ هُرَيْرَةَ رضی اللہ عنہ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ صَلّٰى عَلَى النَّجَاشِيِّ فَكَبَّرَ أَرْبَعًا :

غائبانہ نماز جنازہ میں اختلاف:

شوافع کے نزدیك: جائز ہے اور یہ واقعہ ان کی دلیل ہے۔

احناف کے نزدیك: صلوٰۃ جنازہ کے صحیح ہونے کیلئے میت کا حاضر ہونا شرط ہے۔

واقعۂ نجاشی کے جوابات۔

جواب(۱): یہ ہے زیلعی نے روایت نقل کی ہے لَا يَظُنُّوْنَ إِلَّا أَنَّهُ بَيْنَ يَدَيْهِ ۔ یعنی لوگ یہ خیال کرتے تھے کہ نجاشی کا جنازہ آپ ﷺ کے سامنے رکھا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جنازہ حاضر کردیا گیا تھا۔ محقق ابن ہمام فرماتے ہیں کہ

جنازے کا حاضر ہونا یہ امام کے سامنے ضروری ہے مقتدیوں کے سامنے حاضر ہونا ضروری نہیں۔ واقعہ معراج کے بعد مکہ کے کافروں نے جب بیت المقدس کے بارے میں پوچھا تو کیا آتا نہیں کہ بیت المقدس آپ ﷺ کے سامنے حاضر کر دیا گیا۔ تو جو خدا وہ کر سکتا ہے وہ خدا یہ بھی کر سکتا ہے۔

جواب (۲) : یہ نجاشی کی خصوصیت پر محمول ہے۔

جواب (۳): ابوداؤدؒ نے عنوان لگایا ہے اَلصَّلٰوۃُ عَلَی الْمُسْلِمِ یَمُوْتُ فِیْ بِلَادِ الشِّرْکِ۔ اس سے بھی ایک جواب نکلا کہ بلاد شرک میں اگر کوئی مسلمان شہید ہو جائے اور اس کا جنازہ پڑھنے والا کوئی نہ ہو تو اس کے لیے غائبانہ جنازہ جائز ہے۔ (یہ صورت عام قاعدوں سے مستثنیٰ ہے)۔

اس پر حافظؒ نے کہا کہ یہ بات تو معقول ہے لیکن اثبات کی ضرورت ہے؟

تو بھئی! اس کو ثابت کرنا بھی کوئی مشکل نہیں اس لیے کہ نجاشی مسلمان ہو چکا تھا اس نے اپنے اسلام کو ظاہر نہیں کیا تھا اور اس کے قریبی عزیز رشتہ داروں نے اسلام قبول نہیں کیا تھا۔ تو اس حالت میں اس کا جنازہ کون پڑھتا۔ (اس لیے اس پر غائبانہ جنازہ جائز ہو گیا)۔

نفی کی دلیل: ظاہر ہے کہ جہادوں میں صحابہ ؓ شہید ہوتے تھے۔ نبی ﷺ کا ان پر جنازہ پڑھنا ان کے لیے کتنا خیر و برکت کا باعث ہوتا۔ تو صلوٰۃ علی الغائبین کے تو بے شمار واقعات ہوتے۔ جب ایسا نہیں! تو معلوم ہوا کہ صلوٰۃ غائبانہ جائز نہیں۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّلٰوةِ عَلَى الْمَيِّتِ فِي الْمَسْجِدِ

عندالاحناف: یہ اولیٰ کے خلاف ہے۔

عندالمالك: ایضاً کہ جنازہ مسجد میں نہیں ہونا چاہیے۔

عندالشافعي : یہ خلاف اولیٰ بھی نہیں ہے۔ ابوداؤد ص ۹۸ پر بَابُ الصَّلٰوةِ عَلَى الْجَنَازَةِ فِي الْمَسْجِدِ میں روایت ہے مَعْنُ صَلّٰی عَلٰی جَنَازَةٍ فِي الْمَسْجِدِ فَلَا شَيْءَ لَهٗ۔ ابن ہمام فرماتے ہیں کہ فِي الْمَسْجِدِ کا تعلق یا تو صلّٰی (فعل) سے ہے یا جَنَازَةٍ سے ہے۔ یا اس کا تعلق (دونوں کے) مجموعہ سے ہے۔ یعنی اگر جنازۃ اور مصلیون دونوں مسجد میں ہوں تو پھر اجر نہیں ملے گا۔ اور اگر أَحَدُهُمَا ہو تو پھر ثانی صورت میں اجر مل جاتا ہے۔ یعنی جنازہ باہر ہو اور نمازی مسجد کے اندر ہوں۔ مگر یہاں کوئی قرینہ ایسا موجود نہیں کہ جس سے یہ فیصلہ ہو سکے کہ اس فِي الْمَسْجِدِ کا تعلق کس سے ہے اور کس سے نہیں؟ اس لیے سب صورتیں اولیٰ کے خلاف معلوم ہوتی ہیں۔ اور حدیث ابوداؤد سے احناف کی تائید ہوتی ہے۔

صاحب هدايه: نے اس کی دو دلیلیں ذکر کی ہیں۔ (۱) دلیل یہ ہے کہ مساجد کی بناء جنازے کیلئے نہیں ہے۔ (۲) مسجد کی تلویث کا نتیجہ ہے۔ پہلی دلیل کی رو سے ہر صورت کا منع ہونا معلوم ہوتا ہے اور دوسری دلیل کی رو سے (نمازی بھی اندر ہو

اور جنازہ بھی اندر) اس صورت کا منع ہونا معلوم ہوتا ہے۔ اور اگر جنازہ باہر ہو تو اس صورت کا منع ہونا معلوم نہیں ہوتا۔ بہر حال سب صورتیں احتیاط کے خلاف ہیں۔اس لیے سب صورتوں سے بچنا چاہیے۔

واقعہ حدیث الباب: کہ نبی ﷺ نے سہیل بن بیضاء رضی اللہ عنہ کی نماز جنازہ مسجد میں پڑھائی ہے اس کے جوابات یہ ہیں۔

جواب (۱): جواب یہ ہے کہ یہ خصوصیت پر محمول ہے۔

جواب (۲): ضرورت یا عذر پر محمول ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ أَيْنَ يَقُوْمُ الإِمَامُ مِنَ الرَّجُلِ وَ الْمَرْأَةِ

احناف کے نزدیک دونوں کے صدر کے مقابلے میں کھڑا ہو۔

امام شافعیؒ کے نزدیک: رجل ہو تو اس کے مقابلے میں اور مرأة ہو تو وسط کے مقابلے میں کھڑا ہو۔

بہر حال اس میں وسعت ہے جہاں بھی کھڑا ہو جائز ہے۔ یہی احناف کا دوسرا قول ہے۔

حدیث الباب میں حضرت انس رضی اللہ عنہ کے (فعل) فَقَامَ حِيَالَ وَسْطِ السَّرِيْرِ کے جوابات:

جواب (۱): یہ غیر مشہور قول پر محمول ہے۔

جواب (۲): یہ ہے کہ یہ لفظ وسط اگر سین کے سکون کے ساتھ ہو تو اس کا اطلاق سر سے لیکر پاؤں تک پر ہوتا ہے۔ تو اب ہم اس کو ساکن پڑ ھیں گے تو یہ مذہب پر بھی منطبق ہو جائے گا۔

جواب (۳): اس زمانہ میں میت کے اوپر کپڑے نہیں ہوتے تھے۔ ہوسکتا ہے کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ نے ایسا ستر کیلئے کیا ہو۔ واللہ اعلم (یہ توجیہات فعل النبی ﷺ کی بھی ہیں اور فعل انس رضی اللہ عنہ کی بھی)۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّلٰوةِ عَلَى الْقَبْرِ

﴿ص ۲۰۱﴾ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَنِيْعٍ: فَصَفَّ أَصْحَابُهُ رضی اللہ عنہم فَصَلّٰى عَلَيْهِ:

صلٰوة على القبر کے احناف قائل نہیں خواہ دفن سے قبل اس کی نماز جنازہ پڑھی گئی ہو یا نہ پڑھی گئی ہو۔ بہر حال جب اتنی مدت (وقت) گذر جائے کہ میت کے تفسخ کا احتمال ہو تو پھر قبر پر نماز جنازہ نہیں ہے۔

إِلَّا لِـلُـوَلِـيِّ حدیث الباب کا جواب: یہ ہے کہ یہ یا تو مدفون کی خصوصیت پر محمول ہے۔ یا آپ ﷺ کی خصوصیت پر محمول ہے کیونکہ نبی ﷺ کے اموات پر جنازہ پڑھنے سے اموات کو بہت فائدہ ہوتا تھا۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ اَللَّحْدُلَنَا وَ الشَّقُّ لِغَيْرِنَا

بعض نے کہا لِغَيْرِنَا سے مراد یہود ہیں۔اس طرح شق کرنا یہ مکروہ تحریمی ہو جائے گا۔ بعض نے کہا لِغَيْرِنَا سے مراد اہل مکہ ہیں۔اس طرح شق کرنا یہ مکروہ تحریمی ہو جائے گا۔ بعض نے کہا لِغَيْرِنَا سے مراد اہل مکہ ہیں۔ کیونکہ وہاں کی زمین نرم تھی۔

لحد کیلئے بہتر نہیں تھی۔ تو اس طرح لحد کی طرح شق کرنا جائز ہو جائے گا۔ بعض نے کہا کہ قَالَ النَّبِیُّ ﷺ اَللَّحْدُ لَنَا کا مطلب یہ ہے کہ نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ لحد ہم انبیاء علیہم السلام کے لیے ہے تو اب مطلب یہ بنے گا کہ لحد تو انبیاء علیہم السلام کیلئے ہے اور شق غیر کیلئے ہے۔ لیکن یہ معنی مناسب نہیں ہے۔ اس لیے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کا اختلاف ہوا کہ نبی ﷺ کیلئے لحد ہونی چاہیے یا شق؟ دونوں طرح مشورہ دیا گیا۔ آخر کوئی بات طے نہ ہو سکی۔ اور دعا کی گئی کہ اے اللہ! جس کو تو پسند کرتا ہے اپنے نبی کیلئے اس کو پہلے لے آ۔ تو مدینہ میں لحد کھودنے والا ابو طلحہ پہلے آ گیا اور لحد بنائی گئی۔ اگر پہلا مطلب ہوتا تو صحابہ رضی اللہ عنہم کو اختلاف نہیں کرنا چاہیے تھا۔ پس دوسرا مطلب ہی درست ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِی الثَّوْبِ الْوَاحِدِ یُلْقٰی تَحْتَ الْمَیِّتِ فِی الْقَبْرِ

﴿ص۲۰۲،۲۰۳﴾ حَدَّثَنَا زَیْدُ بْنُ أَخْزَمَ الطَّائِیُّ: وَالَّذِیْ أَلْقَی الْقَطِیْفَةَ الخ:

جواب(۱): اس قطیفہ کا القاء اس لیے نہیں ہوا کہ یہ سنت ہے۔ بلکہ یہ اس لیے ہوا تا کہ آپ ﷺ کی قطیفہ کو کوئی دوسرا استعمال نہ کرے۔ جیسا کہ ترمذی ص۲۰۳ حاشیہ نمبرا، میں امام نووی فرماتے ہیں کہ حضرت شقران رضی اللہ عنہ نے آپ ﷺ پر چادر ڈالی اور کہا کَرِهْتُ أَنْ یَّلْبَسَهٗ أَحَدٌ بَعْدَهٗ ﷺ وَکَانَ ﷺ یَفْتَرِشُهَا الخ۔

جواب(۲): شروع شروع میں اس کا القاء ہوا لیکن بعد میں صحابہ رضی اللہ عنہم نے اس کو نکال لیا۔ جیسا کہ ترمذی ج۱ ص۲۰۳ حاشیہ نمبرا، میں ہے وَقَالَ الشَّیْخُ الْعِرَاقِیُّ وَفَرَشْتُ فِیْ قَبْرِهٖ قَطِیْفَةً، وَقِیْلَ أُخْرِجَتْ وَهٰذَا أَثْبَتُ وَکَأَنَّهٗ أَشَارَ إِلٰی مَا قَالَ ابْنُ عَبْدِالْبَرِّ فِی الْإِسْتِیْعَابِ أَنَّهَا أُخْرِجَتْ قَبْلَ إِهَالَةِ التُّرَابِ وَاللّٰهُ أَعْلَمُ بِالصَّوَابِ، کَذَا قَالَهٗ عَلِیٌّ فِی الْمِرْقَاةِ شَرْحِ الْمِشْکٰوةِ۔

بَابُ مَا جَاءَ فِیْ تَسْوِیَةِ الْقَبْرِ

﴿ص۲۰۳﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ ...... عَنْ أَبِیْ وَائِلٍ رضی اللہ عنہ: أَنْ لَّا تَدَعَ قَبْرًا مُشْرِفًا إِلَّا سَوَّیْتَهٗ:

اس سے مراد یہاں بالکل زمین کے برابر کر دینا نہیں کیونکہ یہ تو مسئلہ کے خلاف ہے۔ بلکہ قریب من الارض کر دینا مراد ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِیْ کَرَاهِیَةِ الْوَطْیِ عَلَی الْقُبُوْرِ وَ الْجُلُوْسِ عَلَیْهَا

علی القبور کا معنی (۱): وہی جو متبادر الی الذہن ہے۔ **معنی(۲):** قبروں پر مجاور بن کر نہ بیٹھو۔ **معنی(۳):** قبروں پر بول و براز نہ کرو۔

بَابُ مَا جَاءَ فِيْ زِيَارَةِ الْقُبُوْرِ لِلنِّسَاءِ

﴿۲۰۳﴾ حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ حُرَيْثٍ ...... عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ أَبِيْ مُلَيْكَةَ ﷺ : وَكُنَّا كَنَدْمَانَيْ جَذِيْمَةَ الخ:

اسی حدیث کے حاشیہ نمبر ۱۰ سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ دو شعر عقیل نامی شاعر نے اپنے بھائی مالک کے مرثیہ میں کہے تھے۔ عائشہؓ بھی ان کو اپنے مناسب حال سمجھ کر پڑھ رہی ہیں

بَابُ مَا جَاءَ فِي الدَّفْنِ بِاللَّيْلِ

﴿ص ۲۰۴﴾ حَدَّثَنَا أَبُوْ كُرَيْبٍ .... عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ ﷺ: دَخَلَ قَبْرًا لَيْلًا:

ایک دوسری حدیث میں دفن باللیلة سے منع کیا گیا ہے تو دونوں میں تطبیق اس طرح ہے کہ دفن باللیلة میں حرج ہو تو منع ہے۔ اور اگر لوگ آسانی سے شریک ہو سکتے ہوں تو کوئی حرج نہیں۔

فَأَخَذَهُ مِنْ قِبَلِ الْقِبْلَةِ:

احناف کے نزدیك: تو میت کو قبر میں داخل کرنے کا یہی طریقہ ہے۔

امام شافعی کے نزدیك: سَلّ ہے یعنی پاؤں کی جانب سے میت کو قبر میں داخل کیا جائے۔

دلیلهم: ان کی دلیل یہ ہے کہ نبی ﷺ کی تدفین ایسے ہی ہوئی ہے۔

جواب(۱): وہ فعل صحابہ ﷺ ہے اور یہ عمل نبوی ہے اس لیے اسی کو ترجیح ہوگی۔

جواب(۲): نبی ﷺ کی تدفین میں فعل اسلیے اختیار کیا گیا ہے کہ حجرہ مبارکہ تنگ تھا قبلہ کی جانب سے چارپائی نہیں آ سکتی تھی

بَابُ مَا جَاءَ فِيْ ثَوَابِ مَنْ قَدَّمَ وَلَدًا

﴿ص ۲۰۴﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ عَنْ مَالِكِ بْنِ أَنَسٍ .... عَنْ أَبِيْ هُرَيْرَةَ ﷺ أَنَّ رَسُوْلَ اللهِ ﷺ قَالَ لَا يَمُوْتُ لِأَحَدٍ مِنَ الْمُسْلِمِيْنَ ثَلٰثَةٌ مِنَ الْوَلَدِ فَتَمَسَّهُ النَّارُ إِلَّا تَحِلَّةَ الْقَسَمِ :

إِلَّا تَحِلَّةَ الْقَسَمِ سے زمانہ قلیل مراد ہے۔ جیسے کوئی قسم کھائے کہ کھانا نہیں کھاؤں گا تو پھر وہ اکل قلیل سے بار ہو جاتا ہے۔ اسی طرح یہاں بھی زمانہ قلیل داخلہ (فی الجہنم) ہوا۔

دوسرا مطلب: اللہ کی قسم ہے وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا۔ اور یہ مرور علی الصراط سے بھی پوری ہو جائے گی۔ کیونکہ مرور علی الصراط میں بھی فرق مراتب ہوگا۔

﴿ص۲۰۴﴾ حَدَّثَنَا نَصْرُبْنُ عَلِيّ نِ الْجَهْضَمِيُّ ...... عَنْ عَبْدِاللّٰهِ بْنِ مَسْعُوْدٍ رضی اللہ عنہ : لَمْ يَبْلُغُوا الْحِنْثَ:

اس قید کی وجہ دوسری حدیث سے معلوم ہو جاتی ہے کہ چھوٹی عمر میں فوت ہونے والے بچے اپنے والدین کیلئے سفارشی بنیں گے۔ واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الشُّهَدَاءِ مَنْ هُمْ

﴿ص۲۰۴﴾ حَدَّثَنَا الْأَنْصَارِيُّ .... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضی اللہ عنہ : أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ قَالَ الشُّهَدَاءُ خَمْسٌ، الْمَطْعُوْنُ وَالْمَبْطُوْنُ:

جو پیٹ کی بیماری میں مرگیا ہو۔ کسی نے اس کا مصداق ذات الجنب بیماری کا مریض بتلایا ہے۔ کسی نے اس کا مصداق اسہال کی بیماری کا مریض بتلایا ہے۔ کسی نے اس کا مصداق ولادت میں جو عورت مرجاتی ہے اس کو بتایا ہے۔ حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ لفظ میں وسعت ہے۔ لفظ ان سب کو شامل ہے۔

وَالشَّهِيْدُ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ:

اگرچہ حکم آخرت کے اعتبار سے یہ سب شہداء ہیں مگر فرق مراتب ہے۔ جو مرتبہ شہید معرکہ کا ہے وہ دوسروں کا نہیں۔ بلکہ شہید معرکہ میں بھی فرق مراتب ہے بعضھا فوق بعضٍ. بعض دوسری روایتوں میں اس سے زیادہ کا بھی ذکر ہے تو تطبیق اس طرح ہے کہ مفہوم عدد معتبر نہیں۔

بَابُ مَا جَاءَ فِيْ كَرَاهِيَةِ الْفِرَارِ مِنَ الطَّاعُوْنِ

﴿ص۲۰۴﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ .... عَنْ أُسَامَةَ بْنِ زَيْدٍ رضی اللہ عنہ: فَقَالَ بَقِيَّةُ رِجْزٍ:

رجز کا معنی عذاب ہے۔ بنی اسرائیل کے لیے تو یہ عذاب تھا۔ مگر اس امت کیلئے عذاب نہیں بلکہ رحمت ہے۔

فَإِذَا وَقَعَ بِأَرْضٍ وَأَنْتُمْ بِهَا فَلَا تَخْرُجُوْا مِنْهَا وَإِذَا وَقَعَ الخ:

یہ بالکل ایسے ہی ہے جیسے قرآن میں آیا قُلْ لَّنْ يَّنْفَعَكُمُ الْفِرَارُ اِنْ فَرَرْتُمْ مِّنَ الْمَوْتِ اَوِ الْقَتْلِ وَاِذًا لَّا تُمَتَّعُوْنَ اِلَّا قَلِيْلًا اور بھی آیاتِ مبارکہ ہیں اور یہ ایسے ہے جیسے جہاد کی تمنا کرنے سے منع کیا گیا۔ لیکن جب سامنے آجائے تو پھر ثابت قدم رہنے کی تعلیم ہے۔ دیکھو بخاری جلد اول بَابُ لَا تَمَنَّوْا لِقَاءَ الْعَدُوِّ ص۴۲۴، ۴۲۵

بَابُ مَا جَاءَ فِيْ مَنْ أَحَبَّ لِقَاءَ اللّٰهِ أَحَبَّ اللّٰهُ لِقَاءَهُ

﴿ص۲۰۵﴾ حَدَّثَنَا حُمَيْدُ بْنُ مَسْعَدَةَ ...... عَنْ عَائِشَةَ رضی اللہ عنہا : فَقُلْتُ يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ

كُلُّنَا يَكْرَهُ الْمَوْتَ:

حضرت عائشہؓ کے اس سوال کا حاصل یہ ہے کہ کہ لقاء اللہ کا ذریعہ تو موت ہے۔ جب کہ موت تو سب کو مکروہ و ناپسند ہے پھر لقاء اللہ کس طرح محبوب ہو گیا؟۔ اور پھر یہ تقسیم کیسے صحیح ہوئی؟

جواب: اس طرح بھی ہو سکتا تھا کہ ذرائع و وسائل کے ناپسند ہونے سے مقصد کا ناپسند ہونا لازم نہیں آتا کیونکہ بعض دفعہ ایسا ہوتا ہے کہ ذریعہ ناپسند ہوتا ہے لیکن مقصود پسند ہوتا ہے۔ جیسے کڑوی دوا صحت کے حاصل ہونے کا ذریعہ ہے۔ اور صحت انسان کو محبوب ہے اور کڑوی دوا ناپسند ہے۔ اسی طرح شہید ہونے کا ذریعہ جہاد ہے اور شہید ہونا محبوب ہے لیکن جہاد کی تمنا کرنے سے منع فرمایا۔ اسی طرح یہاں بھی سمجھ لیا جائے۔ (یوں جواب دیا جا سکتا تھا) لیکن آپ ﷺ نے اس طرح جواب نہیں دیا بلکہ ارخاء عنان کے طور پر ارشاد فرمایا کہ جب انسان کی موت کا وقت آتا ہے تو نیک انسان کو اپنے اعمال نظر آنے لگ جاتے ہیں اور اس کو خوشخبری سنائی جاتی ہے جس سے موت اس کو محبوب ہو جاتی ہے اور جو انسان نیک نہیں ہوتا بلکہ فاسق، فاجر ہوتا ہے تو اس کے لیے معاملہ برعکس ہو جاتا ہے۔ تو جواب کا حاصل یہ ہوا کہ یہ تقسیم اس طرح صحیح ہو گئی۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي عَذَابِ الْقَبْرِ

قبر کا عذاب و ثواب حق ہے قرآن کریم کی آیات و احادیث سے ثابت ہے۔ آگے اس میں اختلاف ہے کہ یہ عذاب و ثواب قبر میں کس کو ہوتا ہے تو اس میں تین قول ہیں۔

(۱) روح کو ہوتا ہے لیکن بدن کے ساتھ اس کا تعلق ہوتا ہے۔ (۲) مثالی بدن کو (یہ عذاب) ہوتا ہے۔ (۳) (یہ عذاب) اسی بدن کو ہوتا ہے۔ باقی شعور ہر چیز میں ہے کائنات کی کوئی چیز شعور سے خالی نہیں ہے۔

سوال: اب رہا اس (تیسرے قول) پر یہ سوال کہ ہمیں تو یہ عذاب و ثواب نظر نہیں آتا؟

جواب: تو اس کا جواب یہ ہے کہ کسی چیز کا نظر نہ آنا یہ اس کے نہ ہونے کی دلیل نہیں ہوتی۔ ایک آدمی سویا ہوا ہے وہ سونے کے دوران مختلف چیزیں دیکھ رہا ہوتا ہے۔ ان سے غمگین بھی ہوتا ہے اور خوش بھی ہوتا ہے لیکن پاس بیٹھنے والے کو کچھ نظر نہیں آتا۔ ایسے ہی انسانی بدن کو برزخ میں ثواب و عذاب ہو رہا ہوتا ہے لیکن ہمیں نظر نہیں آتا۔

برزخ کی تشبیہ بالمنام سے یہ نہ سمجھ لینا کہ جیسے منام کے حالات ایک افسانہ ہوتے ہیں۔ اسی طرح برزخ کے حالات بھی ایک افسانہ ہیں۔ بلکہ اس تشبیہ کا مقصد یہ ہے کہ ایک نوع وجود کو دوسرے نوع وجود پر قیاس نہیں کیا جا سکتا۔ ورنہ ہر نوع وجود کا حکم جدا ہے۔ یہ تشبیہ صرف اسی میں ہے منام کو یقظہ پر اور یقظہ کو منام پر اور برزخ کو غیر برزخ پر۔

ڈاکٹروں کی تحقیق ہے کہ یہ پانی جو ہمارے سامنے ہوتا ہے اس میں ہزاروں کیڑے ہیں۔ لیکن ہمیں نظر نہیں آتے خورد بین لگاؤ اس سے نظر آتے ہیں۔ تو برزخ کے حالات دیکھنے کیلئے بھی اس کی آنکھ چاہیے۔ الحاصل برزخی حالات کا علم تو برزخ میں پہنچ کر ہی ہو گا۔ واللہ اعلم

أَبْوَابُ النِّكَاحِ

فقہاء فرماتے ہیں کہ اگر شہوت کا غلبہ ہو اور یقین ہو کہ اگر نکاح نہ کیا تو گناہ میں مبتلا ہو جاؤں گا تو اس کے لیے نکاح کرنا فرض ہے۔ اور اگر گناہ میں مبتلا ہونے کا غلبۂ ظن ہو تو پھر نکاح کرنا واجب ہے۔ اور اگر اعتدال کی حالت ہو تو پھر نکاح کرنا سنت ہے۔

مگر ان سب صورتوں میں ضروری ہے کہ زوجہ کے نفقہ وسکنیٰ ودیگر حقوق کی ادائیگی پر قدرت ہو۔ اگر یقین ہے کہ میں حقوق ادا نہیں کرسکونگا تو نکاح کرنا حرام ہے۔ اور اگر غلبہ ظن ہے کہ میں حقوق ادا نہیں کرسکونگا تو پھر نکاح کرنا مکروہ ہے۔ الحاصل مدار حالات پر ہے۔ (کب فرض ہوگا کب واجب ہوگا الخ)۔

نکاح کے عبادت اور معاملہ ہونے میں اختلاف:

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک: نکاح عبادت ہے اس لیے نکاح کی مشغولیت شغل فی النوافل سے افضل ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک یہ معاملہ ہے اس لیے اس سے شغل بالنوافل افضل ہے۔

ابن ہمام فرماتے ہیں کہ امام صاحب کی رائے اصوب معلوم ہوتی ہے کہ یہ عبادت ہے بلکہ اپنے اندر کئی عبادتوں کو لئے ہوئے ہے۔

مثال کے طور پر (۱) نکاح کرنے سے اپنی عفت حاصل ہوگی۔ (۲) زوجہ کی عفت حاصل ہوگی اور عفیف ہونے کو دین میں بڑی حیثیت حاصل ہے۔ (۳) بیوی کے نان ونفقہ کی محنت کرنا، اس کی لغزشات سے درگزر کرنا، اس کے ساتھ حسن سلوک سے پیش آنا یہ بھی ایک عبادت ہے۔ (۴) پھر اولاد ہو جائے تو اولاد کیلئے نان ونفقہ کمانا، ان کی تعلیم کی فکر کرنا، ان کو حسن اخلاق کی تعلیم دینا۔ یہ ایک اور عبادت ہے۔ (۵) نبی ﷺ ساری زندگی مباشر بالنکاح رہے ہیں ان کی تاسی کرنا یہ بھی ایک عبادت ہے۔ (۶) سارے انبیاء علیہم السلام مباشر بالنکاح رہے ہیں بجز حضرت یحییٰ علیہ السلام وحضرت عیسیٰ علیہ السلام کے۔ حضرت عیسیٰ علیہ السلام تو بعد النزول نکاح کریں گے۔ صحابہ رضی اللہ عنہم بھی مباشر بالنکاح رہے ہیں ان کی تاسی بھی عبادت ہے۔ تو یہ ایک عبادت اپنے اندر بے شمار عبادتوں کو لیے ہوئے ہے۔ مگر نیت قربت کی شرط ہے نکاح کرنے میں محض نیت مزہ اڑانے کی (عیش کرنا) نہیں ہونی چاہیے۔

بَابُ مَا جَاءَ لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيٍّ

احناف کا ظاہر مذہب وظاہر الروایۃ یہ ہے کہ عاقلہ، بالغہ عورت ولی کی اجازت کے بغیر کفو میں نکاح کرے یا غیر کفو میں دونوں صورتوں میں نکاح منعقد ہو جاتا ہے۔

حسن بن زیاد کی امام صاحبؒ سے ایک روایت ہے کہ اگر غیر کفو میں ہو تو منعقد نہیں ہوتا۔ قاضی ابو یوسف کے دو قول تو

یہی ہیں تیسرا قول یہ ہے کہ ولی ہو تو اس کی اجازت پر توقف ہوگا۔امام محمد کا ایک قول تو ظاہر روایہ کے موافق ہے۔اور دوسرا قول یہ ہے کہ اگر ولی ہو تو اس کی اجازت پر توقف ہے۔

شوافع و جمہور ائمہ کے نزدیك: ولی کے بغیر نکاح منعقد نہیں ہوتا۔ولی کی عبارت ہو تو اس سے نکاح منعقد ہوتا ہے۔عبارات نساء ہوں تو اس سے نکاح منعقد نہیں ہوتا۔

احادیث: (۱) حضرت ابو موسیٰؓ کی حدیث لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيٍّ. یہ بظاہر جمہور کے موافق اور احناف کے خلاف ہے۔(۲) اسی طرح عائشہؓ کی حدیث أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ بِغَيْرِ إِذْنِ وَلِيِّهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ الخ یہ بھی احناف کے خلاف ہے۔(اپنے دلائل اور ان کے دلائل مزید اگلے صفحہ پر آئیں گے)۔

جوابات حدیث ابو موسیٰؓ (من جانبنا)۔

جواب (۱): یہ ہے کہ اس کی سند میں جس کو مصنف ذکر کر رہا ہے۔دو طرح کا اضطراب ہے۔(۱) سند میں ابو اسحاق کا ذکر ہے یا نہیں۔بعض ذکر کرتے ہیں اور بعض ذکر نہیں کرتے۔(۲) دوسرا اختلاف یہ ہے کہ یہ حدیث ابو موسیٰؓ کی مسند سے ہے یا ابو بردہؓ کی مسند سے ہے کوئی اس طرح ذکر کرتا ہے اور کوئی اس طرح۔مصنف یہ دوسرا اختلاف بھی ذکر کر رہا ہے۔تو ظاہر ہے کہ مضطرب حدیث ضعیف ہوتی ہے فلا یکون حجة۔

جواب ۲: اس ضعف و اضطراب سے قطع نظر کرتے ہوئے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث نفی کمال پر محمول ہے۔یعنی ولی کی مداخلت کے بغیر نکاح کامل نہیں ہوتا۔ولی کی مداخلت ہو جائے تو پھر نکاح کامل ہو جاتا ہے۔نکاح کے مقاصد احسن طریقے سے حاصل ہوتے ہیں۔

جواب ۳: یہ حدیث اس صورت پر محمول ہے جہاں ولی ضروری ہے۔یعنی صبیہ، مجنونہ وغیرہ۔(کہ ان کا نکاح بغیر ولی کے نہیں ہوگا)۔

ان تاویلات و توجیہات کا باعث یہ ہے کہ مسئلہ الباب (واردہ احادیث) میں اختلاف پیدا نہ ہو بلکہ توافق پیدا ہو جائے۔

حدیث عائشہؓ کے جوابات۔ جواب(۱): اس کا بھی ایک جواب تو وہی ہے کہ اس میں ضعف ہے۔مصنف سند پر کلام کر رہا ہے۔

جواب(۲): باطل کا معنی علیٰ شرف البطلان ہے کہ غیر کفو میں ہو تو ولی اس پر معترض بن سکتا ہے۔اور عدالت کے ذریعے اس کو کالعدم قرار دیا جا سکتا ہے۔(یہ مطلب نہیں کہ سرے سے منعقد ہی نہیں ہوا)۔

جواب(۳): باطل کا معنی بے کار ہے اور یہ صبیہ، مجنونہ پر محمول ہے۔

جواب(٤): باطل کا معنی ہے اچھا نہیں۔چونکہ جو نکاح اولیاء کی اجازت کے بغیر ہوتے ہیں عام طور پر ان میں خیر و برکت نہیں ہوتی اور جو اولیاء کی مداخلت سے ہوتے ہیں ان میں خیر و برکت ہوتی ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ لَانِكَاحَ إِلَّا بِبَيِّنَةٍ

دو چیزیں ہوتی ہیں (۱) وجودِ نکاح۔ (۲) بقاء نکاح۔ بینہ وجود نکاح کیلئے شرط ہیں بقاء نکاح کیلئے شرط نہیں۔

دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں نکاح کے گواہ بن سکتے ہیں اس میں یہ شرط ہے کہ ایجاب وقبول دونوں ایک مجلس میں سنے جائیں۔ اگر ایجاب ایک مجلس میں اور قبول دوسری مجلس میں سنا تو نکاح نہیں ہوگا۔ اسی طرح یہ بھی شرط ہے کہ ایجاب وقبول دونوں کو دونوں سنیں۔ اگر ایک نے ایک کو اور دوسرے دوسرے کو سنا تو نکاح نہیں ہوگا۔ البتہ نکاح کے شہود کیلئے عادل ہونا شرط نہیں ہے۔ اگر عدالت نہ ہو تب بھی نکاح کے شہود بن سکتے ہیں۔ ہاں اگر بعد میں کوئی مسئلہ پیدا ہوگیا اور قاضی کی عدالت میں جانا پڑ گیا تو غیر عادل ہونے کی صورت میں وہ قاضی ان کی شہادت کو رد کرسکتا ہے۔ کیونکہ قضاء کیلئے شہود کی عدالت شرط ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِيْ اِسْتِيْمَارِ الْبِكْرِ وَ الثَّيِّبِ

عندالاحناف: ولایت دو قسم کی ہے۔ (۱) ولایت ندب یہ عاقلہ وبالغہ پر ہوتی ہے۔ (۲) ولایت اجبار۔ اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ولی کے نکاح کر دینے کے بعد منکوحہ کو فسخ کا اختیار نہ ہو۔ اس کے مدار کے بارے میں اختلاف ہے۔ احناف کے نزدیک اس کا مدار صغر ہے۔ اگر صغیرہ کا نکاح اب وجد نے کر دیا تو بالغ ہونے کے بعد اس کو اختیار نہیں ہے۔ ہاں اگر غیر کفو میں اور ایک قول کے مطابق مہر کم کر دیا تو پھر اس کو خیار بلوغ ملتا ہے۔ ہاں اگر غیر اب وجد نے نکاح کر دیا تو بالغ ہوتے ہی اس کو اختیار ہوتا ہے چاہے باقی رکھے اور چاہے فسخ کر دے۔

عندالشوافع: ولایتِ اجبار کا مدار بکر ہے پس اب چار صورتیں ہیں۔

(۱) **صغیرہ باکرہ** میں بالاتفاق ولایت اجبار ہے۔ (۲) **ثیبہ کبیرہ** میں بالاتفاق نہیں ہے۔ (۳) **ثیبہ صغیرہ** میں احناف کے نزدیک ہے۔ لاعندالشوافع۔ (۴) **باکرہ بالغہ** میں شوافع کے نزدیک ہے۔ لاعندالاحناف۔

﴿ص۲۱۰﴾ حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ مَنْصُوْرٍ .... عَنْ أَبِيْ هُرَيْرَةَ ؓ: لَا تُنْكَحُ الثَّيِّبُ حَتّٰى تُسْتَأْمَرَ وَلَا تُنْكَحُ الْبِكْرُ حَتّٰى تُسْتَأْذَنَ وَإِذْنُهَا الصُّمُوْتُ:

شوافع تو اس کے بارے میں یہ کہتے ہیں کہ اس حدیث میں بکر کو ثیبہ کے مقابلے میں ذکر کیا گیا ہے جس کا مطلب یہ ہوگا کہ ثیبہ کا نکاح تو بعد الاستیمار ہو یعنی اس میں ولایت اجبار نہیں۔ پس مقابلے کا تقاضہ یہ ہے کہ بکر میں ولایت اجبار ہو۔

جواب(۱): احناف کہتے ہیں کہ یہ مفہوم مخالف سے استدلال کیا جا رہا ہے جو ہمارے نزدیک معتبر نہیں ہے۔

جواب(۲): دوسرا یہ کہ اگر باکرہ بالغہ پر جبر ہے تو پھر حَتّٰى تُسْتَأْذَنَ کا کیا مطلب ہے۔ پس معلوم ہوا کہ باکرہ بالغہ پر (ولی کو) ولایت اجبار نہیں ہے۔ باقی مقابلے کا جواب یہ ہے کہ مقابلہ صرف اس میں ہے کہ اذن واستیمار ثیب وبکر دونوں میں ہے۔ لیکن دونوں کے شایان شان۔ ثیب کا اذن صریحی اور ضروری ہوتا ہے اور باکرہ کے اذن کیلئے صراحت شرط نہیں ہے

(بلکہ) واذنها الصموت۔ کہ دلالت الاذن ہی کافی ہوجاتی ہے۔

﴿ص۲۱۰﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ .... عَنْ اِبْنِ عَبَّاسٍ ؓ: قَالَ اَلْأَيِّمُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا وَ الْبِكْرُ تُسْتَأْذَنُ فِيْ نَفْسِهَا الخ:

شوافع تو یہ کہتے ہیں کہ اس حدیث میں بِکْر مقابلے میں أَيِّم کے ہے اور مقابلے کا تقاضہ یہ ہے کہ ایِّم سے مراد ثیب ہو۔ اور ثیب پر ولایت اجبار نہیں۔ بکر پر ولایتِ اجبار ہوگی۔

جواب: احناف اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ ایِّم کا معنی یہاں ثیب نہیں ہے بلکہ (یہاں) أَيِّم کا معنی ہے مَنْ لَا زَوْجَ لَهَا ثَيِّبَةً كَانَتْ أَوْ بِكْرًا۔ اور احق کا لفظ اسم تفضیل کا صیغہ ہے معنی یہ ہوا کہ عاقلہ بالغہ ثیبہ ہو یا باکرہ یہ اپنے ولی کی نسبت زیادہ حقدار ہیں اس سے معلوم ہوا کہ عبارات نسآء سے نکاح منعقد ہوجاتا ہے۔ ولی کی عبارت شرط نہیں ہے۔

سوال: اس پر سوال ہوا کہ بکر بھی ایِّم میں داخل تھی پھر اس کو بعد میں (دوبارہ) ذکر کرنے کی کیا ضرورت پیش آئی؟

جواب: یہ ہے کہ چونکہ اس کے اذن میں اور ثیب کے اذن میں فرق تھا۔ اس کا ایک خاص حکم بیان کرنا تھا اس لیے بعد میں اس کو پھر ذکر کردیا گیا۔ یہ بالکل ایسے ہی ہے جیسے فِي الرِّكَازِ الْخُمُسُ کی تقریر گذری ہے۔

شوافع کی ایک بہت بڑی دلیل: فَلَا تَعْضُلُوْهُنَّ اَنْ يَّنْكِحْنَ اَزْوَاجَهُنَّ والی آیت ہے جو معقل بن سیار ؓ کی بہن (جس کو طلاق ہوگئی تھی) کے قصے میں نازل ہوئی اس میں اللہ نے اولیاء کو مخاطب بنایا ہے فَلَا تَعْضُلُوْهُنَّ الخ کے ساتھ۔ پس اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امر التزويج الى الاولياء ہے۔ عبارات النساء سے نکاح منعقد نہیں ہوتا۔ (اس کی مزید تفصیل ترمذی جلد ثانی ابواب التفسير میں دیکھ لی جائے)۔

جواب: احناف یہ دیتے ہیں کہ خود اسی آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ عبارات نساء سے نکاح منعقد ہوجاتا ہے غور کرو! ان ينكحن ازواجهن میں نکاح کی نسبت عورتوں کی طرف کی گئی ہے۔ معلوم ہوا عبارات نساء سے نکاح منعقد ہوجاتا ہے۔

آیت میں اولیاء کو مخاطب بنانے کی وجہ:

باقی اولیاء کو آیت کریمہ مذکورہ میں مخاطب بنانے کی وجہ یہ نہیں کہ امر تزويج الى الاولياء ہے بلکہ وجہ یہ ہے کہ نساء بوجہ شرم وحیاء اپنے نکاح اولیاء کی مداخلت سے کراتی ہیں مجالس نکاح میں خود نہیں آتیں۔ اس لیے اولیاء کو مخاطب بنایا گیا۔ کہ اگر وہ اپنے سابقہ ازواج سے نکاح کرنا چاہیں تو تم مانع نہ بنو۔

فَالنِّكَاحُ مَفْسُوْخٌ عَلٰى حَدِيْثِ خَنْسَآءَ بِنْتِ خِدَامٍ:

اس خنساء کے بارے میں دونوں قسم کی روایتیں ہیں بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ثیبہ تھیں بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ باکرہ تھیں۔ جو بھی ہو احناف کے کچھ بھی خلاف نہیں اس لیے کہ احناف تو دونوں کے بارے میں کہتے ہیں کہ ولایتِ اجبار نہیں۔ باکرہ ہونے والی روایت شوافع کے خلاف ہے۔ نہ معلوم کہ وہ اس کا کیا جواب دیتے ہیں۔

بَابُ مَا جَاءَ فِيْ إِكْرَاهِ الْيَتِيمَةِ عَلَى التَّزْوِيجِ

اس حدیث میں یتیمہ سے مراد صغیرہ متوفیۃ الاب نہیں ہے کیونکہ حدیث میں جو یتیمہ کا حکم ذکر کیا گیا ہے فَإِنْ صَمَتَتْ فَهُوَ إِذْنُهَا اس صغیرہ متوفیت الاب پر مرتب نہیں ہوتا اس لیے کہ اس کے اذن کا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ پس معلوم ہوا کہ اس یتیمہ سے مراد باکرہ بالغہ ہے۔ ممکن ہے اس کو یتیمہ کہنا ما کان کے اعتبار سے ہو۔ کیونکہ ایک زمانہ میں یہ یتیمہ تھی اسی کا لحاظ کرتے ہوئے اس کو یتیمہ کہہ دیا۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْوَلِيَّيْنِ يُزَوِّجَان

ان (دو ولیوں) میں سے اگر ایک قریبی ہے اور ایک بعیدی تو قریبی کا نکاح ہو جاتا ہے اور اگر دونوں مساوی ہیں تو جس نے پہلے نکاح کیا ہے وہ صحیح ہے اور اگر معاً کیا تو پھر کوئی نکاح بھی صحیح نہیں ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِيْ مُهُوْرِ النِّسَآءِ

عند المالکؒ: کم از کم مہر ربع دینار ہونا چاہیے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک مال قلیل ہو یا کثیر، سب مہر بن سکتا ہے۔ بلکہ غیر مال بھی مہر بننا جائز ہے جیسے تعلیم قرآن وغیرہ۔

امام محمدؒ کے نزدیک: مال ہونا چاہیے قلیل ہو یا کثیر۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک: مہر کا مال ہونا بھی ضروری ہے۔ اور دس درہم یا اس سے زائد ہونا بھی ضروری ہے۔ دس درہم سے کم ہو تو مہر نہیں بن سکتا۔

احناف کے دلائل: دلیل (۱): اَنْ تَبْتَغُوْا بِاَمْوَالِكُمْ: اس سے ''مہر'' کا مال ہونا ثابت ہوتا ہے جس کی پوری تقریر توضیح میں ہے۔

دلیل (۲): علامہ زیلعی نے دارقطنی کے حوالے سے حدیث نقل کی۔ لَا مَهْرَ أَقَلَّ مِنْ عَشْرَةِ دَرَاهِمَ. اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ دس درہم سے کم کا مہر ہونا جائز نہیں۔ لیکن حجاج بن ارطات ومبشر راویوں کی وجہ سے اس حدیث کو ضعیف کہا گیا ہے۔ مگر حافظ نے اس کو حسن کہا ہے۔ اس لیے یہ حجت ہے۔

﴿ص ۲۱۱﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ .... عَنْ أَبِيهِ ﷺ : تَزَوَّجْتُ عَلَى نَعْلَيْنِ:

یہ حدیث امام شافعی وغیرہ کی دلیل ہے کہ کثیر کی طرح قلیل بھی مہر ہو سکتا ہے کیونکہ اس زمانہ میں نعلین کی مالیت دس درہم سے کم ہوتی تھی۔ اسی طرح ایک وہ حدیث گذری جس میں وزن نواۃ کا ذکر ہے۔

جواب: احناف کی طرف سے یہ ہے کہ ایسی جملہ احادیث مہر معجّل پر محمول ہیں۔ اصل مہر کا ان میں ذکر نہیں ہے (وہ تو دس

درہم سے زائد ہوتا تھا)۔

﴿ص۲۱۱﴾ حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ عَلِيِّ نِ الْخَلَّالُ ....عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدِ نِ السَّاعِدِيِّ ﷺ :

زَوَّجْتُكَهَا بِمَا مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ:

یہ حدیث بھی امام شافعی کی دلیل ہے۔جس سے ثابت ہوتا ہے کہ تعلیم قرآن بھی مہر بن سکتی ہے۔

جواب: احناف کی طرف سے یہ ہے کہ یہ حدیث عز وشرف پر محمول ہے۔یعنی چونکہ تو صاحب قرآن ہے ذی شرف ہے اس سبب سے تیرے ساتھ اس کا نکاح کر دیا۔یعنی با سببیه ہے۔عوض ومقابلہ کی نہیں ہے۔

یہ ایسے ہے جیسے ایک حدیث میں آتا ہے کہ ایک شخص کی بیوی پہلے مسلمان ہوگئی پھر بعد میں وہ بھی مسلمان ہو گیا تو حضور ﷺ نے فرمایا زوجتکھا بما اسلمت۔تو جیسے وہاں سب کے نزدیک عز وشرف مراد ہے اسی طرح یہاں بھی عز وشرف مراد ہے۔

الحاصل: مہر کا یہاں ذکر نہیں ہے وہ تو اپنی جگہ طے ہے (کہ کم از کم دس درہم ہو)۔

بَابُ مَاجَاءَ فِي الرَّجُلِ يَعْتِقُ الْأَمَةَ ثُمَّ يَتَزَوَّجُهَا

﴿۲۱۱﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ ...... عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ ﷺ أَنَّ رَسُولَ اللّٰهِ ﷺ أَعْتَقَ صَفِيَّةَ وَ جَعَلَ عِتْقَهَا صَدَاقَهَا:

امام مالکؒ، امام شافعیؒ و طرفینؒ کے نزدیک: عتق کا مہر بننا بھی جائز نہیں۔

امام احمدؒ و قاضی ابو یوسفؒ کے نزدیک: عتق کا مہر بنا جائز ہے حدیث الباب بظاہر ان کی دلیل ہے۔

جواب: جمہور کی طرف سے یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کا حضرت صفیہؓ کے ساتھ نکاح بلا مہر کرنا یہ آپ ﷺ کی خصوصیت تھی۔راوی نے جب دیکھا کہ اس موقع پر عتق کے علاوہ کسی اور چیز کا مہر بننے کا ذکر نہیں تو اس نے اسی کو مہر بنا بیان کر دیا (اور کہہ دیا) وَجَعَلَ عِتْقَهَا صَدَاقَهَا۔

بَابُ مَاجَاءَ فِي مَنْ يَّتَزَوَّجَ الْمَرْأَةَ ثُمَّ يُطَلِّقُهَا قَبْلَ أَنْ يَّدْخُلَ بِهَا هَلْ يَتَزَوَّجُ اِبْنَتَهَا أَمْ لَا

فقہاء نے اس کا قاعدہ اور کلیہ یہ ذکر کیا ہے نِكَاحُ الْبَنَاتِ تَحْرِيمُ الْأُمَّهَاتِ ، وَطْئُ الْأُمَّهَاتِ تَحْرِيمُ الْبَنَاتِ۔ اور یہ قاعدہ قرآن کی اس آیت سے نکلا ہے۔وَاُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ الّٰتِي فِي حُجُوْرِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمْ (الآیۃ) لہٰذا عنوان کے اندر ویتزوج اثبات میں جواب نکلے گا۔کیونکہ ام کے ساتھ وطی نہیں ہوئی۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْمُحِلِّ وَ الْمُحَلَّلِ لَهُ

﴿ص ۲۱۳﴾ حَدَّثَنَا أَبُوسَعِيدِ نِ الْأَشَجُّ .... عَنْ عَلِيٍّ ﷺ : أَنَّ رَسُولَ اللّٰهِ ﷺ لَعَنَ الْمُحِلَّ وَ الْمُحَلَّلَ لَهُ:

اگر بشرط التحلیل نکاح ہوتو پھر لعنت ہوتی ہے اور اگر تحلیل کی شرط نہ ہوتو پھر لعنت نہیں ہوتی۔ باقی نکاح اگر تحلیل کی شرط سے ہوتب بھی منعقد ہوجاتا ہے اور تحلیل حاصل ہوجاتی ہے گو کراہت تحریمی ہوتی ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي نِكَاحِ الْمُتْعَةِ

متعہ و نکاح موقت میں یہ فرق ہوتا ہے کہ اگر متعہ کا مادہ ہو اور وقت کی تعیین نہ ہو اور بلا شہود ہو تو اس کو متعہ کہتے ہیں اور اگر یہ مادہ نہ ہو اور وقت کی تعیین ہو تو اس کو نکاح موقت کہتے ہیں۔

ابتداء اسلام میں متعہ جائز تھا۔ روایتوں میں ہے کہ غزوہ خیبر کے موقع پر یہ مباح تھا۔ تبوک کی بھی روایتیں ہیں۔ حجۃ الوداع کی بھی روایت ہے۔ اور فتح مکہ کی بھی روایتیں ہیں۔ تبوک کی روایتیں تو ضعیف ہے۔ حجۃ الوداع کے موقعہ پر جس متعہ کا ذکر ہے اس سے مراد حج تمتع ہے۔ اب دو قسم کی روایتیں رہ گئیں۔ (۱) فتح مکہ والی۔ (۲) خیبر والی۔ اب

سوال ہوتا ہے کہ جب غزوۂ خیبر میں یہ منسوخ ہوگیا اور اس سے منع کر دیا گیا تو فتح مکہ کے موقع پر اس کے جائز ہونے کا کیا مطلب ہے؟

جواب: یہ ہے کہ یہ متعۃ النساء من جملہ ان امور کے ہے جن کی اباحت و نسخ مرتین ہوا ہے۔ پس اس تقریر سے روایتوں میں توافق پیدا ہو جائے گا۔

الحاصل: فتح مکہ کے بعد اس کی حرمت تابیدی نازل ہوگئی۔ اہل حق میں سے کوئی بھی اس کی اباحت کا قائل نہیں۔

حضرتِ ابن عباسؓ کی طرف اس کی اباحت کی نسبت کی جاتی ہے مگر ان کا اس سے رجوع ثابت ہے۔ جیسا کہ اسی باب کی حدیث علی بن ابی طالب ﷺ میں ہے وَإِنَّمَا رُوِيَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍؓ شَيْءٌ مِنَ الرُّخْصَةِ فِي الْمُتْعَةِ ثُمَّ رَجَعَ عَنْ قَوْلِهِ حَيْثُ أُخْبِرَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ۔

صاحب ھدایہ نے امام مالکؒ کی طرف اس کے جواز کی نسبت کی ہے۔ مگر محقق ابن ہمام نے اس کو غلط بتلایا ہے۔ (اگرچہ اہل تشیع اس کے جواز کے قائل ہیں لیکن وہ اہل السنہ سے نکلے ہوئے ہیں)۔ واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ مِنَ النَّهْيِ عَنْ نِكَاحِ الشِّغَارِ

دو شخص اپنی بہن یا بیٹی کا رشتہ ایک دوسرے کو دے دیں اور نکاح کر دیں اور درمیان میں مہر نہ ہو تو اس کو شغار کہا جاتا ہے۔

عندالاحناف: یہ نکاح تو ہو جاتا ہے۔لیکن اس میں مہر مثل واجب ہو جاتا ہے۔مہر مثل واجب ہونے کی وجہ سے یہ شغار ہونے سے نکل جاتا ہے۔مگر پھر بھی حدیث میں چونکہ اس سے نہی ہے اس لیے یہ ناپسندیدہ ومکروہ ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ يُسْلِمُ وَ عِنْدَهُ عَشْرُ نِسْوَةٍ

﴿ص ۲۱۴﴾ **حَدَّثَنَا هَنَّادٌ .... عَنِ ابْنِ عُمَرَ ؓ أَنَّ غَيْلَانَ بْنَ سَلَمَةَ الثَّقَفِيَّ أَسْلَمَ وَلَهُ عَشْرُ نِسْوَةٍ فِي الْجَاهِلِيَّةِ فَأَسْلَمْنَ مَعَهُ فَأَمَرَهُ النَّبِيُّ ﷺ أَنْ يَتَخَيَّرَ مِنْهُنَّ أَرْبَعًا:**

سوال: اس تخییر پر سوال ہے۔کہ اگران عشرۃ کا جاہلیت میں نکاح ترتیب سے ہوا تھا تو اسلام لانے کے بعدان میں سے پہلی چار منکوحہ اور باقی کالعدم ہیں۔اور اگران عشرہ کا نکاح معاً ہوا تھا تو اسلام لانے کے بعدان سب کا نکاح کالعدم ہے۔ فما معنی التخییر۔

جواب: یہ ہے کہ حدیث میں نکاح جدید کی کوئی وضاحت تو نہیں ہے اس لیے اس میں يَتَخَيَّرَ مِنْهُنَّ أَرْبَعًا أَىْ بِنِكَاحٍ جَدِيْدٍ کی قید کے ساتھ مقید کردیں گے اس طرح تخییر موجھہ ہو جائے گی اور حدیث موافق مذہب ہو جائے گی۔

وَسَمِعْتُ مُحَمَّدَ بْنَ إِسْمَاعِيْلَ:

سے بخاریؒ کی غرض بتلانا چاہتے ہیں کہ یہاں دو متن تھے اور ان کی دو سندیں تھیں۔ایک متن کے ساتھ دوسرے متن کی سند لگادی اور دوسرے متن کے ساتھ پہلے متن کی سند لگادی گئی۔باقی دونوں متنوں میں واقعہ غیلان بن سلمہ ثقفی کا ہے۔مگر ایک واقعہ حضور ﷺ کے زمانہ کا ہے جب وہ مسلمان ہوا اور دوسرا واقعہ حضرت عمرؓ کے زمانہ کا ہے جب اس نے رہبانیت اختیار کرنے کے لیے بیویوں کو طلاق دے دی تھی۔

كَمَا رُجِمَ قَبْرُ أَبِي رِغَالٍ:

ابو رغال کون تھا؟ ایک قول یہ ہے کہ یہ قوم ثمود کا آدمی تھا جب قوم ثمود پر عذاب آیا تو یہ حرم میں تھا تو عذاب سے بچا رہا۔ جب یہ حرم سے باہر نکلا تو اس پر بھی عذاب نازل ہو گیا۔(**نوٹ**: قبر ابی رغال حرم سے باہر ہے)

اور دوسرا قول یہ ہے کہ یہ اصحاب فیل کا کوئی رہنما تھا جس نے اپنی قوم ''قریش'' سے غداری کی، کہ بیت اللہ کے انہدام کی طرف اصحاب فیل کی راہنمائی کی۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ يُسْلِمُ وَ عِنْدَهُ أُخْتَانِ

﴿ص ۲۱۴﴾ **حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ: إِخْتَرْ أَيَّتَهُمَا شِئْتَ:**

اس تخییر پر بھی وہی پہلے کا سا سوال ہے۔کہ اگران دونوں بہنوں کا نکاح فیروز دیلمیؓ کے ساتھ جاہلیت میں ترتیب کے

ساتھ ہوا تھا تو پہلی کا نکاح باقی اور دوسری کا کالعدم ہے۔ اور اگر معاً ہوا تھا تو پھر دونوں کا کالعدم ہے فما معنی لهٰذا التخییر۔ اس کا جواب بھی وہی ہے جس کا پہلے ذکر ہوا۔ أَیْ اِخْتَرْ أَیَّتَهُمَا شِئْتَ أَیْ بِنِكَاحٍ جَدِیْدٍ۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْقِسْمَةِ لِلْبِكْرِ وَ الثَّيِّبِ

﴿ص۲۱۶﴾ حَدَّثَنَا أَبُوْسَلَمَةَ يَحْيٰى بِنِ خَلَفٍ .... عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ ﷺ: إِذَا تَزَوَّجَ الرَّجُلُ الْبِكْرَ عَلٰى اِمْرَأَةٍ أَقَامَ عِنْدَهَا سَبْعًا:

امام شافعیؒ تو اسی کے قائل ہیں کہ جدیدہ کیلئے یہ سات وتین دن مختص ہیں (جیسا کہ حدیث میں آرہا ہے) اس کے بعد پھر عدل پر عمل کرے۔

احناف کے نزدیك: قدیمہ وجدیدہ کے حقوق میں کوئی فرق نہیں ہے جتنے دن جدیدہ کے پاس رہے گا اتنے دن قدیمہ کے پاس رہنا بھی ضروری ہے۔

حدیث کا جواب: یہ ہے کہ سبعاً و ثلاثاً کا ذکر جو جدیدہ کے بارے میں ہوا ہے اس کا یہ مطلب نہیں کہ اتنے دن دوسری قدیمہ کے پاس نہ رہے۔ ان ایام کی نفی نہیں ہوتی۔ (تو شافعیؒ کا مذہب اس حدیث سے ثابت نہیں ہوتا)۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الزَّوْجَيْنِ الْمُشْرِكَيْنِ يُسْلِمُ أَحَدُهُمَا

اگر دونوں معاً مسلمان ہو جائیں تو سابقہ نکاح باقی رہتا ہے اور اگر زوج مسلمان ہو جائے اور مراۃ کتابیہ رہے تو پھر بھی نکاح باقی رہتا ہے۔ اور اگر زوجہ مسلمان ہو جائے تو زوج جیسا بھی ہو نکاح فسخ ہو جائے گا۔ الحاصل تفریق بین الزوجین کے اسباب ہیں ان میں سے **ایك سبب** اسلام ہے۔ اگر دار الحرب میں احد الزوجین مسلمان ہوا اب اگر زوجہ مدخول بها ہے تو عدت کے بعد تفریق ہے۔ اور اگر غیر مدخول بها ہے تو فی الحال تفریق ہے۔ اور اگر دار الاسلام میں ہوں تو

احناف کے نزدیك: دوسرے پر اسلام پیش کیا جائے گا اگر قبول کرلے تو فبها نکاح باقی ہے۔ اور اگر قبول نہ کرے اور زوجہ مدخول بها ہے تو بعد العدة تفریق ہے اور اگر غیر مدخول بها ہے تو فی الحال تفریق ہے اور

شوافع کے نزدیك: دوسرے پر اسلام پیش نہیں کیا جائے گا۔ زوجہ مدخول بها ہے تو بعد العدة تفریق ہے اور اگر غیر مدخول بها ہے تو فی الحال تفریق ہے۔

دوسرا سبب عندالاحناف: اختلاف دارین ہے اور

شوافع کے نزدیك: سبی (قید ہونا) ہے۔ اب یہاں چند صورتیں ہو جائیں گی۔ (۱) کافر زوجین میں سے کسی ایک کو قید کر کے لایا گیا ہے۔ تو بالاجماع تفریق ہو جائے گی۔ (**عندالاحناف** تو اختلاف دارین کی وجہ سے اور **عندهم** سبی کی وجہ سے)۔ (۲) خود بخود دونوں دار الحرب کو چھوڑ کر دار الاسلام میں آ گئے تو اس میں کسی کے نزدیک بھی تفریق نہیں۔

(۳) ان میں سے ایک خود بخود آ گیا تو **عند الاحناف** تفریق ہے۔ (اختلاف دارین کی وجہ سے) اور **شوافع کے نزدیک** تفریق نہیں ہے (سبی کے نہ ہونے کی وجہ سے) اسی طرح ابن ہمام نے تقریر کی ہے۔

اس باب میں دو حدیثیں ذکر ہیں۔ (۱) عَمرِو بنِ شُعَیبِ عَنْ أَبِیْهِ عَنْ جَدِّہٖ والی حدیث میں ہے کہ نبی ﷺ نے اپنی بیٹی زینبؓ کا رد کیا ابوالعاص ؓ پر بِمَهْرٍ جَدِیْدٍ وَنِکَاحٍ جَدِیْدٍ ۔ تو یہ احناف کے مذہب پر منطبق ہے۔ اس لیے کہ حضرت زینبؓ مدینہ میں تھیں۔ اور ابوالعاص ؓ مکہ میں تو اختلاف دارین ہو گیا۔ جس سے احناف کے نزدیک تفریق ہو جاتی ہے۔

(۲) دوسری حدیث ابن عباسؓ کی ہے اس میں ذکر ہے کہ زینبؓ کو ابوالعاص ؓ پر رد کیا بَعْدَ سِتِّ سِنِیْنَ بِالنِّکَاحِ الْأَوَّلِ۔ یہ حدیث سب کے خلاف ہے احناف کے بھی خلاف ہے اور شوافع کے بھی۔ کیونکہ چھ سال میں تو عدت گذر گئی۔ اور شوافع کے ہاں بھی زوج اول کا استحقاق عدت تک ہوتا ہے۔ اس کے بعد نہیں ہوتا۔ دونوں (فریقوں) کو اس کا جواب دینا ہوگا۔

احناف نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ بِالنِّکَاحِ الْأَوَّلِ کا معنی یہ ہے کہ نکاح اول کے سبب سے دوسرا نکاح کیا۔ یعنی ایک دفعہ چونکہ داماد بن چکے تھے نبی ﷺ ان کے حسن معاشرہ سے متاثر تھے اس لیے دوبارہ اپنی بیٹی کے ساتھ نکاح کر دیا۔ مگر بعد والا لفظ وَلَمْ یُحْدِثْ نِکَاحًا اس توجیہ سے آبی ہے۔ (کہ تجدید نکاح نہیں ہوا) تو اس کا **جواب** یہ ہے کہ یہ لفظ کسی راوی نے اپنے فہم کے لحاظ سے زیادہ کر دیا ہے۔

☆☆☆☆☆☆☆☆

أَبْوَابُ الرَّضَاعِ

بَابُ مَا جَاءَ يُحَرِّمُ مِنَ الرَّضَاعِ مَا يُحَرِّمُ مِنَ النَّسَبِ

﴿ص ۲۱۷﴾ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَنِيعٍ .... عَنْ عَلِيٍّ رضی اللہ عنہ: إِنَّ اللّٰهَ حَرَّمَ مِنَ الرَّضَاعِ مَا حَرَّمَ مِنَ النَّسَبِ:

حرمت کی اقسام:

حرمت کی کئی قسمیں ہیں۔

﴿۱﴾ **حرمت نسب:** پھر اس کی بھی قسمیں ہیں۔(۱) اصول کی حرمت (۲) فروع کی حرمت (۳) فرعِ اصلِ قریب کی حرمت۔ جیسے ماں باپ کی اولاد علی الاطلاق حرام ہے۔(۴) صلبیہ اصل بعید کی حرمت۔ جیسے جد اور جدة کی اولاد "مثل عمّ و عمّة اور خال و خالة کے" کہ یہ سب حرام ہیں مگر ان (عمّ و عمّة وغیرہ) کی اولاد حرام نہیں ہے)۔

سوال: قرآن نے تو حرمت نسب کی سات قسمیں بتلائی ہیں اور تم نے چار قسمیں ذکر کی ہیں؟

جواب: یہ ہے کہ قرآن میں تفصیل ہے اور یہ جو چار قسمیں ذکر کی ہیں یہ اجمال ہے۔ اس تفصیل کا رجع اس اجمال کی طرف ہے۔

(۲) **حرمت جمع:** اس کا قاعدہ یہ ہے کہ ایسی دو عورتوں کو نکاح میں جمع کرنا حرام ہے کہ جن میں سے ایک عورت کو اگر مذکر فرض کیا جائے تو اس کا دوسری کے ساتھ نکاح جائز نہ ہو۔ جیسے (۱) دو بہنیں ہیں (۲) مرأة و عمتها ہیں۔(۳) امرأة و خالتها ہیں۔ اس کو حرمت جمع کہتے ہیں۔

(۳) **حرمت مصاهرة:** اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ موطوأة کے اصول وفروع واطی پر اور واطی کے اصول وفروع موطوأة پر حرام ہیں۔ یہ حرمتِ مصاہرہ ہوئی۔

(٤) **حرمت رضاعت:** یہ نسب کے حوالے ہے۔ یعنی جو رشتے نسب سے حرام ہوتے ہیں۔ رضاعت سے بھی وہ حرام ہو جاتے ہیں۔ شریعت نے اس کو حرمت نسب پر قیاس کیا ہے۔

استثناء: اس میں ایک استثناء ہے إِلَّا أُمَّ أَخِيهِ أَوْ أُخْتِهِ مِنَ الرَّضَاعَةِ یعنی نسب میں یہ (رشتے) حرام ہیں رضاعت میں حرام نہیں ہیں۔ یہ استثناء منقطع ہے۔ متصل نہیں۔ اس لیے کہ أُمَّ أَخِيهِ أَوْ أُخْتِهِ مَوْطُوأَةُ الْأَبِ بنے گی اور اس کی حرمت تو صہری ہے۔ نسبی نہیں ہے۔ اور رضاعت کو صہر پر نہیں بلکہ نسب پر قیاس کیا جاتا ہے۔ پس لامحالہ یہ استثناء منقطع ہوا۔ متصل نہ ہوا۔

ابن همام کا اعتراض: ابن ہمام نے اس قاعدے پر یہ اعتراض کیا ہے کہ پھر تو حليلة الاب والابن من الرضاعة کو حلال ہونا چاہیے؟ کیونکہ حليلة الاب والابن کی حرمت صہری ہے۔ نسبی نہیں ہے۔ اور رضاعت کو قیاس کیا جاتا ہے نسب پر۔ حالانکہ حليلة الاب والابن من الرضاعة تو حلال نہیں بلکہ حرام ہے)۔

نوٹ: حليلة الاب سوتیلی ماں بنے گی اور حليلة الابن نوح بنے گی۔ اور یہ من الرضاعة بھی حرام ہیں اور من النسب بھی۔

جواب: یہ ہے کہ حليلة الاب و حليلة الابن کو تغلیباً نسب میں داخل کر دیا گیا ہے۔ کیونکہ عرف میں ان کو ماں، بیٹی کہا جاتا ہے۔ (اگرچہ ان میں حرمت صہر کی وجہ سے ہے)۔

(۵) حرمت بوجه عدم دين سماوی: جیسے مشرکہ کی حرمت۔ اگر عورت مومنہ یا کتابیہ ہو تو پھر نکاح جائز ہے۔ یہ یاد رہے کہ کتابیہ کا جتنا کفر قرآن نے بیان کیا ہے اگر اتنا ہی ہو پھر تو نکاح کیلئے مانع نہیں ہے۔ اور اگر اس سے زیادہ ہو تو پھر وہ نکاح کیلئے مانع ہے۔

(٦) حرمت بوجه كفر زوج: اگر زوجہ مسلمان ہو اور زوج کافر ہو تو نکاح حرام ہو جاتا ہے۔

(٧) حرمت بوجه ملك: جیسے مولیٰ کا نکاح اپنی باندی کے ساتھ حرام ہے۔ اور سیدہ کا نکاح اپنے عبد کے ساتھ حرام ہے۔

(٨) حرمت لحق الغير: جیسے کسی کی منکوحہ، یا معتدۃ الغیر کی حرمت۔

(٩) حرمت بوجه لعان: جس مرد و عورت میں لعان ہو جائے۔ جب تک وہ اپنے لعان سے توبہ نہ کریں اور ایک اپنی تکذیب نہ کرے تو وہ ایک دوسرے کے نکاح میں نہیں آ سکتے۔

(١٠) حرمت رقيقه: جیسے حرہ پر رقیقہ کے ساتھ نکاح کرنا حرام ہے۔ یہ بھی حرمت کی ایک قسم ہے۔

(١١) حرمت خنثی مشكل: ان کے علاوہ حرمت بھی ہے اس کو حرمت خنثیٰ مشکل کہتے ہیں۔

بَابُ مَا جَاءَ فِيْ لَبَنِ الْفَحْلِ

﴿ص ٢١٨﴾ حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ .... عَنْ عَائِشَةَ ؓ: كَرِهُوْا لَبَنَ الْفَحْلِ:

کا مطلب یہ ہے کہ لبن فحل کی وجہ سے حرمت رضاعت جیسے جانب مرأۃ میں ثابت ہے اسی طرح جانب رجل میں بھی ثابت ہے۔ کہ مرضعہ کا خاوند اس رضیعہ کا باپ بن جائے گا اور مرضعہ کا بھائی اس کا چچا بن جائے گا۔ دلیل اس کی یہی اوپر والی حدیث ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ لَا تُحَرِّمُ الْمَصَّةُ وَلَا الْمَصَّتَانِ

امام ابو حنيفةؒ وامام مالكؒ وامام احمدؒ کا ایک قول یہ ہے کہ تحدید نہیں ہے۔ رضاعت قلیل و کثیر دونوں سے حرمت ثابت ہو جاتی ہے۔ **امام شافعیؒ کے نزدیک** خَمْسُ رَضْعَاتٍ مُشْبِعَاتٍ فِيْ خَمْسَةِ أَوْقَاتٍ جَائِعَاتٍ (العرف الشذی) سے حرمت ثابت ہوتی ہے۔ اس سے کم سے حرمت ثابت نہیں ہوتی۔ **ابو الثور و ابن منذر، ابو عبید و قاسم بن سلام کے نزدیک** ثلاث رضعات سے حرمت ثابت ہوتی ہے کم سے ثابت نہیں ہوتی۔ تو یہ تین مذہب ہو گئے۔

صاحبِ هدایة کی تقریر: صاحب ہدایہ نے امام شافعی کا مذہب خمس رضعات ذکر کرنے کے بعد ان کی دلیل میں حدیث ذکر کی لَا تُحَرِّمُ الْمَصَّةُ وَلَا الْمَصَّتَانِ

سوال: دلیل دعوی پر منطبق نہیں ہے۔ کیونکہ ایک دو مصہ کے محرم نہ ہونے سے پانچ کا محرم ہونا تو ثابت نہیں ہوتا؟

شارحین کے جوابات: صاحب ھدایہ اور بعض شارحین نے یہ جواب دیا کہ جب اس حدیث میں ذکر ہے کہ مصتان محرم نہیں تو پھر اس سے خمس رضعات کا مذہب ثابت ہو گیا۔ کیونکہ قائل بالفصل کوئی نہیں ہے۔ (تین چار والا کوئی قائل درمیان میں نہیں ہے)۔ ابن ھمام فرماتے ہیں کہ یہ جواب نا تمام ہے اس لیے کہ ثلاث رضعات کا مذہب تو موجود ہے اس حدیث سے تو پھر ان کا مذہب ثابت ہو جائے گا۔

جواب ۲: بعض شارحین نے ایک اور جواب دیا وہ یہ کہ مص فعل رضیع ہے اور املاجۃ فعل مرضعہ ہے۔ حدیثوں میں دونوں ذکر ہیں۔

ایک دوسری روایت میں ہے لَاتُحَرِّمُ الْإِمْلَاجَةُ وَلَا الْإِمْلَاجَتَانِ تو دو اور دو مجموعہ چار ہو گئے۔ اور جب یہ محرم نہیں تو خمس محرم ہو جائیں گے۔ اس طرح امام شافعی کا مذہب ثابت ہو گیا۔

محقق ابن همام کا اس پر رد: محقق کہتے ہیں کہ اصل محرم مص ہے املاجۃ کا محرم ہونا وہ تو باعتبار اثر کے ہے۔ اور اس کا اثر ظاہر ہوتا ہے مص سے پس معلوم ہوا کہ یہ دونوں ایک چیز ہیں الگ الگ نہیں ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ کسی ایک حدیث میں یہ دونوں ابھی ذکر نہیں ہیں۔

سوال: کسی نے کہا کہ طبرانی کی روایت میں یہ دونوں لفظ اکھٹے ہیں۔

جواب: یہ ہے کہ اس روایت کے راوی نے دونوں کو الگ الگ سمجھا اس لیے دونوں کو جمع کر دیا اپنی اپنی سمجھ کی بات ہے اس لیے محقق کہتا ہے کہ خمس رضعات والے مذہب کو اس حدیث سے ثابت کرنا میری سمجھ سے باہر ہے۔ ہاں ثلاث رضعات والا مذہب اس حدیث سے خوب ثابت ہے۔

خمس رضعات والے مذہب کی ایک اور دلیل: وہ حضرت عائشہؓ کی مسلم کی حدیث ہے جس کا یہاں بھی ذکر ہو رہا ہے۔

أُنْزِلَ فِي الْقُرْآنِ عَشْرُ رَضْعَاتٍ مَعْلُوْمَاتٍ نُسِخَ مِنْ ذَالِكَ خَمْسٌ وَ صَارَ إِلٰى خَمْسِ رَضْعَاتٍ مَعْلُوْمَاتٍ فَتُوُفِّيَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ وَالْأَمْرُ عَلٰى ذَالِكَ. (اور یہ خمس رضعات والی آیت باقی رہ گئی)۔ اور مسلم شریف کے رضاعت والے باب میں ص ۴۶۹ پر الفاظ اس طرح ہیں،

عَنْ عَائِشَةَ ؓ أَنَّهَا قَالَتْ كَانَ فِيْمَا أُنْزِلَ مِنَ الْقُرْآنِ عَشْرُ رَضْعَاتٍ مَّعْلُوْمَاتٍ يُحَرِّمْنَ ثُمَّ نُسِخْنَ بِخَمْسٍ مَّعْلُوْمَاتٍ فَتُوُفِّيَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ وَهِيَ فِيْمَا يُقْرَأُ مِنَ الْقُرْآنِ

حافظؒ کا اس پر رد: حافظؒ نے کہا۔ خَمْسُ رَضْعَاتٍ مَعْلُوْمَاتٍ نہ یہ خبر واحد ہے کہ کہا جائے کہ یہ مذہب حدیث سے ثابت ہو گیا کیونکہ یہ تو قرآن کی آیت ہے۔ اور نہ یہ قرآن کی آیت ہے کیونکہ قرآنیت خبر واحد سے ثابت نہیں ہو سکتی۔ فلا وجہ للاستدلال. ابن ھمام نے حافظ کی اس تقریر کو بڑا سراہا ہے اور شاباش دی ہے۔

سوال: اس پر کوئی کہے کہ ہے تو یہ قرآن کی آیت لیکن منسوخ التلاوۃ ہے۔ لیکن حکم اس کا (اب بھی) باقی ہے پس شافعیؒ کا

مذہب ثابت ہے۔

ابن همام كا رد: اس پرابن ہمام نے رد کیا۔ اولاً تو اس طرح کہ عائشہؓ تو منسوخ التلاوۃ نہیں کہتیں۔ ان کی کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی تلاوت بھی باقی ہے۔ دوسرا یہ کہ حکم الفاظ کے تابع ہوتا ہے۔ جب الفاظ نہ رہے تو حکم بھی نہ رہا۔ (لہٰذا اب بھی مذہب شافعی بلا دلیل رہ گیا)۔

سوال: اگر کوئی کہے کہ پھر تو اَلشَّیْخُ وَ الشَّیْخَۃُ اِذَا زَنَیَا الایۃ میں بھی ایسا ہی ہونا چاہیے تھا (کہ رجم باقی نہ رہتا)۔

جواب: رجم کا باقی رہنا الفاظ کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ تعامل اور اجماع امت کی وجہ سے ہے۔ **فوضح الفرق**۔

الحاصل: اس ساری بحث کا حاصل یہ ہے کہ خمس رضعات معلومات کا مذہب بلا دلیل ہے۔ اس سے صرف نظر کر کے اور اس کو تسلیم کر کے (کہ مسلم کی روایت سے مذہب شافعی ثابت ہے)۔ ہماری طرف سے۔

جواب (آخر): یہ ہے کہ عشر رضعات کی منسوخیت کا حضرت عائشہؓ کو اعتراف ہے پھر خمسہ رضعات بھی منسوخ ہو گیا لیکن اس نسخ کا عائشہؓ کو علم نہیں ہوا۔ وہ وَالْاَمْرُ عَلٰی ذَالِکَ کے الفاظ اپنے علم کے اعتبار سے کہہ رہی ہیں۔ پھر یہ بھی منسوخ ہوا۔ ورنہ قرآن کی محفوظیت متاثر ہو جائے گی۔ پھر تھوڑا سا آگے بڑھ ن تو لَا تُحَرِّمُ الْمَصَّۃُ وَلَا الْمَصَّتَانِ بھی منسوخ ہو گیا۔ پھر حرمت کا مدار صرف مطلق رضاعت پر رہ گیا قلیل و کثیر سواءٌ۔ عبداللہ بن عمرؓ سے کسی نے استفتاء کیا کہ کتنی رضعات محرم ہے؟ انہوں نے قرآن کی یہ آیت پڑھ دی وَاُمَّھَاتُکُمُ اللّٰتِیْ اَرْضَعْنَکُمْ (الآیۃ) اور انہوں نے آگے کہا وَقَضَاءُ اللّٰہِ اَوْسَعُ. تو ان کے اس آیت کے پڑھنے کا مطلب یہی تھا کہ مطلق رضعات سے حرمت ثابت ہو جاتی ہے۔ قلیلها و كثيرها سواءٌ۔

الحاصل: اسی رضاعت والے مسئلہ میں نسخ تدریجی ہوا (یعنی مرحلہ وار ہوا)۔

بَابُ مَا جَاءَ فِیْ شَهَادَةِ الْمَرْأَةِ الْوَاحِدَةِ فِی الرَّضَاعِ

عندالامام احمدؒ: ایک عورۃ کی شہادت کافی ہو جاتی ہے۔

امام شافعیؒ: کے نزدیک: دو کی۔

امام مالکؒ: کے نزدیک چار عورتوں کی گواہی سے ثابت ہوگی۔

احناف کے نزدیک: شہادت کاملہ ضروری ہے کہ دو مرد ہوں یا ایک مرد۔ دو عورتیں ہوں۔

واقعۂ حدیث الباب امام احمدؒ کے موافق اور جمہور ائمہ کے خلاف ہے۔ کیونکہ اس میں ایک عورۃ کی شہادت سے نبی ﷺ نے فرمایا تھا کہ دَعْهَا عَنْکَ۔

جواب: واقعہ حدیث الباب احتیاط پر محمول ہے کیونکہ ایک عورۃ کے کہنے سے اس میں شبہ تو پڑ گیا۔ اور قرینہ اس کا نبی ﷺ کا بار بار اعراض کرنا ہے۔ اگر حتمی حرمت نازل ہو جاتی تو حضور ﷺ بار بار اعراض نہ کرتے۔ (بلکہ حتماً کہہ دیتے کہ یہ حرام ہو چکی ہے اس کو چھوڑ دو)۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْأَمَةِ تُعْتَقُ وَلَهَا زَوْجٌ

عندالاحناف: زوج اگر عبد ہوتو زوجہ کو خیار عتق ملتا ہے۔حر ہوتب بھی ملتا ہے۔

عندالشوافع: عبد ہوتو زوجہ کو خیار عتق ملتا ہے اس لیے کہ حرہ کو تحت العبد رہنے میں استنکاف رہتا ہے۔اگر زوج حر ہوتو پھر استنکاف نہیں ہوتا۔

اس اختلاف کا مدار حضرت بریرہؓ ومغیث ﷺ کا واقعہ ہے۔حضرت بریرہؓ جب آزاد ہوئیں تو نبی ﷺ نے انکو خیار عتق دیا۔احناف کہتے ہیں کہ بریرہؓ کے عتق کے وقت مغیث ﷺ حر تھا۔یہ اس کو ثابت کرتے ہیں کہ جب حر ہونے کی صورت میں اس کو خیار عتق ملا تو عبد ہونے کی صورت میں بطریق اولیٰ ملے گا۔شوافع ثابت کرتے ہیں کہ بریرہؓ کے عتق کے وقت مغیث ﷺ عبد تھا۔احادیث دونوں طرح کی ہیں حر ہونے کی بھی اور عبد ہونے کی بھی۔

امام طحاویؒ نے ان احادیث کے تعارض کو اس طرح رفع کیا کہ مغیث ﷺ عبد تھا ثُمَّ أُعْتِقَ فَصَارَ حُرًّا. دونوں قسم کی روایتیں احناف کے موافق ہیں کوئی بھی مخالف نہیں کیونکہ احناف کے نزدیک تو دونوں صورتوں میں خیار عتق ملتا ہے۔حر ہونے والی روایات شوافع کے مخالف ہیں نامعلوم وہ ان کا کیا جواب دیتے ہیں؟ البتہ احادیث الباب میں جو یہ لفظ ذکر ہے کہ وَلَوْ كَانَ حُرًّا لَمْ يُخَيِّرْهَا یہ جملہ احناف کے خلاف ہے۔

جواب: اس کا جواب علامہ زیلعیؒ نے نسائی سے نقل کیا ہے۔نسائی میں ہے قَالَ عُرْوَةُ لَوْ كَانَ حُرًّا لَمْ يُخَيِّرْهَا۔یہ عروۃ کا اپنا لفظ وکلام ہے حدیث نہیں ہے (یعنی یہ کلام مدرج ہے) فلا یکون حجة. والله اعلم

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ الْوَلَدَ لِلْفِرَاشِ

فراش کی اقسام: (۱) فراش ضعیف۔جیسے امة کا فراش ہے۔(۲) فراش متوسط۔جیسے ام ولد کا فراش ہے۔(۳) فراش قوی جیسے منکوحہ کا فراش ہے۔(۴) فراش اقویٰ۔یہ مطلقہ ثلاث کا فراش ہے۔

ضعیف فراش میں نسب تب ثابت ہوتا ہے جبکہ دعویٰ کیا جائے۔اور نفی بغیر لعان کے ہوجاتی ہے اور ام ولد کے فراش میں نسب بغیر دعویٰ کے ثابت ہوجاتا ہے۔دعویٰ شرط نہیں لیکن نفی بغیر لعان کے ہوجاتی ہے۔اور فراش قوی میں بغیر دعویٰ کے نسب ثابت ہوجاتا ہے اور نفی بغیر لعان کے نہیں ہوتی۔اور فراش اقویٰ میں نسب بغیر دعویٰ کے ثابت ہوجاتا ہے۔اور نفی لعان سے بھی نہیں ہوتی کیونکہ لعان کیلئے تو نکاح شرط ہے اور مطلقہ ثلاث میں تو مسئلہ ہی ختم ہوچکا ہے (وہ تو بالکل اس سے جدا ہوچکی ہے)۔

بہر حال اَلْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ۔اگر زوجہ مغرب اور زوج مشرق میں ہو (اور اولاد ہوجائے تو) اولاد اسی (زوج) کی ہوگی اس کو اولاد الزنا کہنا ناجائز وحرام ہے۔بعض فقہاء نے کہا ہے کہ ہوسکتا ہے کہ کوئی عامل ہو اور جنوں کے ذریعے پہنچ گیا ہو اور یا کوئی بزرگ ہو اور ہوا میں اڑ کر چلا گیا ہو۔لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ کہنے کی ضرورت ہی نہیں ہے۔بلکہ یوں کہا جائے کہ اَلْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ. یہ قانون

شرعیت ہے اس کو بلا چون وچرا ماننا پڑے گا۔(باقی وَلِلْعَاهِرِ الْحِجْرُ کی تفصیل جلد ثانی میں آئے گی وہاں دیکھ لی جائے)۔واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ يَرَى الْمَرْأَةَ فَتُعْجِبُهُ

سوال علی الروایۃ: نبی ﷺ سے یہ کیسے ممکن ہے کہ عورت کو دیکھا اور فَدَخَلَ عَلٰى أَهْلِهٖ (أَیْ زَیْنَبَ) فَقَضٰى حَاجَتَهٗ؟

جواب: یہ نبوت کے اور بزرگی کے کوئی منافی نہیں۔ بلکہ یہ تو ایسے ہی ہے جیسے بھوکا کھانے کو دیکھتا ہے اور کھانے کی حاجت ہوتی ہے۔

فائدہ: اگلے ابواب میں زوج وزوجہ دونوں کے الگ الگ ایک دوسرے پر حقوق بیان کئے ہیں۔معلوم ہوا یک طرفہ کام نہیں ہے۔

☆

أَبْوَابُ الطَّلَاقِ وَاللِّعَانِ

بَابُ مَا جَاءَ فِي طَلَاقِ السُّنَّةِ

دو یا تین طلاقیں ایک لفظ کے ساتھ یا حیض کی حالت میں طلاق یا ایسے طہر میں طلاق جو وطی سے خالی نہ ہو یہ بدعی طلاق کہلاتی ہے (تو طلاق کی دو قسمیں ہوئیں۔ طلاق سنت، طلاق بدعی۔ اوپر والی کلام سے یہ بھی معلوم ہوا کہ بدعی عددی بھی ہوتی ہے اور بدعی زمانی بھی) اور جو ایسی نہ ہو وہ سنت ہے۔

پھر اس کی دو قسمیں ہیں۔ **حسن:** کہ ہر ہر طہر میں ایک ایک طلاق دی۔ جس میں وطی نہیں کی گئی۔ یہاں تک کہ تین طلاقیں پوری ہو گئیں۔ **احسن:** ایسے طہر میں طلاق دی جس میں وطی نہیں کی پھر توقف کیا یہاں تک کہ اس کی عدت گذر گئی۔ ایک طلاق سے مسئلہ پورا ہو گیا (پھر آگے طلاق نہیں دی)۔

سوال: طلاق کے بارے میں آتا ہے کہ یہ **ابغض المباحات** ہے پھر اس کے حسن و احسن ہونے کا کیا معنی ہے؟

جواب: بدعی طلاق کے اعتبار سے یہ حسن و احسن ہیں نہ کہ اپنی ذات کے اعتبار سے۔ اور ایسا ہوسکتا ہے کہ اپنی ذات کے اعتبار سے کوئی چیز مبغوض ہو اور دوسرے کے اعتبار سے وہ حسن و احسن بن جائے۔ یہ تمام تفصیل **مدخول بھا** کے بارے میں ہے۔ **غیر مدخول بھا** کے اعتبار سے تو بدعی فقط عددی ہوتی ہے۔ بدعی زمانی نہیں ہوتی۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ طَلَّقَ إِمْرَأَتَهُ الْبَتَّةَ

بتہ طلاق کے بارے میں امام شافعیؒ فرماتے ہیں جیسی نیت ہوگی اس کو ایسا ہی سمجھا جائے گا۔ امام صاحبؒ کے نزدیک اگر نیت ایک کی ہے تو ایک بائنہ بنے گی۔ اور اگر نیت تین کی ہو تو تین بائنہ ہوں گی۔ اور اگر دو کی نیت کی ہے تو ایک ہی بائنہ بنے گی۔ بہر حال اس میں رجعت نہیں ہوتی۔

حضرت رکانہؓ کا واقعہ حدیث الباب میں ذکر ہے کہ اس نے (اپنی زوجہ کو) بتہ طلاق دی۔ ابوداؤد میں ہے کہ اس نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیں اور نبی ﷺ نے اس کو رجوع کا حق دیا۔ یہ دونوں روایتیں احناف کے خلاف ہیں۔ (ترمذی والی بھی اور ابوداؤد والی بھی)۔

ثلاث والی روایت کا جواب تو ابوداؤد نے یہ دیا ہے کہ وہ غیر اہل کی ہیں۔ بتہ والی روایت یزید بن رکانہؓ کے اہل کی ہے وہ زیادہ حقیقت حال سے واقف ہیں اس لیے ان کی روایت کو ترجیح ہے۔ (اب رہ گئی ترمذی والی روایت کا جواب تو وہ مندرجہ ذیل ہے)۔ بتہ طلاق میں رجوع کے حق ملنے کا جواب یہ ہے کہ یہ رجوع **بنکاح جدید** پر محمول ہے۔ ثلاث والی روایت کا جواب فقہاء نے یہ بھی دیا ہے کہ اگر کوئی شخص **أَنْتِ طَالِقٌ** تین مرتبہ کہتا ہے تو اس میں (بعد والے جملوں سے)

تاسیس کا بھی احتمال ہوتا ہے اور تاکید کا بھی اور چونکہ وہ خیر و برکت کا زمانہ تھا جب اس نے کہا کہ میں نے تاکید کا ارادہ کیا تھا تو تصدیق کی گئی اور تین کو ایک سمجھا گیا اور رجوع کا حق دے دیا۔

اب چونکہ وہ زمانہ نہیں رہا اس لیے اب اگر کوئی کہتا ہے کہ میرا ارادہ تاکید کا تھا تو قضاءً تصدیق نہیں کی جائے گی البتہ دیانۃً تصدیق کردی جائے گی فیما بینہ و بین اللہ.

فائدہ: اس میں ایک اضطراب یہ بھی ہے کہ یہ واقعہ ابن رکانہ رضی اللہ عنہ کا ہے یا رکانہ رضی اللہ عنہ کا۔ تو ابوداؤد نے وہاں اس بات کو ترجیح دی ہے کہ یہ ابن رکانہ رضی اللہ عنہ کا واقعہ ہے نہ کہ رکانہ رضی اللہ عنہ کا۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْخِيَارِ

اگر دونوں کی کلام میں نفس کا لفظ ہو یا ایک کی کلام میں نفس کا لفظ ہو۔ جیسے زوج نے کہا اِخْتَارِیْ نَفْسَکِ زوجہ نے کہا أَخْتَرْتُ نَفْسِیْ۔ یا زوج نے کہا اِخْتَارِیْ تو زوجہ نے کہا أَخْتَرْتُ نَفْسِیْ۔ یا زوج نے کہا اِخْتَارِیْ نَفْسَکِ اور زوجہ نے کہا أُخْتَرْتُ۔ تو طلاق واقع ہو جاتی ہے اور اگر کسی کی کلام میں بھی نفس کا لفظ نہ ہو تو پھر طلاق واقع نہیں ہوگی۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْمُطَلَّقَةِ ثَلَاثًا لَا سُكْنٰى لَهَا وَلَا نَفَقَةَ

امام احمدؒ و اسحاقؒ کے نزدیك: اس کے لیے نہ نفقہ ہے نہ سکنیٰ۔

دلیلھم: ان کی دلیل یہی فاطمہ بنت قیسؓ کی حدیث ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیك: اس کے لیے سکنیٰ ہے۔ کیونکہ قرآن میں ہے لَا تُخْرِجُوْهُنَّ مِنْ بُيُوْتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ (الآیۃ)۔ اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ سکنیٰ اور نفقہ نہیں ہے۔

احناف کے نزدیک مطلقہ ثلاث کیلئے سکنیٰ بھی ہے اور نفقہ بھی۔ سکنیٰ ہونے کی دلیل قرآن کی مذکورہ آیت ہے جس کو امام شافعیؒ نے ذکر کیا۔

نفقه ھونے کی دلیل: اَسْكِنُوْهُنَّ میں ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی قرأت ہے وَ اَنْفِقُوْا عَلَيْهِنَّ۔ یہ قرأت اگرچہ شاذ ہے لیکن خبر واحد کے حکم میں ہے اُس سے کم نہیں ہے۔ پس یہ (بھی) حجت بن سکتی ہے۔

دلیل ۲: حضرت فاطمہ بنت قیسؓ کی اس حدیث کو سن کر حضرت عمر رضی اللہ عنہ فرمایا کرتے تھے لَا نَدَعُ كِتَابَ اللّٰهِ وَ سُنَّةَ نَبِيِّنَا ﷺ بِقَوْلِ اِمْرَأَةٍ لَا نَدْرِيْ أَحَفِظَتْ أَمْ نَسِيَتْ فَكَانَ عُمَرُؓ يَجْعَلُ لَهَا السُّكْنٰى وَالنَّفَقَةَ.

سوال: حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی کلام میں سُنَّةَ نَبِيِّنَا ﷺ مجمل ہے؟

جواب: حضرت عمر رضی اللہ عنہ جیسا آدمی جب یہ کہتا ہے تو لامحالہ ان کے پاس کوئی مضبوط ماخذ ہے جو انہوں نے حضور ﷺ سے سن رکھا ہے اگرچہ ہمارے علم میں نہیں آیا۔ پس اجمال مضر نہیں ہے۔

حدیث الباب کا جواب: یہ حدیث شوافع کے خلاف ہے صرف سکنیٰ میں۔ اور احناف کے خلاف ہے سکنیٰ اور نفقہ دونوں میں۔

سکنیٰ کا مشترکہ جواب: قرآن میں ہے لَا تُخْرِجُوْهُنَّ...... اِلَّا اَنْ يَّأْتِيْنَ بِفَاحِشَةٍ۔ اور فاحشۃ کوئی زنا میں منحصر نہیں ہے بلکہ لسنہ ہونا (غیر محتاط گفتگو کرنا جس سے کسی کو تکلیف ہو) بھی اس کا ایک فرد ہے اور فاطمہ بنت قیسؓ ایسی ہی تھی اس لیے قرآن کی آیت کی رو سے اس کو سکنیٰ نہیں دیا گیا۔ بعض روایتوں میں یہ بھی آتا ہے کہ اس نے خود شکایت کی کہ میرے زوج کا گھر تنہا ہے مجھے وہاں چوروں سے ڈر لگتا ہے اس لیے مجھے دوسری جگہ منتقل ہونے کی اجازت دی جائے۔ تو حضور ﷺ نے اجازت دے دی۔

نفقہ نہ ہونے کا جواب: ابواب النکاح میں گذرا ہے کہ زوج نے اس کو نفقہ دیا تھا لیکن یہ اس کو کم سمجھتی تھی تو آپ ﷺ نے فرمایا لَا نَفَقَةَ لَکِ. أَیْ زَائِدًا عَلَیْهِ. اس سے زائد نہیں ہے (یہی ہے)۔ کیونکہ نفقہ بقدر الحیثیّۃ ہوتا ہے۔

مگر نسائی شریف وغیرہ میں ایک قولی روایت بھی ہے جس سے نفقہ و سکنیٰ کی نفی ہوتی ہے۔ اور خود فاطمہ بنت قیسؓ کی رائے یہ تھی کہ یہ قرآن کی آیت مطلقہ رجعی کے بارے میں ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ قرآن کے الفاظ تخصیص سے آبی ہیں لہٰذا تعمیم رہے گی جیسے مطلقہ ثلاث کو نفقہ و سکنیٰ ملے گا اسی طرح مطلقہ رجعی کو بھی ملے گا۔

سوال: بعض روایتوں میں اس کے قصے میں یہ لفظ بھی ہیں اِلَّا أَنْ تَكُوْنِیْ حَامِلًا ان سے مشکل پیدا ہو جاتی ہے کہ حاملہ کے لیے نفقہ ہوتا ہے حائلہ کیلئے نہیں ہوتا؟

جواب: اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ اب تیرے لیے یہی نفقہ ہے اس سے زائد نہیں۔ ہاں اگر تو حاملہ ہوتی تو بقدر ضرورت اس پر زیادتی کی جاسکتی تھی۔

الحاصل: مطلقہ ثلاث حاملہ ہو یا حائلہ۔ دونوں صورتوں میں اس کے لیے سکنیٰ بھی ہے اور نفقہ بھی ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ لَا طَلَاقَ قَبْلَ النِّكَاحِ

دو چیزیں ہیں۔ (۱) ایک ہے وقوع طلاق۔ اس کے لیے نکاح فی الحال شرط ہوتا ہے بالاتفاق۔ (۲) اور ایک ہے تعلیق طلاق اس میں اختلاف ہے۔

احناف کے نزدیک: تعلیق کے صحیح ہونے کیلئے فی الحال نکاح شرط نہیں۔ اگر اجنبیہ کو کہا اِنْ نَكَحْتُكِ فَأَنْتِ طَالِقٌ جب نکاح کرے گا تو طلاق واقع ہو جائے گی۔ یوں سمجھا جائے گا کہ یہ لفظ بعد النکاح زبان سے نکلے ہیں۔

شوافع کے نزدیک: تعلیق کے صحیح ہونے کیلئے بھی نکاح فی الحال شرط ہے۔ اس لیے مذکورہ صورت میں بعد النکاح طلاق واقع نہیں ہوگی۔ باقی حدیث الباب میں وقوع کی نفی ہے۔ (کہ قبل النکاح طلاق کا وقوع نہیں ہے) تعلیق کی صورت

زیر بحث نہیں ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْجِدِّ وَ الْهَزْلِ فِي الطَّلَاقِ

لفظ ذکر کیا اور اس کے معنی کی نیت کر لی اس کو جد کہتے ہیں اور اگر لفظ ذکر کیا اور اس کے معنی کی نیت نہیں کی اس کو ھزل کہتے ہیں۔ شریعت نے ان دونوں کو مساوی کر دیا۔ ان دونوں صورتوں میں طلاق واقع ہو جاتی ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَفَّارَةِ الظِّهَارِ

﴿ص ۲۲۷﴾ حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ مَنْصُوْرٍ رحمه الله: وَهُوَ مُكْتِلٌ يَأْخُذُ خَمْسَةَ عَشَرَ صَاعًا أَوْ سِتَّةَ عَشَرَ صَاعًا:

ایک دوسری روایت میں ثَلَاثِيْنَ صَاعًا بھی ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ معجّل یہ ہے۔ بقیہ کفارہ اس کے ذمے دین ہے۔ یہ مطلب نہیں ہے کہ یہ کل کفارہ ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْإِيْلَاءِ

﴿ص ۲۲۷﴾ حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ قَزَعَةَ الْبَصْرِيُّ ....عَنْ عَائِشَةَ ؓ: آلٰى رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ مِنْ نِّسَائِهٖ وَحَرَّمَ:

اس سے لغوی ایلاء مراد ہے لغت میں ایلاء کہتے ہیں قسم کو۔ نبی ﷺ نے ایک مہینہ ازواج کے پاس نہ جانے کی قسم کھائی تھی۔ اصطلاحی ایلاء کی مدت تو چار مہینے ہوتی ہے۔

فَجَعَلَ الْحَرَامَ حَلَالًا:

اس میں قلب ہو گیا ہے۔ ابن ماجہ ص ۱۵۵ پر بَابُ الْحَرَامِ میں عبارت اس طرح ہے فَجَعَلَ الْحَلَالَ حَرَامًا۔ نامعلوم یہ قلب کس سے ہوا خود مصنف سے ہوا ہے یا کسی کاتب سے ہوا ہے۔

وَجَعَلَ فِي الْيَمِيْنِ كَفَّارَةً:

سوال: آپ ﷺ اپنی یمین میں بار ہوئے ہیں (حانث نہیں ہوئے تو پھر) اس کفارے کا کیا مطلب؟

جواب: اس جملے کا تعلق ماقبل سے نہیں بلکہ اس سے مقصود بیان مسئلہ ہے کہ حانث فی الیمین پر کفارہ ہوتا ہے۔

☆

أَبْوَابُ الْبُيُوْعِ

بَابُ مَا جَاءَ فِيْ تَرْكِ الشُّبُهَاتِ

﴿ص ۲۲۹﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ ...... عَنِ النُّعْمَانِ بْنِ بَشِيْرٍ ﷺ : وَبَيْنَ ذَالِكَ أُمُوْرٌ مُشْتَبِهَاتٌ:

اشتباہ کبھی تعارض ادلہ (بدوں ترجیح) کی وجہ سے ہوتا ہے یہ مجتہد کا اشتباہ ہے۔ اور کبھی اشتباہ انطباق علی الوقائع یعنی کئی امور پر انطباق کے اعتبار سے ہوتا ہے یہ مقلد کا اشتباہ ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِيْ بَيْعِ مَنْ يَّزِيْدُ

حدیث الباب سے نیلامی کا جواز معلوم ہوتا ہے۔

سوال: اس پر تو سوم علی سوم اخیہ ہو جاتا ہے جس سے حدیث میں منع کیا گیا ہے؟

جواب: وہ منع بعد الرکون (میلان) ہے۔ قبل الرکون منع نہیں ہے۔ اور نیلامی میں رکون نہیں ہوتا۔

بَابُ مَا جَاءَ فِيْ بَيْعِ الْمُدَبَّرِ

امام شافعیؒ، احمدؒ و اسحاقؒ کے نزدیک: مدبر مطلق کی بیع جائز ہے۔

امام ابو حنیفہؒ و مالکؒ کے نزدیک: ناجائز ہے واقعہ حدیث الباب کو مصنف امام شافعیؒ کی دلیل سمجھتا ہے۔ لیکن مصنف نے یہ خیال نہیں کیا کہ واقعہ حدیث الباب کیا ہے، اس میں تو مضمون امام شافعیؒ کے خلاف ہے کہ مولیٰ کی موت کے بعد مدبر کی بیع ہوئی ہے اور مولیٰ کی موت کے بعد مدبر کی بیع کا منع ہونا بالاتفاق ہے۔ کیونکہ وہ تو حر ہو جاتا ہے اور حر کی بیع کسی کے ہاں جائز نہیں۔ پس واقعہ حدیث الباب سب کے خلاف ہے۔

سب کی طرف سے جواب: اور کوئی نہیں بجز اس کے کہ یہ نبی ﷺ کی خصوصیت پر محمول ہے۔ اب کسی اور کیلئے جائز نہیں ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ لَا يَبِيْعُ حَاضِرٌ لِبَادٍ

اس کی دو صورتیں ہوتی ہیں (۱) ایک یہ کہ حاضری (شہری) بادی (دیہاتی) کیلئے دلال بنے یہ جائز ہے۔ مگر مرادِ حدیث نہیں ہے (۲) حاضری کھانے پینے کی اشیاء حاضری کے پاس فروخت کرنے کی بجائے بادی کے پاس فروخت کرتا ہے تاکہ ثمن زیادہ وصول کرے یہی مراد حدیث ہے اور یہ منع ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي النَّهْيِ عَنِ الْمُحَاقَلَةِ وَالْمُزَابَنَةِ

محاقله: گندم کی ستوں سے بیع کرنا۔ **مزابنه:** اتارے ہوئے اثمار کی بیع اشجار پر لگے ہوئے اثمار کے ساتھ کرنا۔

﴿ص ۲۳۲﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ .... عَنْ عَبْدِاللّٰهِ بْنِ يَزِيْدَ: أَنَّ زَيْدًا أَبَاعَيَّاشٍ سَأَلَ سَعْدًا ﷛ عَنِ الْبَيْضَاءِ بِالسُّلْتِ فَقَالَ أَيُّهُمَا أَفْضَلُ:

حضرت سعد ﷛ کا یہ اجتہادی جواب ہے اور نصوص کے مخالف ہے کیونکہ نصوص میں آیا ہوا ہے إِذَا اخْتَلَفَ النَّوْعَانِ فَبِيْعُوْا كَيْفَ شِئْتُمْ جب جنس بدل جائے تو پھر تفاضل بھی جائز ہو جاتا ہے اور تساوی بھی جائز ہے۔ اس لیے سعد ﷛ کے اجتہاد کے جواب دینے کی ضرورت ہی نہیں۔

مسئله ثانیه: رطب کی بیع تمر کے ساتھ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جائز ہے۔ کیونکہ ناجائز ہونے کی کوئی وجہ نہیں۔ اگر رطب تمر ہے تو تساوی کے ساتھ بیع جائز ہو جائے گی اور اگر رطب غیر تمر ہے تو إِذَا اخْتَلَفَ النَّوْعَانِ فَبِيْعُوْا كَيْفَ شِئْتُمْ کے قاعدے کے ساتھ پھر بھی جائز ہونی چاہیے لیکن حضرت سعد ﷛ نے جو حدیث مرفوع ذکر کی ہے وہ اس کے مخالف ہے۔ فَقَالَ لِمَنْ حَوْلَهُ أَيَنْقُصُ الرُّطَبُ إِذَا يَبِسَ قَالُوْا نَعَمْ فَنَهٰى عَنْ ذَالِكَ۔ یہی چیز حضرت سعد ﷛ کے قیاس کا مقیس علیہ ہے۔ (تو یہ حدیث احناف کے سخت خلاف ہے)۔

جواب من جانب الامام: امام صاحبؒ کی طرف سے مقیس علیہ و مقیس دونوں کا جواب یہ ہے کہ سائل نے بیع بالنسیہ کا سوال کیا تھا اس لیے منع فرمادیا کیونکہ جب جنس بدل جائے تو تفاضل جائز ہوتا ہے لیکن نسیـہ پھر بھی جائز نہیں ہوتا۔ (لہٰذا اب مقیس کے بارے میں یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ یہ ان کا اجتہاد ہے۔ جو خلاف نصوص ہے)۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ بَيْعِ الثَّمَرَةِ قَبْلَ أَنْ يَّبْدُوَ صَلَاحُهَا

بدو صلاح کا مفہوم امام صاحبؒ کے نزدیک یہ ہوتا ہے کہ ثمرہ ایسی حالت میں ہو جائے کہ آسمانی آفات سے محفوظ ہو جائے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک بدو صلاح کے مفہوم میں یہ بھی ہے اور (مزید) یہ بھی ہے کہ اس کا رنگ بھی بدل جائے اور اس میں مٹھاس بھی پیدا ہو جائے۔

اب اگر ثمرہ کی بیع قبل بدو صلاح بشرط القطع ہو تو بالاتفاق جائز ہے اور بشرط الترک ہو تو بالاتفاق ناجائز ہے۔ کیونکہ ترک کی شرط غیر ملائم ہے۔ اور لا بشرط الشئ کے درجہ میں ہو تو امام صاحبؒ کا مشہور قول اس میں جواز کا ہے۔ جبکہ حدیث اس کے مخالف ہے۔

من جانب الامام حدیث کے جوابات: (۱) یہ حدیث بیع بشرط الترک کی صورت پر محمول ہے۔ (کیونکہ حدیث میں کوئی وضاحت نہیں ہے اس لیے نہی کو اسی پر محمول کرتے ہیں)۔

(۲) یہ حدیث بیع السلم کی صورت پر محمول ہے۔ کہ بیع سلم جائز نہیں۔ ہاں مطلق بیع جائز ہے۔ قرینہ یہ ہے کہ ایک روایت میں آتا ہے نبی ﷺ نے فرمایا لَوْ أَذْهَبَ اللّٰهُ الثَّمَرَ بِمَ يَسْتَحِلُّ أَحَدُكُمْ مَالَ أَخِيْهِ۔ ظاہر ہے کہ اس کا تحقق مذکورہ صورتوں ہی میں ہوتا ہے۔

(۳) یہ نہی شفقت پر محمول ہے کیونکہ نبی ﷺ نے جب یہ دیکھا کہ ایسی بیع وشراء میں آئے دن جھگڑے وخصومت ہوتی رہتی ہے تو شفقۃً اس سے منع فرمادیا۔ باقی رہا نفس جواز وہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس قسم کے ایک مشتری کیلئے نبی ﷺ نے چندہ فرمایا جس سے اس کے قرضوں کو ادا کردیا گیا تھا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جواز ہے (ورنہ اس کو فرمادیتے کہ جاؤ جاؤ پیسے وغیرہ نہیں ہیں)۔

(۴) کیا بعید ہے کہ بدو صلاح سے مراد قبل الظہور والوجود ہو۔ اور قبل الظہور والوجود (بیع کرنا) تو سب کے نزدیک ناجائز ہے۔ اس لیے کہ اس میں مبیع معدوم ہوتی ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي النَّهْيِ عَنْ بَيْعِ حَبَلِ الْحَبْلَةِ

اس کی دو صورتیں ہیں۔ (۱) حبل الحبلہ کو مبیعہ بنایا جائے یہ بھی منع ہے کیونکہ مبیعہ موہوم ہے۔ (۲) کسی بیع میں اس کو اداء ثمن کی اجل بنایا جائے یہ بھی ممنوع ہے کیونکہ یہ مجہول ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِيْ كَرَاهِيَةِ بَيْعِ الْغَرَرِ

بیع الغرر: یہ لفظ جوامع الکلم میں سے ہے۔ اس کے تحت کئی جزئیات داخل ہیں۔ جن میں مبیعہ مقدور التسلیم نہ ہو۔ مثلاً عبد آبق کی بیع۔ بیع الطیر فی الھوا وغیرہ۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي النَّهْيِ عَنْ بَيْعَتَيْنِ فِيْ بَيْعَةٍ

اس کی دو تفسیریں ہیں۔ (۱) اگر نقد ہوں تو دس ہیں اور اگر ادھار ہوں تو بیس ہیں۔ اور کسی ایک کا فیصلہ کئے بغیر ایک دوسرے سے جدا ہوجائیں تو یہ بیعتین فی بیعة ہے اور اگر کوئی ایک صورت طے ہوگئی تو پھر بیع جائز ہے۔ (۲) دوسری تفسیر اس کی مصنفؒ نے قال الشافعی سے نقل کی ہے کہ میں نے اپنا دار تمہارے پاس فروخت کیا اس شرط پر کہ تم اپنا غلام میرے پاس بکذا فروخت کرو۔ وَهٰذَا تَفَارُقٌ عَنْ بَيْعٍ بِغَيْرِ ثَمَنٍ مَّعْلُوْمٍ وَلَا يَدْرِيْ كُلُّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا عَلٰى مَا وَقَعَتْ عَلَيْهِ صَفْقَتُهٗ یعنی اس کے منع ہونے کی وجہ ثمن کا مجہول ہونا ہے۔

سوال: امام شافعیؒ کی علت وتفسیر میں بظاہر انطباق نہیں ہے۔ کیونکہ بکذا کا مطلب تو یہ ہے کہ ثمن متعین ہیں (جبکہ علت اور وجہ میں یہ کہہ رہے ہیں کہ ثمن مجہول ہیں) اس کے دو جواب ہیں۔

جواب (۱): تفسیر میں بِكَذَا سے مراد ثمن نہیں بلکہ ممکن ہے کہ ثمن کے علاوہ کوئی اور کیفیت مراد ہو۔ (لہٰذا اب تعارض نہ

آیا اور انطباق ہو گیا)۔

جواب (۲): بکذا سے مراد ثمن ہی ہے۔ لیکن مقصد یہ ہے کہ زبان پر کچھ ہے اور ذہن میں کچھ ہے مثلاً زبان پر چالیس ہیں اور ذہن میں پچیس ہیں۔ (اب امام شافعیؒ کی بیان کردہ علت درست ہو جائے گی کہ یہ بیع منع ہے کیونکہ اس کا ثمن مجہول ہو گیا)

بَابُ مَا جَاءَ فِيْ كَرَاهِيَةِ بَيْعِ مَا لَيْسَ عِنْدَهُ

﴿ص ۲۳۳﴾ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَنِيْعٍ رحمہ اللہ **: حَتّٰى ذَكَرَ عَبْدُاللّٰهِ بْنِ عَمْرٍو أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ:**

یعنی یہ وہ سند و سلسلہ ہے جو مشہور عَنْ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِاللّٰهِ بْنِ عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ ؓ ہے اس میں عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عَمْرٍو ؓ کا ذکر ہے۔

لَا يَحِلُّ سَلَفٌ وَ بَيْعٌ:

سود کے بغیر قرضہ دیتا ہے مگر کہتا ہے کہ مجھ سے قرضہ کے ساتھ ساتھ اتنے کی یہ چیز بھی مزید لو۔ یہ منع ہے اس لیے کہ كُلُّ قَرْضٍ جَرَّ نَفْعًا فَهُوَ رِبٰوا۔

وَلَا شَرْطَانِ فِيْ بَيْعٍ:

سوال: بیع میں تو جیسے شرطان منع ہیں اسی طرح شرط واحد بھی تو منع ہے۔ بیع بالشرط تو ناجائز ہوتی ہے (پھر شرطان کی تخصیص کا کیا معنی؟)

جواب: اس کا بہترین جواب یہ ہے کہ شرطان سے عدد مراد نہیں بلکہ نوع مراد ہے ملائم ہو یا غیر ملائم۔ (کوئی شرط نہ لگائی جائے) اور نفی مجموعے کے اعتبار سے ہے یعنی بیع میں شرط ملائم بھی ہو اور غیر ملائم بھی۔ ایسا نہیں ہے بلکہ شرط ملائم یجوز اور غیر ملائم لا یجوز۔

وَلَا رِبْحُ مَالَمْ يُضْمَنْ:

یہ جملہ ظاہر کرتا ہے (کہ بیع قبل القبض جائز نہیں)۔

الحاصل: قَالَ إِسْحَاقُ بْنُ مَنْصُوْرٍ الخ: یہ اسحاق بن منصور امام احمدؒ کا شاگرد ہے۔ اس کے بعد عبارت میں جس اسحاق کا ذکر ہے وہ اسحاق بن راہوئے ہے۔

قَالَ إِسْحَاقُؒ (أَيْ إِسْحَاقُ بْنُ رَاهَوَيْهِ) كَمَا قَالَ (أَيْ قَالَ أَحْمَدُؒ) فِيْ كُلِّ مَا يُكَالُ وَ يُوْزَنُ:

امام ابوحنیفہؒ نے اس سے بھی ذرا اور تعمیم کر لی کہ عقار و غیر عقار کا فرق کر لیا۔ یعنی منقولی و غیر منقولی۔ اور کہا کہ منقولی کی بیع جائز نہیں لیکن غیر منقولی کی بیع قبل القبض جائز ہے۔

وَهٰذَا حَدِيْثٌ مُرْسَلٌ:

مرسل سے مراد منقطع ہے۔

إِنَّمَا رَوَاهُ اِبْنُ سِيرِيْنَ عَنْ أَيُّوْبَ السَّخْتِيَانِيّ عَنْ يُوْسُفَ بْنِ مَاهَكَ عَنْ حَكِيْمِ الخ :

اس کلام کے لانے سے غرض یہ ہے کہ وساطت ہے اور وساطت کا ترک کرنا خطاء ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّرْفِ

﴿ص ۲۳۵﴾ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَنِيْعٍ : إِلَّا مَارُوِيَ عَنْ اِبْنِ عَبَّاسٍ ﷺ أَنَّهُ كَانَ لَا يَرٰى بَأْسًا أَنْ يُبَاعَ الذَهَبُ بِالذَّهَبِ مُتَفَاضِلًا وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ مُتَفَاضِلًا الخ:

حضرت ابن عباسؓ کی یہ رائے تو بظاہر بڑی مشکل ہے دوسری احادیث ونصوص کے خلاف ہے جو ان جیسے فقیہ کی شان سے بعید ہے کہ ذہب بالذہب کی بیع میں تفاضل جائز ہے یہ تو صحیح نہیں ہے؟

جواب: اس کا جواب اور ابن عباسؓ کی طرف سے عذر یہ ہے کہ ابن عباسؓ نے یہ حدیث سنی تھی کہ إِنَّمَا الرِّبٰو فِي النَّسِيْئَةِ اور بعض روایتوں میں ذکر بھی ہے وہ اس کو مطلق سمجھے (کہ متحدة الجنس ہو یا غیر متحدة الجنس ہو) حالانکہ واقع میں یہ بخلاف الجنس کے ساتھ مقید ہے۔ جب ابو سعید خدری ﷺ نے ان کو حدیث الباب سنائی جس میں تفاضل کی حرمت کا ذکر ہے (پہلے سے یہ سنی ہوئی نہیں تھی) تو پھر ابن عباسؓ نے اپنی اس رائے سے رجوع کر لیا۔ واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ اَلْبَيِّعَانِ بِالْخِيَارِ مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا

﴿ص ۲۳۶﴾ حَدَّثَنَا وَاصِلُ بْنُ عَبْدِالْأَعْلٰى الْكُوْفِيُّ .... عَنْ اِبْنِ عُمَرَ ﷺ قَالَ سَمِعْتُ رَسُوْلَ اللهِ ﷺ يَقُوْلُ اَلْبَيِّعَانِ بِالْخِيَارِ مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا أَوْ يَخْتَارُ :

(اس حدیث کی دو شرح ہیں) بعض نے اس اویختار کا معنی یہ بتایا ہے کہ تفرق سے پہلے کوئی ایک اخترت کہہ دے تو پھر تفرق سے پہلے بھی لوٹانے کا حق ختم ہو جاتا ہے۔ جیسے تفرق کے بعد لوٹانے کا حق ختم ہو جاتا ہے۔ اور بعض نے اس کا یہ معنی کیا ہے کہ تفرق کے بعد نہیں لوٹا سکتے۔ ہاں اگر ان کی بیع میں شرط خیار ہے تو پھر تین دن تک شرط خیار کی وجہ سے لوٹا سکتے ہیں۔ (یہ حدیث کی دوسری شرح ہوگئی)۔

امام شافعیؒ خیار مجلس کے قائل ہیں۔ اور اس حدیث کو دلیل بناتے ہیں اور کہتے ہیں کہ وَالتَّفَرُّقُ. تَفَرُّقٌ بِالْأَبْدَانِ۔

امام ابو حنیفہؒ: کہتے ہیں کہ جب ایجاب وقبول ہو جائے تو بیع بات (مکمل) ہو جاتی ہے اب کوئی خیار نہیں خواہ مجلس رہے یا ختم ہو جائے (یعنی ان کے ہاں خیار مجلس ثابت نہیں) ان کے نزدیک اَلتَّفَرُّقُ تَفَرُّقٌ بِالْكَلَامِ (أَيْ بِالْأَقْوَالِ) ہے۔

مصنفؒ نے تفرق بالابدان والے قول کو راجح کہا ہے۔ اور اس کی یہ وجوہ ذکر کی ہیں۔

وجہ (۱): تفرق بالابدان متبادر ہے۔

وجہ (۲): اس حدیث کا راوی ابن عمرؓ ہے اور راوی اپنی مروی کا مطلب دوسرے لوگوں کی نسبت زیادہ سمجھ سکتا ہے۔ اور ابن عمرؓ کا اپنا عمل یہ ہے کہ جب کسی سے بیع کرتے تھے تو ایجاب وقبول ہو جانے کے بعد (مجلس سے) چل پڑتے تھے تا کہ بیع واجب اور تام ہو جائے (تو ابن عمرؓ اس تفرق سے تفرق بالابدان سمجھے ہوئے ہیں)۔

وجہ (۳): اسی حدیث میں حضرت ابو برزہ اسلمی ﷛ کا واقعہ ہے کہ ان کے پاس دو آدمیوں نے ایک فرس میں نزاع کیا۔ مشتری واپس کرنا چاہتا تھا۔ بائع واپس نہیں لیتا تھا، تو ابو برزہ ﷛ نے مشتری کو واپس کرنے کا حق دیا یہ کہہ کر کہ **لَا أَرَاكُمَا افْتَرَقْتُمَا**
۔(کہ تمہاری ابھی مجلس باقی ہے کیونکہ یہ دونوں کشتی میں تھے تو یہ بھی تفرق سے تفرق بالا بدان ہی سمجھ رہے ہیں۔

وجہ (۴): عبداللہ بن عمرو بن العاص ﷛ کی حدیث جو مصنفؒ نے ذکر کی ہے اسی میں بھی یہی ذکر ہے کہ **وَلَا يَحِلُّ لَهُ أَنْ يُفَارِقَ صَاحِبَهُ خَشْيَةَ أَنْ يَسْتَقِيلَهُ**۔ (معلوم ہوا کہ تفرق سے تفرق بالابدان مراد ہے)۔

حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اگر چہ لغت میں تفرق بالکلام بھی ہوتا ہے جیسے قرآن میں ہے **وَإِنْ يَتَفَرَّقَا يُغْنِ اللّٰهُ كُلًّا مِّنْ سَعَتِهِ**۔ مگر یہ نادر ہے۔ بخلاف تفرق بالابدن کے کہ وہ لغت میں زیادہ ہے اب ہم حنفیوں کیلئے سخت مشکل درپیش ہے۔

جوابات: جواب سے پہلے اس بات کو سمجھ لینا چاہیے کہ ایجاب وقبول سے بیع بات (مکمل) ہو جاتی ہے مجلس رہے یا مجلس ختم ہو جائے۔ اس کی تائید و دلیل حدیث کا لفظ **خَشْيَةَ أَنْ يَسْتَقِيلَهُ** ہے کیونکہ اقالہ تو فسخ البیع کو کہتے ہیں اور فسخ البیع فرع ہے اس بات کی کہ پہلے بیع ہو چکی ہے۔ (معلوم ہوا تفرق کا بیع کے بات (مکمل) ہونے میں کوئی دخل نہیں ہے)۔

جواب (۱): بعض نے یہ جواب دیا کہ رہے تو تفرق بالابدان ہی۔ لیکن اس کو کنایہ بناؤ تفرق بالکلام سے (کہ ایجاب والے نے ایجاب کیا اور قبول کرنے والے نے ابھی قول نہیں کیا تو اس کو خیار ہے) لیکن اس جواب کی رو سے مصنفؒ کے خدشے واعتراضات تو صاف نہ ہوئے۔

جواب (۲): بعض نے یہ جواب دیا کہ ہمیں تسلیم ہے کہ تفرق بالابدان مراد ہے لیکن حدیث (میں امر) استحباب پر محمول ہے وجوب پر محمول نہیں ہے۔ (یعنی وجوباً کوئی خیار نہیں ہے ہاں استحباباً خیار ہے جبکہ مجلس باقی ہے اور جب مجلس سے اٹھ گئے تو اب استحباباً خیار بھی نہیں ہے۔ حافظ نے یہ جواب ذکر کر کے **وَهُوَ كَمَا تَرىٰ** کہہ کر اس کے ضعف کی طرف اشارہ کر دیا۔ آگے ضعف کی وضاحت نہیں کی ہے۔ ممکن ہے ان کے دل میں یہ بات ہو کہ استحباب کا یہاں کوئی قرینہ نہیں ہے (بہر حال دوسرے جواب کی رو سے مصنفؒ کے خدشات اربعہ سب رفع ہو گئے)۔

جواب (۳): حضرت شیخ الہندؒ کی تقریر ہے مآل اس کا بھی استحباب ہی ہے لیکن انہوں نے عنوان وتعبیر بدل دی ہے۔ وہ جواب سمجھنے سے قبل ایک تمہید سمجھو۔

تمہید: یہ ہے کہ انبیاء علیہم السلام عبادات کی تعلیم دینے کے ساتھ ساتھ معاملات کی بھی تعلیم دیتے ہیں اور وہ معاملات کے ساتھ ساتھ اخلاق کی بھی تعلیم دیتے ہیں کہ انسانوں کے اندر اعلیٰ سے اعلیٰ اخلاق پیدا ہو جائیں ان میں مروۃ کا پہلو آ جائے۔ کسی کا لحاظ کرنا ان کا مزاج بن جائے۔ اس کی کئی مثالیں ملتی ہیں جیسے ایک حدیث میں آتا ہے کہ اپنی دیوار میں پڑوسی کو کیل

لگانے سے نہ روکو۔ اپنی دیوار پر اس کو شہتیر رکھنے سے نہ روکو۔ ایک اور واقعہ آتا ہے کہ ایک صحابیؓ نے دوسرے صحابیؓ سے قرض لینا تھا تو اس مقروض صحابیؓ نے اس کو آدھا دیدیا اور آدھا قرض اس سے معاف کرالیا۔ حضرت زبیر رضی اللہ عنہ اور اس کے حریف کا قصہ تو مشہور ہے ہی جو اسی ترمذی ج ۱ ص ۲۵۲ **بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّجُلَيْنِ يَكُونُ أَحَدُهُمَا أَسْفَلَ مِنَ الْآخَرِ فِي الْمَاءِ** میں ہے کہ نبی ﷺ نے حضرت زبیر رضی اللہ عنہ کو کہا کہ پہلے تم اپنے کھیت میں پانی لگالو اور پھر جار کی طرف چھوڑ دو۔ جب اس نے اعتراض کیا کہ آپ ﷺ نے تو اپنے چچازاد بھائی ابن عمرؓ کی رعایت کی ہے۔ تو آپ ﷺ نے اصل فیصلہ صادر فرمایا کہ اے زبیر رضی اللہ عنہ! پہلے اپنے کھیت کو سیراب کرلو پھر بقیہ پانی روک دو، حتی کہ دیواروں تک پہنچ جائے۔ آخر یہ مروۃ و حسن اخلاق کی تعلیم نہیں ہے تو اور کیا ہے۔

اس تمہید کے بعد اب شیخ الہندؒ کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث مروۃ پر محمول ہے۔ (کہ جب تک تفرق نہیں ہوا تمہیں خیار ہے۔ یہ خیار مروۃ ہے)۔ بلکہ اب تو بات مجلس پر ہی بند نہ رہی (بلکہ مجلس ختم بھی ہو جائے تو بھی خیار ہونا چاہیئے)۔

سوال: سوال ہوا کہ پھر حدیث کے راوی ابن عمرؓ خلاف مروۃ کیوں کرتے تھے (یعنی مجلس سے جلدی کیوں اٹھ جاتے تھے تا کہ بیع تام ہو جائے)؟

جواب: ابن عمرؓ ہر جگہ ایسا نہیں کرتے تھے بلکہ جہاں انعقاد اور بقائے بیع میں کوئی مصلحت (اپنی یا فریق آخر کی) دیکھتے وہاں ایسا کر لیتے تھے۔ واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِيمَنْ يُخْدَعُ فِي الْبَيْعِ

﴿ص ۲۳۶﴾ حَدَّثَنَا يُوسُفُ بْنُ حَمَّادٍ الْبَصْرِيُّ ...... عَنْ أَنَسٍ رضی اللہ عنہ : فَقُلْ هَاءَ وَهَاءَ وَلَا خَلَابَةَ:

(اس کا کیا مطلب ہے) بعض نے کہا کہ نبی ﷺ نے اس کو دھوکے سے بچنے کی ایک تدبیر بتلائی کہ زمانہ خیر و برکت کا ہے تمہارے اس کہنے سے تمہیں کوئی دھوکہ نہیں دے گا۔ بعض نے اس کی یہ شرح کی ہے کہ **خلابة** کا معنی ہے خیار (یعنی مجھے بعد میں خیار ہوگا) اس صورت میں یہ اس کی خصوصیت پر محمول ہے۔ اب اگر کوئی یہ لفظ کہے گا تو اس کو خیار نہیں ملے گا۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْمُصَرَّاةِ

اس میں احناف کے نزدیک تو مشتری کو خیار نہیں ہے۔ جبکہ حدیث الباب میں خیار کا ذکر ہے **وَإِنْ شَاءَ رَدَّهَا وَ رَدَّ مَعَهَا صَاعًا مِنْ تَمْرٍ**۔ گویا یہ حدیث احناف کے خلاف ہے۔

حدیث الباب (حدیث المصراۃ) کے جوابات:

جواب (۱): ایک جواب تو مشہور ہے کہ یہ حدیث مخالف قیاس ہے۔ اس لیے کہ ضمان کا ضابطہ یہ ہوتا ہے کہ عین کو واپس کیا

جائے اگر وہ قائم ہے۔اور اگر وہ قائم نہیں تو اس کی مثل کو واپس کیا جائے اور یہاں آیا ہے وَرَدَّ مَعَهَا صَاعًا مِّنْ تَمْرٍ، یہ تو ضمان کا کوئی قاعدہ نہیں۔ (من پیا تب بھی صاع اور کلو پیا تب بھی صاع) تو یہ حدیث مخالف قیاس ہے۔اور حدیث جب مخالف قیاس ہو اور راوی غیر فقیہ ہو جیسا کہ یہاں ابوھریرہ رضی اللہ عنہ غیر فقیہ ہیں تو وہ حدیث قابل قبول نہیں ہوتی۔

حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہ جواب لکھنے وسننے کے قابل ہی نہیں ہے۔

جواب(۲): پھر جواب دیا کہ بعض نے اس حدیث کو استحباب پر محمول کیا اور کسی نے مروۃ پر محمول کیا اور کسی نے اس کو دیانت پر محمول کیا کہ یہ دیانت پر محمول ہے۔قضاء پر محمول نہیں۔فرماتے ہیں یہ تمام باتیں ٹھیک ہیں ان میں سے جو بھی اختیار کرلو گے تو یہ حدیث معمول بہ بن جائے گی۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي إِشْتِرَاطِ ظَهْرِ الدَّابَةِ عِنْدَ الْبَيْعِ

پہلے عرض کر چکا ہوں کہ بیع میں شرط ملائم جائز ہے شرط غیر ملائم جائز نہیں ہوتی۔ جبکہ واقعہ حدیث الباب میں شرط غیر ملائم کا ذکر ہے۔ (کہ یہ شرط مقتضاءِ عقد کے خلاف ہے)۔

واقعہ حدیث الباب کے جوابات: جواب(۱): اصل واقعہ سامنے آنے سے معلوم ہوتا ہے کہ حقیقت میں یہ ایک احسان تھا بیع نہیں تھی اگرچہ صورت بیع کی بن گئی تھی۔

جواب(۲): یہ شرط نہ صلب عقد میں تھی، نہ ملحق تھی۔ بلکہ یہ تو بعد میں ذکر کی گئی تھی۔اور ایسی شرط مضر نہیں ہوتی۔

بَابُ الْإِنْتِفَاعِ بِالرَّهْنِ

﴿ص ٢٣٧﴾ حَدَّثَنَا أَبُوْ كُرَيْبٍ .... عَنْ أَبِيْ هُرَيْرَةَ رضی اللہ عنہ۔ وَلَبَنُ الدَّرِّ (دودھ دینے والا جانور)

يُشْرَبُ إِذَا كَانَ مَرْهُوْنًا:

سوال: یہ تو كُلُّ قَرْضٍ جَرَّ نَفْعًا فَهُوَ رِبًوا ہے۔ (تو منافع رہن مرتھن کو نہیں مل سکتے) تین جواب ہیں۔

جواب(۱): یہ حدیث ابتدا پر محمول ہے۔

جواب (۲): حدیث میں تو صرف یہ ہے کہ لَبَنُ الدَّرِّ يُشْرَبُ۔ یہ وضاحت نہیں ہے کہ یہ لبن کس کو دیا جائے اور کس کو نہ دیا جائے تو راہن کو دیئے جانے کا مطلب یہ ہے کہ رہن کی منفعت راہن کی ہوگی۔ کیونکہ رہن اس کی ملک ہے۔ یہ مطلب نہیں کہ یہ منفعت مرتہن کو دی جائے تا کہ مخالفت حدیث لازم آئے۔

جواب (۳): یہ حدیث راہن کی اجازت پر محمول ہے۔مگر اجازت تب معتبر ہوتی ہے جبکہ مرتہن کیلئے منعفت شرط بھی نہ ہو اور معروف بھی نہ ہو کیونکہ شریعت میں معروف بھی کالمشروط ہوتا ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْمُكَاتَبِ إِذَا كَانَ عِنْدَهُ مَا يُؤَدِّيْ

﴿ص۲۳۹﴾ حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ عَبْدِالرَّحْمٰنِ الْمَخْزُومِيُّ .... عَنْ أُمِّ سَلَمَةَؓ : إِذَا كَانَ عِنْدَ مُكَاتَبِ إِحْدَاكُنَّ مَا يُؤَدِّيْ فَلْتَحْتَجِبْ مِنْهُ :

ابتداءً اس عبارت پر دو سوال ہوتے ہیں۔

سوال(۱): شوافع اس سے استدلال کرتے ہیں کہ سیدہ کو اپنے عبد سے پردہ نہیں ہے۔ اگر پردہ ہوتا تو پھر فَلْتَحْتَجِبْ مِنْهُ کہنے کی کیا ضرورت تھی؟

احنافؒ کے نزدیك: سیدہ کو اپنے عبد سے پردہ ہونے کی وجہ سے یہ حدیث احنافؒ کے خلاف ہوگئی؟

جواب: نفس احتجاب مراد نہیں بلکہ احتجاب شدید مراد ہے۔

سوال(۲): یہ ہوتا ہے کہ جب تک اس نے بدل کتابت ادا نہیں کیا تو وہ عبد ہے پھر فَلْتَحْتَجِبْ کیوں فرمایا۔ (کیونکہ حجاب شدید تو تب چلے گا جبکہ وہ حر ہو جائے)؟

جواب: اس میں شک نہیں کہ بالفعل تو عبد ہے لیکن بالقوۃ القریبہ وہ حر ہے اس لیے احتجاب شدید کا اہتمام کرنا چاہیے۔

بَابُ مَا جَاءَ إِذَا أَفْلَسَ لِلرَّجُلِ غَرِيمٌ فَيَجِدُ عِنْدَهُ مَتَاعَهُ

﴿ص۲۳۹﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ .... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَؓ : أَيُّمَا امْرَأً أَفْلَسَ وَ وَجَدَ رَجُلٌ سِلْعَتَهُ عِنْدَهُ بِعَيْنِهَا فَهُوَ أَوْلٰى بِهَا مِنْ غَيْرِهِ:

احنافؒ کے نزدیك: مبیعہ پر اگر قبضہ نہیں ہوا۔ پھر تو بائع احق بالمبیع ہوتا ہے اور اگر مبیع پر قبضہ ہو گیا ہے تو پھر اسوۃ الغرماء ہوتا ہے۔ حاصل یہ ہے کہ احنافؒ کے ہاں تفصیل ہے۔ جبکہ حدیث الباب اسکے خلاف ہے۔

جواب: یہ ہے کہ چونکہ حدیث الباب میں بیع کا لفظ نہیں ہے اس لیے حدیث الباب کو آسانی کے ساتھ ودیعت یا عاریت پر محمول کر سکتے ہیں۔ اور ودیعت و عاریت میں صاحب حق احق ہوتا ہے۔ اسوہ للغرماء نہیں ہوتا۔

مگر حضرت شاہ صاحبؒ: فرماتے ہیں کہ مسلم کی روایت میں بیع کا لفظ ہے اس لیے مذکورہ جواب مناسب نہیں ہوگا۔ کوئی اور جواب دینا چاہیے اور وہ جواب یہ ہے کہ یہ حدیث مروۃ پر محمول ہے۔ (کہ موجودہ چیز غرماء صاحب حق ہی کو دے دیں) یا یہ حدیث قبل القبض کی صورت پر محمول ہے اور عندهٗ کا معنی ملک ہے قبضہ نہیں ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي النَّهْيِ لِلْمُسْلِمِ أَنْ يَّدْفَعَ إِلَى الذِّمِّيِّ الْخَمْرَ يَبِيعُهَا لَهُ

﴿ص۲۳۹﴾ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ خَشْرَمٍ .... عَنْ أَبِي سَعِيدٍؓ : وَ كَرِهُوا أَنْ تُتَّخَذَ

اَلْخَمْرُ خَلًّا الخ:

اگر تخلل ہو تو یہ سب کے نزدیک جائز ہے یعنی خمر پڑی پڑی خود بخود سرکہ بن جائے۔ اور اگر تخلیل ہو یعنی اگر ان میں نمک وغیرہ ڈال کر اس کو سرکہ بنایا جائے تو یہ شوافع کے ہاں منع ہے کیونکہ حدیثوں میں اس سے نہی آئی ہے۔ اور احناف کے نزدیک یہ بھی جائز ہے۔

نھی کا جواب: یہ ہے کہ یہ نہی تشدید کے زمانہ پر محمول ہے (جب خمر کی حرمت ہوئی تو مٹکے تک تڑوا دیئے گئے تھے)۔

بَابٌ

﴿ص۲۳۹﴾ حَدَّثَنَا أَبُوْ كُرَيْبٍ .... عَنْ أَبِيْ هُرَيْرَةَ رضی اللہ عنہ: وَلَا تَخُنْ مَنْ خَانَكَ:

اگر ایک آدمی نے دوسرے کا حق دبایا ہوا ہے اور اس کو کسی طرح اس کے مال سے اپنے حق ملنے کا موقع مل رہا ہے تو مسئلہ یہ ہے کہ اگر من الجنس ہو تو بقدر الحق لے لے اور اگر خلاف الجنس ہو تو نہ لے۔ باقی حدیث (وَلَا تَخُنْ مَنْ خَانَكَ) کا جواب یہ ہے کہ یہ مکارم اخلاق پر محمول ہے۔

عند الاحناف: دراہم و دنانیر جنس واحد ہیں۔ (بعض کے ہاں اگرچہ الگ الگ دو جنس ہیں)

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ الْعَارِيَةَ مُؤَدَّاةٌ

﴿ص۲۳۹﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنّٰى .... عَنْ سَمُرَةَ رضی اللہ عنہ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ: قَالَ عَلَى الْيَدِ

مَا أَخَذَتْ حَتّٰى تُؤَدِّيَ:

عند الاحناف: عاریۃ غیر مضمون ہوتی ہے۔ بظاہر حدیث الباب سے اس کا منع ہونا معلوم ہو رہا ہے۔ تو حدیث احناف کے خلاف ہوئی۔

جواب: احناف نے اس کا جواب یہ دیا کہ حدیث اس صورت پر محمول ہے جبکہ عاریۃ بعینہ موجود ہو ایسی صورت میں اس کو لوٹانا ضروری ہے۔ اگر ہلاک ہو جائے تو پھر ضمان ہے یا نہیں؟ حدیث اس بارے میں ساکت ہے۔ یہی (مطلب) ومعنی حسن نے سمجھا ہے اس میں حسن سے کوئی نسیان نہیں ہوا ہے۔ حضرت قتادہ رضی اللہ عنہ ایسے ہی ان کی طرف نسیان کی نسبت کر رہے ہیں۔ (العارية مؤداة یہ لفظ احناف کے اتنا خلاف نہیں جتنا عَلَى الْيَدِ مَا أَخَذَتْ حَتّٰى تُؤَدِّيَ ہے جس سے ضمان کا لازم ہونا معلوم ہوتا ہے تو اس کا جواب مندرجہ بالا بیان ہو گیا)۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْاِحْتِكَارِ

﴿ص۲۳۹﴾ حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ مَنْصُوْرٍ .... عَنْ مَعْمَرِ بْنِ عَبْدِاللّٰهِ بْنِ فَضْلَةَ رضی اللہ عنہ

قَالَ سَمِعْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ يَقُوْلُ لا يَحْتَكِرُ إِلَّا خَاطِئٌ فَقُلْتُ لِسَعِيْدٍ يَا أَبَا مُحَمَّدٍ إِنَّكَ تَحْتَكِرُ قَالَ وَ مَعْمَرُ قَدْ كَانَ يَحْتَكِرُ:

تو مطلب یہ ہے کہ معمر کا احتکار اس زمانہ میں ہوتا تھا یا ان چیزوں میں ہوتا تھا جس کی وجہ سے لوگوں کو ضرر نہیں ہوتا تھا۔ پس ایسا احتکار منع نہیں ہے اور جس سے لوگوں کو ضرر ہو تو یہ منع ہے۔

(نوٹ) : اپنی زمین کے غلّہ کا احتکار کرنا بھی جائز ہوتا ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِيْ ثَمَنِ الْكَلْبِ

﴿ص ۲۴۰﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ رَافِعٍ .... عَنْ رَافِعِ بْنِ خُدَيْجٍ ﷺ : وَثَمَنُ الْكَلْبِ خَبِيْثٌ:

اس کا جواب یہ ہے کہ اس سے کلب غیر معلم مراد ہے۔ اور دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ نہی تشدید کے زمانہ کی ہے۔ (کیونکہ عندنا بیع الکلب جائز ہے)۔

بَابُ مَا جَاءَ فِيْ كَسْبِ الْحَجَّامِ

﴿ص ۲۴۰﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ .... عَنْ أَبِيْهِ ﷺ : وَأَطْعِمْهُ رَقِيْقَكَ:

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حلال ہے۔ اگر حرمت ہوتی تو پھر رقیق کو کھلانی بھی منع ہوتی۔ (بعض نے کسب الحجام کو حرام کہا ہے)۔

بَابُ مَا جَاءَ مِنَ الرُّخْصَةِ فِيْ كَسْبِ الْحَجَّامِ

﴿ص ۲۴۰﴾ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ .... عَنْ حُمَيْدٍ : فَوَضَعُوْا عَنْهُ مِنْ خَرَاجِهِ:

خراج اس کو کہتے ہیں جو مولیٰ یومیہ اپنے عبد کی کمائی مقرر کر دیتا ہے کہ فی یوم تم نے مجھے اتنا کما کے دینا ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِيْ كَرَاهِيَةِ أَنْ يُّفَرِّقَ بَيْنَ الْأَخَوَيْنِ أَوْبَيْنَ الْوَالِدَةِ وَ وَلَدِهَا فِي الْبَيْعِ

﴿ص ۲۴۱﴾ حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ .... عَنْ عَلِيٍّ ﷺ : قَالَ رُدَّهُ رُدَّهُ:

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بیع ہو جاتی ہے کیونکہ رد بعد البیع ہوتا ہے۔ اگر بیع نہ ہوتی تو نبی ﷺ ، حضرت علی ﷺ کو فرماتے بَيْعُكَ بَاطِلٌ وَ فَاسِدٌ۔

بَابُ مَا جَاءَ فِيْ مَنْ يَّشْتَرِي الْعَبْدَ وَيَسْتَغِلُّهُ ثُمَّ يَجِدُ بِهِ عَيْبًا

﴿ص ٢٤١﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنّٰی .... عَنْ عَائِشَةَ : قَضٰی أَنَّ الْخِرَاجَ بِالضَّمَانِ:

یعنی مبیعہ کی منفعت اسی کے لیے ہے جس کی ضمان میں مبیعہ ہے۔ کیونکہ بعد القبض مبیعہ مشتری کی ضمان میں ہوتی ہے ان هلک من مال المشتری۔ تو اس زمانہ کی منفعت بھی مشتری کیلئے ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ مِنَ الرُّخْصَةِ فِيْ أَكْلِ الثَّمَرَةِ لِلْمَارِّ بِهَا

اس کا مدار عرف پر ہے۔ اگر عرف ہو تو حلال ہے۔ ورنہ نہیں ہے۔ (یعنی کسی باغ سے گذرے اور پھل توڑے تو یہ جائز ہے یا نہیں اس کا مدار عرف پر ہے)۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْعَرَايَا وَالرُّخْصَةِ فِيْ ذَالِکَ

عریۃ: کا معنی امام شافعیؒ کے ہاں یہ ہے کہ بعض مساکین کو کسی نے کھانے کیلئے تمر دی پھر ان کا جی چاہا کہ لوگوں کی طرح ہم بھی رطب کھائیں تو ان کی اس آرزو و خواہش پورا کرنے کیلئے ایک باغ والے نے ان سے وہ تمر لے لی اور اس کے اندازے کی رطب علی النخل ان کو دے دی۔ تو اس تفسیر کی رو سے عریۃ مزابنہ بن گئی۔ حالانکہ مزابنہ سے منع آئی ہے کیونکہ اس میں احتمال ربوٰی ہوتا ہے اور ربوٰی کے مسئلہ میں احتمالِ ربوٰی بھی اسی طرح منع ہوتا ہے جیسا کہ حقیقتِ ربوٰی منع ہے۔ مگر نبی ﷺ نے مساکین کی حاجت کے پیشِ نظر اس ربوٰی کی اجازت دے دی۔ ظاہر ہے کہ یہ تفسیر باطل ہے (کیونکہ ربوٰی جو قطعاً حرام ہے اس کا جواز پیدا ہو رہا ہے) اس لیے عندالامام عریۃ کا معنی یہ ہے کہ عرب لوگوں کی عادت تھی کہ وہ اپنے باغوں میں سے کچھ درخت مساکین کو ھبہ کر دیتے تھے۔ اور یہ بھی ان کی عادت تھی کہ اپنے اپنے باغوں میں بال و بچوں کے ساتھ رہتے تھے۔ اب ان باغوں میں مساکین کے آنے جانے سے ان کو حرج ہوتا تھا تو پھر وہ مساکین کو بالکل محروم کرنا بھی پسند نہیں کرتے تھے۔ تو وہ اپنے پہلے ھبہ سے رجوع کر لیتے اور اس کے بدلے میں اندازے کے مطابق تمر دے دیتے تھے اور یہ ایک دوسرا ھبہ ہوتا تھا۔ تو ان کے ایسے کرنے سے بیع کی صورت بن جاتی تھی۔ یہ حقیقۃً بیع نہیں ہوتی تھی اس لیے کہ حقیقۃً بیع تو تب ہوتی جبکہ ان موہوبہ اشجار پر ان کا قبضہ ہوتا۔ کیونکہ ھبہ میں ملک قبضہ سے آتی ہے۔ حالانکہ وہ تو باغ ہی میں رہتے تھے (مساکین ان کو گھر تو نہیں لے جاتے تھے)۔ (تو یہ مزابنہ کی صورت بن گئی ہے)۔ اسی صورت بیع کی وجہ سے روایتوں میں اس پر بیع کا اطلاق ہو گیا ہے۔ (اب اس تفسیر کے مطابق احتمال ربوٰی بھی لازم نہیں آتا۔ اور ربوٰی کے مسئلہ میں کوئی ترمیم بھی نہیں کرنی پڑتی)۔

سوال ١: اب ہم پر سوال ہوگا کہ حدیث میں عریہ کا استثناء کا کیسے ہوگا؟

جواب (١): یہ استثناء متصل نہیں بلکہ منقطع ہے۔ مگر حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ استثناء تو متصل ہی ہے لیکن جنس صورۃً ہے نہ کہ حقیقۃً۔ (کہ مستثنٰی مستثنٰی منہ کی جنس سے ہوتا ہے لیکن جنس صورۃً ہے حقیقۃً نہیں)۔

سوال (٢): اگر عریہ کا یہی معنی ہے کہ یہ نیا ھبہ ہے اور پہلے ھبہ سے رجوع ہے تو پھر اس میں فِيمَا دُونَ خَمْسَةِ أَوْسُقٍ کی پابندی نہیں ہونی چاہیے۔ قلیل و کثیر سب میں مرخص ہونا چاہیے۔ حالانکہ روایتوں میں فِيمَا دُونَ خَمْسَةِ أَوْسُقٍ آرہا ہے؟

جواب: یہ قید عربوں کے عرف و عادت کی وجہ سے ہے کہ ان کے عرف میں عریہ اتنی ہی مقدار میں ہوتا تھا۔ تو یہ قید گویا

اتفاقی ہوئی۔اس (دون خمسة) سے زائد کی نفی نہیں ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِيْ كَرَاهِيَةِ النَّجْشِ

نیلامی میں خریدنے کی غرض کے بغیر قیمت بڑھائے جانے کو نجش کہتے ہیں۔

أَبْوَابُ الْأَحْكَامِ

اس سے قبل بھی تو احکام ہی بیان ہوئے ہیں یہاں اس عنوان سے مراد سوی الاحکام السابقة ہیں۔یا آئندہ آنے والے مسئلے قضی وخصومات کے ہیں ان کے بارے میں اصطلاح قائم ہوئی ہے کہ ایسے مسائل کو احکام سے تعبیر کرتے ہیں۔واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّشْدِيْدِ عَلٰى مَنْ يُقْضٰى لَهٗ بِشَيْءٍ لَيْسَ لَهٗ أَنْ يَّأْخُذَهٗ

﴿ص ۲۴۸﴾حَدَّثَنَا هَارُوْنُ بْنُ إِسْحَاقَ الْهَمْدَانِيُّ .... عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ ؓ : فَإِنَّمَا أَقْطَعُ لَهٗ مِنَ النَّارِ فَلَا يَأْخُذْ مِنْهُ شَيْئًا:

عندالاحناف: قضائے قاضی ظاہراً و باطناً نافذ ہوتی ہے یعنی اگر قاضی نے کسی چیز کے بارے میں حلال ہونے کی قضا کردی تو وہ باطناً بھی حلال ہو جاتی ہے اور اگر کسی چیز کے حرام ہونے کی قضا کردی بوجہ شہود تو وہ باطناً بھی حرام ہو جاتی ہے۔یہ حدیث بظاہر اس کے خلاف ہے۔

جواب(۱): احناف کہتے ہیں کہ یہ کوئی قاعدہ کلیہ نہیں ہے بلکہ حنفیہ کا یہ قول عقود وفسوخ کے بارے میں ہے املاک مرسلہ کے بارے میں نہیں ہے اور یہ حدیث مذکور املاک مرسلہ پر محمول ہے (ان میں تو قاضی کی قضا صرف ظاہراً نافذ ہوتی ہے لہٰذا یہ حدیث ہمارے خلاف نہیں ہے)۔

جواب(۲): نبی ﷺ کا مقصد اس ارشاد گرامی سے یہ ہے کہ جس کسی نے جھوٹے گواہ پیش کئے اور میں نے اس کے گواہوں سے متاثر ہو کر اس کے حق میں قضا کردی تو وہ یہ نہ سمجھے کہ میری اس قضاء کی وجہ سے اس کا وزر ساقط ہو گیا فَإِنَّمَا أَقْطَعُ لَهٗ مِنَ النَّارِ۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْيَمِيْنِ مَعَ الشَّاهِدِ

شوافع و جمهور: نے اس کا مطلب یہ سمجھا ہے کہ مدعی کے پاس دو گواہ نہ ہوں بلکہ ایک گواہ ہو تو دوسرے گواہ کے قائم مقام اس کی یمین کردی جائے اور اس کے حق میں قضا کردی جائے۔حالانکہ اوپر والے باب میں جو حدیث (اَلْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعِيْ وَالْيَمِيْنُ عَلَى الْمُدَّعٰى عَلَيْهِ) گذری ہے یہ اس کے خلاف ہے کیونکہ اس سے تو تقسیم معلوم ہوتی ہے کہ (یمین مدعی علیہ پر ہے اور مدعی کے ذمے شہود ہیں یمین اس کی جانب سے نہیں آسکتی)۔اسی طرح یہ قرآن کے بھی خلاف ہے وَاسْتَشْهِدُوْا شَهِيْدَيْنِ (الآیۃ) اور وَ اَشْهِدُوْا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنْكُمْ اس لیے قَضٰى رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ بِالْيَمِيْنِ مَعَ الشَّاهِدِ والی حدیث کی

کوئی مناسب تاویل کی جائے گی۔

تاویل حدیث مذکور: بعض نے اس کی یہ تاویل کی ہے کہ شاهد سے مراد جنس شاہد ہے اور مطلب یہ بتانا ہے کہ نبی ﷺ نے دونوں طرح قضا فرمائی ہے کبھی بالیمین اور کبھی بالشاہد۔

مگر **حضرۃ شاہ صاحبؒ** فرماتے ہیں (کہ اس سے مع کے لفظ کے اباء (انکار) کی وجہ سے) یہ تاویل درست نہیں ہے ۔ کیونکہ اس کا تقاضہ تو مجموعہ کا ہے، نیز اگلی سے اگلی روایت میں قَضٰی بِالْیَمِیْنِ مَعَ الشَّاهِدِ الْوَاحِدِ کے لفظ بھی آئے ہوئے ہیں

تاویل ثانی: پھر کسی نے تاویل کی کہ ایسا کسی قضا میں نہیں ہوا بلکہ کسی صلح میں ہوا ہے۔ نبی ﷺ نے کہیں صلح کروائی اور اس میں یہ ہوا۔ اور صلح میں توسع ہے۔ صلح کرنے والے کو جیسے اطمینان ہو ویسے ہی کر لے۔

حضرت شاہ صاحبؒ: فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک اولیٰ یہ ہے کہ اس کی کوئی تاویل نہ کی جائے اور یہ کہا جائے کہ یہ ظنی ہے اور قرآن کی مذکورہ دو آیات (وَاَشْهِدُوْا ذَوَیْ عَدْلٍ مِّنْکُمْ ۔ اور وَاسْتَشْهِدُوْا شَهِيْدَيْنِ) قطعی ہیں اور ظنی سے قطعی پر زیادتی نہیں کی جا سکتی۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْعَبْدِ يَكُوْنُ بَيْنَ رَجُلَيْنِ فَيُعْتِقُ أَحَدُهُمَا نَصِيْبَهُ

اگر موسر (مالدار) ہے تو دوسرے کے نصیب کا ضمان اس کے ذمے ہے۔ اور اگر معسر (تنگدست) ہے تو پھر عبد سے دوسرے کے نصیب کی سعی کرائی جائے گی۔

استسعاء والی حدیث کو بعض لوگوں نے معلول کہا ہے۔ لیکن امام ترمذیؒ نے اس کو صحیح کہا ہے اس لیے وہ معمول بہ ہے۔

عند الاحنافؒ: عتق متجزی نہیں ہوتا مگر زوال ملک تدریجی ہے۔ اگر کچھ بھی باقی رہا (مثلاً ایک درہم) تب بھی رقیق (غلام) سمجھا جائے گا۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْعُمْرٰی

﴿ص ۲۵۱﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنّٰی .... عَنْ سَمُرَةَ ؓ : اَلْعُمْرٰی جَائِزَةٌ لِأَهْلِهَا:

یہ ہبہ کا لفظ ہے۔ اور اس سے ھبہ ہونے کی تین صورتیں ہیں۔

(۱) لہٗ کے ساتھ وَ لِعَقِبِهٖ کا لفظ بھی کہا۔

(۲) صرف لہٗ کہا وَلِعَقِبِهٖ کا لفظ نہیں کہا لیکن رجوع کی شرط کر دی۔

(۳) نہ لِعَقِبِهٖ کا لفظ کہا اور نہ رجوع کی شرط کی۔ یہ تین صورتیں ہو گئیں۔

پہلی صورت: میں بالاتفاق رجوع نہیں ہے۔ **دوسری صورت:** میں بالاتفاق رجوع ہے۔ **تیسری صورت** میں اختلاف ہے۔

امام ابی ابو حنیفہؒ کے نزدیک رجوع نہیں ہے۔**باقی ائمہ کے نزدیک:** رجوع ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الرُّقْبٰى

یہ بھی ھبہ کا لفظ ہے۔اس کی تفسیر ہوتی ہے ھِیَ لِلْآخِرِ مَوْتًا مِنِّیْ وَ مِنْکَ. (یعنی تم پہلے مر گئے تو یہ چیز میری اور اگر میں پہلے مر گیا تو یہ چیز تمہاری ہوگی)۔

عندالاحنافؒ: یہ جائز نہیں اگر یہ کر لیا تو یہ اس کے پاس عاریت ہوگی۔

حدیث الباب کے جوابات من جانبنا۔جواب(۱): یہ ہے کہ حدیث بھی عاریت پر محمول ہے۔

جواب(۲): حدیث کے رفع و وقف میں بھی اختلاف ہو رہا ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ يَضَعُ عَلٰى حَائِطِ جَارِهٖ خَشَبًا

﴿ص۲۵۱﴾حَدَّثَنَا سَعِيْدُ بْنُ عَبْدِالرَّحْمٰنِ .... عَنْ أَبِيْ هُرَيْرَةَؓ: طَاطَئُوْا رُؤُسَهُمْ:

یعنی ابو ہریرۃؓ کی حدیث کو سن کر گرانی محسوس کی اور سر نیچے کر لیئے۔

وَاللّٰهِ لَأَرْمِيَنَّ بِهَا بَيْنَ أَكْتَافِكُمْ :

اس میں ھا ضمیر کا مرجع روایات ہیں (اور اگر ھا ضمیر کا مرجع خشبة ہو تو معنی ہوگا کہ میں اس خشبه کو تمہارے کندھوں کے درمیان مارونگا یعنی اس سے متعلقہ احادیث تمہیں ضرور سناتا رہونگا) باقی بقرینة الاستیذان یہ حدیث مروۃ پر محمول ہے۔ نہ کہ وجوب پر۔

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ الْيَمِيْنَ عَلٰى مَا يُصَدِّقُهٗ صَاحِبُهٗ

قضاء کا اصول ہے کہ مستحلف کی نیت کچھ ہے اور حلاف کی نیت کچھ ہے تو اس میں مستحلف کی نیت کا اعتبار ہوتا ہے۔باقی توریہ کا جواز بھی روایات سے معلوم ہوتا ہے لیکن توریہ باب قضاء سے نہیں ہے۔

قضاء کے علاوہ اگر حالف کی نیت صحیح ہو تو توریہ جائز ہے ورنہ دھوکہ ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِيْ تَخْيِيْرِ الْغُلَامِ بَيْنَ أَبَوَيْهِ إِذَا افْتَرَقَا

اگر ایک کافر ہو اور ایک مسلمان۔تو ولد مسلمان کے تابع ہوگا اور اگر دونوں مسلمان ہوں اور ولد بالغ ہے یا باتمیز ہے تو پھر تخییر ہوگی اور اگر چھوٹا ہے اور تمیز نہیں ہے تو پھر امؒ (والدہ) کے تابع ہوگا۔واقعہ حدیث الباب کے دو جواب ہیں۔

جواب(۱): یہ ہے کہ یہ بالغ یا ذا تمیز پر محمول ہے۔

جواب(۲): یہ ہے کہ اگر یہ صغیر تھا تو پھر اس کی وجہ یہ تھی کہ نبی ﷺ کو بذریعہ وحی اطمینان ہو گیا تھا کہ تخییر کی صورت میں

بھی یہ امام ہی کو اختیار کرے گا اس لیے تخییر دے دی۔ (ورنہ مسلمان و کافر میں تو اختیار ہی نہیں ہے بلکہ متعین ہے کہ مسلمان کے تابع ہوگا)۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّجُلَيْنِ يَكُوْنُ أَحَدُهُمَا أَسْفَلَ مِنَ الْآخَرِ فِي الْمَاءِ

﴿ص۲۵۲﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ : فَقَالَ أَنْ كَانَ ابْنُ عَمَّتِكَ فَتَلَوَّنَ وَجْهُ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ :

پہلا فیصلہ مروۃ کے باب سے تھا جب اس انصاری نے یہ الفاظ کہے (اور اعتراض کیا) تو آپ ﷺ نے اگلا اصل فیصلہ فرمایا:

سوال: یہ شخص کون تھا؟

جواب: بعض نے کہا کہ یہ حاطب نامی شخص منافق تھا اور لفظ انصاری کا مطلب یہ ہے کہ یہ انصار کے قبیلے میں سے تھا۔

جواب(۲): بعض نے کہا کہ یہ مخلص مسلمان تھا لیکن غلبۂ غضب کی وجہ سے اس کی زبان سے یہ کلمہ نکل گیا (اللہ معاف فرمائے آمین)۔

سوال: اس حدیث میں تو اعلیٰ، اسفل میں سے اعلیٰ کو مقدم کیا ہوا ہے جبکہ فقہ میں یہ لکھا ہوا ہے کہ اعلیٰ و اسفل میں سے پہلے پانی اسفل والے کو ملے گا ثم فثم یعنی پھر اعلیٰ اور اس سے اعلیٰ کو ملے گا۔ جبکہ حدیث میں اس کے خلاف ہے؟

جواب: یہ ہے کہ فقہاء نے یہ بھی لکھا ہے کہ اس کا مدار عرف پر ہے پس جیسا عرف ہو اس پر عمل کیا جائے گا۔ اور عربوں میں عرف ایسا ہی تھا جیسا کہ حدیث میں لکھا ہوا ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِيْ مَنْ يَّعْتِقُ مَمَالِيْكَهُ عِنْدَ مَوْتِهِ وَلَيْسَ لَهُ مَالٌ غَيْرُهُمْ

﴿ص۲۵۲﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ .... عَنْ عِمْرَانَ بْنِ حُصَيْنٍ ؓ : فَاَعْتَقَ اِثْنَيْنِ وَأَرَقَّ أَرْبَعَةً:

احناف کے نزدیك ایسی صورت میں ہر عبد سے ایک ثلث آزاد ہوگا کیونکہ ثلث میں اس کی وصیت جاری ہوگی۔ اور دو ثلث میں وہ سعی کرے گا۔ واقعہ حدیث الباب کی تاویل کرنے کی بجائے یہ کہا جائے کہ یہ آپ ﷺ کی خصوصیت پر محمول ہے کہ آپ ﷺ نے دو کو آزاد کر دیا اور چار کو غلام بنا دیا۔

بَابُ مَا جَاءَ مَنْ زَرَعَ فِيْ أَرْضِ قَوْمٍ بِغَيْرِ إِذْنِهِمْ

احناف کا اس میں مذہب یہ ہے کہ زرع غاصب کی ہوگی۔ صاحب الارض کو اس کی اجرتِ مثلی ملے گی یعنی ارض کی ضمان ملے گی۔ حدیث مَنْ زَرَعَ فِيْ أَرْضِ قَوْمٍ بِغَيْرِ إِذْنِهِمْ فَلَيْسَ لَهُ مِنَ الزَّرْعِ شَيْءٌ کا جواب یہ ہے أَيْ قَبْلَ الضَّمَانِ.

وَلَهُ نَفَقَتُهُ کا مطلب یہ ہے کہ اس کے لیے بقدر نفقہ حلال ہے قبل اداء الضمان۔ (اور بقیہ زرع تب حلال ہوگی جب ضمان ادا کر دے گا)۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي النَّحْلِ وَ التَّسْوِيَةِ بَيْنَ الْوَلَدِ

احناف بھی اسی کے قائل ہیں کہ مساوات ہونی چاہیے۔ لیکن کسی ولد میں اگر کوئی فضیلت ہو جس کی وجہ سے والد زیادتی کرتا ہے تو وہ بھی جائز ہے۔

سوال: یہ کیسے جائز ہے جبکہ اسی واقعہ کی بعض روایتوں میں ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا لَا أَشْهَدُ عَلَى الْجَوْرِ۔

جواب: جور سے مراد ظلم نہیں بلکہ جور سے مراد انحراف عن العدل ہے۔ یہ ایسے ہے جیسے نبی ﷺ نے مدیون کے بارے میں کہہ دیا تھا کہ تم اس کی نماز جنازہ پڑھو میں نہیں پڑھتا۔ (اگر اس کا جنازہ جائز نہ ہوتا تو نماز پڑھنے کا امر کیوں فرماتے) معلوم ہوا بین الاولاد ترجیح کی گنجائش ہے۔ حرام نہیں ہے۔

بَابُ اِذَا حُدَّتِ الْحُدُوْدُ وَ وَقَعَتِ السِّهَامُ فَلَا شُفْعَةَ

﴿ص ٢٥٤﴾ حَدَّثَنَا عَبْدُ بْنُ حُمَيْدٍ .... عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِاللّٰهِ رضی اللہ عنہ: إِذَا وَقَعَتِ الْحُدُوْدُ وَصُرِفَتِ الطُّرُقُ فَلَا شُفْعَةَ أَیْ لِلْخَلِيطِ:

باقی شفعہ للجار حدود واقع ہونے سے ختم نہیں ہوتا۔ یہ کہنے سے اب احادیث الباب میں کوئی تعارض پیدا نہیں ہوگا۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي اللُّقْطَةِ وَضَالَّةِ الْإِبِلِ وَالْغَنَمِ

اس میں رائے مبتلاء بھی کا اعتبار ہوتا ہے۔ اتنا وقت تعریف و تشہیر کرے کہ اس کو یقین ہو جائے کہ اگر کوئی مالک ہوتا تو وہ آجاتا۔ (اس میں کوئی حد نہیں) اس کے بعد اگر فقیر ہے تو خود استعمال کرے اور اگر غنی ہے تو استعمال نہیں کر سکتا۔ یہ امام صاحب کے نزدیک ہے۔ باقی ائمہ کے نزدیک غنی بھی اس کو استعمال کر سکتا ہے۔ اس پر مصنف ؒ نے دو دلیلیں ذکر کی ہیں۔

(١) ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کا واقعہ کہ ان کو سو دینار کی تھیلی ملی تھی اور بعد التعریف ان کو نبی ﷺ نے استعمال کرنے کی اجازت دے دی تھی حالانکہ ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کا اغنیاء صحابہ سے ہونا مشہور ہے۔ اس کے دو جواب ہیں۔

جواب(١): یہ بھی مشہور ہے کہ ابی بن کعب رضی اللہ عنہ فقیر بھی تھے اور غنی بھی تاریخ چونکہ معلوم نہیں تو ہو سکتا ہے یہ (امر النبی ﷺ) ان کے فقر کے زمانہ میں ہو۔

جواب(٢): جب کسی اختلافی مسئلہ میں قضاء قاضی ہو جائے تو پھر وہ اجماعی اور یجوز ہو جاتا ہے۔ نبی ﷺ کا اجازت دینا یہ بمنزل قضائے قاضی کے تھا۔

دلیل(٢): دوسری دلیل مصنف نے علی رضی اللہ عنہ کا واقعہ ذکر کیا کہ ان کو ایک دینار ملا۔ نبی ﷺ نے ان کو وہ دینار خرچ کرنے کی اجازت دے دی۔ (علی رضی اللہ عنہ اگرچہ غنی تو نہیں تھے لیکن صدقات وغیرہ نہیں لے سکتے تھے۔ تو گویا غنی کے حکم میں ہو گئے)۔ اس کے بھی دو جواب ہیں۔

جواب(۱): مفصل واقعہ سامنے آنے کے بعد معلوم ہوتا ہے کہ علی رضی اللہ عنہ کے گھر مخمصہ واضطرار کی حالت تھی۔

جواب(۲): روایتوں میں ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا کہ تم اس کو خرچ کرلو اگر کوئی آگیا تو دینار میرے ذمے ہے۔تو یہ واقعہ قرض پر محمول ہے۔

بَابُ مَا ذُكِرَ فِيْ إِحْيَاءِ أَرْضِ الْمَوَاتِ.

﴿ص ۲۵۶﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ ...... عَنْ سَعِيْدِ بْنِ زَيْدٍ رضی اللہ عنہ: مَنْ أَحْيٰى أَرْضًا مَيْتَةً فَهِيَ لَهُ:

یعنی احیاء سے احیاء کرنے والا اس کا مالک بن جاتا ہے۔مگر احناف کے نزدیک اس کے لیے اذن امام شرط ہے۔

وَلَيْسَ لِعِرْقٍ ظَالِمٍ حَقٌّ:

یعنی اس میں شک نہیں کہ احیاء سے ملک آتو جاتا ہے لیکن غیر کی ملک میں اس کا کوئی حق نہیں ہے۔حاصل یہ نکلا کہ غیر مملوکہ اراضی کا احیاء ہو اور ادھر اذنِ امام بھی ہو تو پھر احیاء کرنے والا مالک ہو جاتا ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْقَطَائِعِ

﴿ص ۲۵۶﴾ عَنْ أَبْيَضَ بْنِ حَمَّالٍ رضی اللہ عنہ: إِنَّمَا قَطَعْتُ لَهُ الْمَاءَ الْعِدَّ:

اَلْمَاءُ الْعِدُّ کا معنی ہے: جاری چشمہ۔یہ کنایہ ہے دائمی اور عمومی نفع کی چیز سے۔

قَالَ فَانْتَزَعَهُ مِنْهُ:

اس سے دو مسئلے معلوم ہوئے۔(۱) دائمی عمومی نفع کی چیز کسی کو جاگیر میں نہیں دینی چاہیے۔بلکہ وہ چیز جاگیر دی جائے جس میں محنت ومشقت ہو۔

(۲) دوسرا مسئلہ یہ معلوم ہوا کہ اگر امام ناواقفی کی بناء پر ایسی کوئی چیز جاگیر (کے طور پر) دے بھی دے تو اس کو واپس لوٹا بھی سکتا ہے۔

قَالَ مَا لَمْ تَنَلْهُ خِفَافُ الْإِبِلِ:

یعنی آبادی سے وہ اتنی دور ہو کہ وہاں تک آبادی والوں کے اونٹ وجانور چرتے چرتے نہ پہنچتے ہوں تو اس کو حمی بنا سکتے ہو اور اس کو اپنے لیے خاص کر سکتے ہو۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْمُزَارَعَةِ

عند الامام: کراھت ہے۔لیکن تحریمی کراہت نہیں ہے بلکہ کراہت تنزیہی ہے۔

امام صاحبؒ: فرماتے ہیں کہ مروۃ یہ ہے کہ انسان اپنی زمین خود کاشت کرے۔ اور اگر ضرورت نہ ہو تو دوسرے کو مفت کاشت کے لیے دیدے۔

عندالصاحبین: اس میں کراہت بھی نہیں ہے اور فتویٰ بھی صاحبین کے قول پر ہے۔ مزارعۃ ومخابرۃ دونوں ایک ہی چیز ہیں۔

أَبْوَابُ الدِّيَاتِ

بَابُ مَا جَاءَ فِي الدِّيَةِ كَمْ هِيَ مِنَ الإِبِلِ

قتل عمد میں قصاص متعین ہے۔ اولیاء مقتول قاتل کو معاف بھی کر سکتے ہیں۔ قتل عمد میں قاتل پر دیت کا حکم اس کی رضاء کے بغیر نافذ نہیں ہو سکتا یہ احناف کا مذہب ہے۔ امام شافعی کا بھی ایک قول اسی طرح ہے۔ دوسرا قول ان کا یہ بھی ہے کہ دیت کا حق بھی قاتل پر (اس کی رضاء کے بغیر) نافذ ہو سکتا ہے۔ اور ایک تیسرا قول خیار کا بھی ہے کہ قاتل کو اختیار دیا جائے گا قصاص دینے میں اور دیت دینے میں۔

قتل عمد: اس کو کہتے ہیں جس میں دھاری دار آلہ کے ساتھ مقتول کو قتل کیا جائے جیسے تلوار، چھری وغیرہ۔ آج کل بندوق سے کسی کو قتل کرنا اس کا بھی یہی حکم ہے کیونکہ اس سے بھی قتل کیا جاتا ہے زمانہ زمانہ کی بات ہے۔ کسی زمانہ میں آلۂ قتل تلوار ہوتی تھی اب یہ تلوار ہے۔

قتل شبه عهد: یہ ہوتا ہے کہ کسی آلۂ قتل کے بغیر قتل کیا جائے جیسے لاٹھی سے مارا اور قتل کر دیا۔ پتھر، اینٹ کا بھی یہی حکم ہے ۔

اقسام دية: (۱) مغلظہ (۲) غیر مغلظہ۔

احناف کے نزدیك اونٹوں میں ہوتی ہے اور ارباعاً ہوتی ہے۔ ۲۵ بنت مخاض، ۲۵ بنت لبون، ۲۵ حقہ، ۲۵ جذعہ۔

امام شافعي کے نزدیك اثلاثا ہے ۳۰ حقہ، ۳۰ جذعہ، ۴۰ خلفۃ (حاملہ اونٹنیاں) یہ دیتِ مغلظہ عمد وشبہ عمد میں ہوتی ہے۔

دیتِ مغلّظه: احناف کے نزدیك: جس کو دیت مخففہ بھی کہتے ہیں یہ اخماساً ہے۔ ۲۰ بنت مخاض، ۲۰ بنت لبون، ۲۰ حقہ، ۲۰ جذعہ اور ۲۰ ابن مخاض۔

امام شافعي کے ہاں بھی یہی ہے مگر ان کے نزدیک ابن مخاض کی بجائے ابن لبون ہے۔ یہ قتل خطاء میں آتی ہے۔

قتل خطاء یہ ہوتا ہے کہ کسی شکار کو نشانہ بنایا تو وہ کسی انسان کو لگ گیا (یہ دو تین بابوں کی تفصیل ہوگئی)

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْعَفْوِ

﴿ص ۲۵۸﴾ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ. وَأَلَحَّ الآخَرُ عَلَى مُعَاوِيَةَ ﷺ فَأَبْرَمَهُ:

آخر سے مراد مدعی ہے کیونکہ حضرت معاویہ ﷺ کے اعتبار سے وہ بھی آخر ہی ہے۔ خلاصہ یہ کہ مدعی نے معاویہ ﷺ سے قصاص لینے میں اصرار کیا۔

بَابُ مَا جَاءَ فِيمَنْ رُضِخَ رَأْسُهُ بِصَخْرَةٍ

﴿ص۲۵۹﴾ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ .... عَنْ أَنَسٍ ﷺ :۔ فَرُضِخَ رَأْسُهُ بَيْنَ حَجَرَيْنِ:

احناف کے نزدیک لا قود الا بالسیف کا ضابطہ ہے قصاص میں قاتل کے ساتھ اسی طرح نہیں کیا جائے گا جیسا اس نے مقتول کے ساتھ کیا۔

شوافع کے نزدیک: مماثلت پر عمل کیا جائے گا۔ یہ حدیث بظاہران کی دلیل ہے تو احناف کی طرف سے اس کے دو جواب ہیں۔ **جواب (۱):** یہ منسوخ ہے۔ **جواب (۲):** یہ سیاست پر محمول ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ لَا يُقْتَلُ مُسْلِمٌ بِكَافِرٍ

﴿ص۲۶۰﴾ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَنِيعٍ رَحِمَهُ اللّٰهُ : وَأَنْ لَّا يُقْتَلَ مُؤْمِنٌ بِكَافِرٍ:

عندالاحناف: ذمی کے بدلے مسلمان کو قتل کیا جائے گا۔

عند الجمهور: قتل نہیں کیا جائے گا۔

دلیلهم: حدیث الباب کا آخری جملہ ہے۔ وَأَنْ لَّا يُقْتَلَ مُؤْمِنٌ بِكَافِرٍ.

جواب من الاحناف: حدیث کے اس جملہ میں کافر سے کافر حربی مراد ہے کہ مسلمان کو کافر حربی کے بدلے قتل نہیں کیا جائے گا۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْقَسَامَةِ

کسی محلہ اور کسی بستی میں کوئی شخص قتل کیا ہوا پایا جائے اور اس کے قاتل کا علم نہ ہو۔ اور اولیاء مقتول اس محلے یا بستی والوں کو قاتل کہتے ہیں تو **احناف کے نزدیک** ضابطہ یہ ہے کہ اولیاء مقتول سے بینہ طلب کئے جائیں گے اگر بینہ پیش کر دیں تو مدعی علیہم سے قصاص لیا جائے گا اور اگر بینہ نہ پیش کر سکیں تو پھر مدعی علیہم میں سے پچاس آدمیوں سے قسم لی جائے گی۔ کہ اللہ کی قسم نہ ہم نے اس کو قتل کیا ہے اور نہ ہمیں اس کے قاتل کا علم ہے۔ اگر آبادی والے پچاس سے کم ہوں تو پھر قسموں کا تکرار کیا جائے گا اور پچاس کا عدد پورا کیا جائے گا۔ جب وہ قسمیں پوری کر لیں گے تو پھر ان پر دیت کا فیصلہ کر دیا جائے گا۔

امام مالکؒ کے نزدیک: اولیاء مقتول سے قسمیں لی جائیں گی۔ اگر وہ قسمیں کھالیں اور مقتول پر قتل کے نشانات بھی ہوں تو پھر بھی **مدعی علیهم** سے قصاص لیا جائے گا اگر وہ قسمیں نہ کھائیں تو پھر مدعی علیہم سے قسمیں لی جائیں گی۔ اگر وہ قسمیں کھالیں تو وہ بری ہو جائیں گے۔ اور اگر قسمیں نہ کھائیں تو پھر ان کے خلاف دیت کا فیصلہ کر دیا جائے گا۔

امام شافعیؒ کا بھی یہی مذہب ہے۔ **حدیث الباب** بظاہر ان کے موافق اور امام صاحب کے خلاف ہے۔

جوابهٗ من جانب الامامؒ: یہ ہے کہ واقعہ حدیث الباب میں یہاں تقدیم وتاخیر ہوگئی ہے۔ (پوری ترتیب کے

ساتھ) مرتب بخاری میں ذکر ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اولیاء مقتول کو کہا کہ بینہ پیش کرو۔ جب وہ بینہ پیش نہ کر سکے تو پھر آپ ﷺ نے فرمایا کہ ان یہود مدعیٰ علیھم سے قسمیں لےلو۔ تو کہنے لگے یہ تو کافر ہیں، جھوٹی قسمیں کھالیں گے۔ ان کی قسموں کا کیا اعتبار؟ تو اس پر آپ ﷺ نے فرمایا أَتَحْلِفُوْنَ خَمْسِيْنَ يَمِيْنًا. استفہام انکاری کے طور پر فرمایا کہ تم قسمیں دینا چاہتے ہو؟ ایسا ہرگز نہیں ہوگا کیونکہ تم مدعی ہو اور مدعی پر قسم نہیں ہوتی۔ (اور ان ائمہ نے یہ سمجھا کہ اولیاء مقتول سے قسمیں لی جارہی ہیں)۔

أَبْوَابُ الْحُدُوْدِ

بَابُ مَا جَاءَ فِي السَّتْرِ عَلَى الْمُسْلِمِ

اگر یہ ڈر نہ ہو کہ ستر کرنے سے یہ مجرم نڈر ہو جائے گا اور جرم میں اور بڑھ جائے گا تو پھر ستر افضل ہے ورنہ عدم ستر ہے۔ یہی حکم ہے شفاعۃ کا بھی یعنی ثبوت حد سے قبل تو شفاعۃ منع نہیں ہے شفاعۃ کرے۔ تاکہ حاکم حد کو درء کرنے کی کوشش کرے۔ اسی طرح مسئلہ تلقین کا ہے کہ ثبوت حد سے قبل قبل تو تلقین کر سکتا ہے یعنی ایسا انداز اختیار کرے کہ وہ انکار کردے۔ اور جوں ہی حد ثابت ہو جائے گی تو پھر نہ شفاعت جائز ہے نہ تلقین جائز ہے۔ (پھر تو اس کا نفاذ ضروری ہو جاتا ہے)۔

بَابُ مَا جَاءَ فِيْ دَرْءِ الْحَدِّ عَنِ الْمُعْتَرِفِ إِذَا رَجَعَ

﴿ص ۲۶۴﴾ حَدَّثَنَا بِذَالِكَ الْحَسَنُ بْنُ عَلِيِّ نِ الْخَلَالِ ...... عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِاللّٰهِ رضی اللہ عنہ :

أُغْدُ يَاأُنَيْسُ إِلٰى اِمْرَأَةِ الخ:

احناف کے نزدیك: اقرار کی صورت میں ثبوت زنا کیلئے اربعہ مرات اقرار ضروری ہے۔

باقی ائمه کے نزدیك مرۃً اقرار سے بھی ثبوت ہو جاتا ہے۔

دلیل احناف: حضرتِ ماعز رضی اللہ عنہ کا واقعہ ہے اس میں ذکر ہے کہ اس نے اربعہ مرات زنا کا اقرار کیا تو پھر اس پر رجم کا فیصلہ کیا گیا۔

باقی ائمه کی دلیل: یہی واقعہ ہے۔ أُغْدُ يَا أُنَيْسُ إِلٰى اِمْرَأَةِ هٰذِهٖ فَإِنِ اعْتَرَفَتْ فَارْجِمْهَا الخ اس میں اربعہ مرات اقرار کا ذکر نہیں ہے۔

جواب من جانب الاحناف: یہ ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم حضرت ماعز رضی اللہ عنہ کے واقعہ سے یہ مسئلہ سمجھ چکے تھے کہ اعتراف اربعہ مرات ضروری ہوتا ہے اس لیے اس واقعہ میں اِعْتَرَفَتْ کے ساتھ أَرْبَعَ مَرَّاتٍ کی قید نہیں لگائی گئی۔

بَابُ مَا جَاءَ فِيْ تَحْقِيْقِ الرَّجْمِ

﴿ص ۲۶۴﴾ حَدَّثَنَا سَلَمَةُ بْنُ شَبِيْبٍ .... عَنْ عُمَرَبْنِ الْخَطَّابِ ﷺ: أَوْ كَانَ حَمْلٌ:

(بینہ اور اعتراف سے تو رجم کرنا ظاہر ہے، حمل کا کیا مطلب؟)

جمهور کے نزدیك: اگر غیر شادی شدہ عورت کو حمل ہو جائے تو اس پر حد قائم نہیں کی جائے گی اس لیے کہ احتمال ہے کہ حمل نہ ہو بلکہ ہوا بھری ہوئی ہو۔ احتمال ہے کہ خفیہ نکاح کرر کھا ہو۔ احتمال ہے کہ اس کے ساتھ زبردستی کی گئی ہو۔

حاصل: یہ ہے کہ ظہور حمل پر ثبوت زنا کا کوئی طریق نہیں۔ باقی حدیث الباب کا جواب یہ ہے کہ اس میں مراد حمل مجرد نہیں ہے بلکہ حمل مع البينه یا حمل مع الاعتراف مراد ہے۔ (باقی بین السطور جو جواب لکھا ہے کہ یہ منسوخ ہے۔ یہ جواب صحیح نہیں اس لیے کہ نسخ حضرت عمرؓ کے زمانہ میں کہاں سے آیا ہے۔ ہاں کچھ تاویل کر کے اس جواب کو بھی درست کیا جا سکتا ہے)۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّجْمِ عَلَي الثَّيِّبِ

﴿ص ۲۶۵﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ .... عَنْ عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ ﷺ: اَلثَّيِّبُ بِالثَّيِّبِ جَلْدُ مِائَةٍ ثُمَّ الرَّجْمُ وَ الْبِكْرُ بِالْبِكْرِ جَلْدُ مِائَةٍ وَ نَفْيُ سَنَةٍ:

عندالاحناف: اگر محصن ہو تو اس کی حد رجم ہے۔ محصن ہونے سے مراد یہ ہے کہ حر ہو عاقل ہو، بالغ ہو، مسلمان ہو، نکاح صحیح کے ساتھ جماع بھی کیا ہو۔ اور اگر غیر محصن ہو تو اس کی حد مائة جلد ہے۔

اب اس حدیث میں محصن کی حد رجم کے ساتھ مائة جلد کا ذکر ہے اور غیر محصن کی حد (مائة جلد) کے ساتھ نفی سنہ کا بھی ذکر ہے تو ان کا **جواب** یہ ہے کہ یا تو یہ منسوخ ہیں یا سیاست پر محمول ہیں۔ (باقی محصن کی حد صرف رجم ہے اس کی دلیل واقعہ حضرت ماعز ﷺ ہے۔ کہ اس کو مائة جلد جاری نہیں کیے گئے)۔

بَابُ مَا جَاءَ فِيْ رَجْمِ أَهْلِ الْكِتَابِ

﴿ص ۲۶۵﴾ حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ مُوْسَى الْأَنْصَارِيُّ .... عَنْ اِبْنِ عُمَرَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ رَجَمَ يَهُوْدِيًّا وَ يَهُوْدِيَّةً الخ:

سوال: بظاہر یہ رجم تو قاعدہ کے خلاف ہے اس لیے کہ رجم تو محصن کی حد ہے اور محصن ہونے کیلئے مسلمان ہونا ضروری ہے؟

جواب(۱): یہ ہے کہ یہودی و یہودیہ کا یہ رجم اور اس کا فیصلہ تورات کے مطابق کیا گیا ہے۔ کیونکہ انہوں نے کہا تھا کہ ہماری کتاب میں جو سزا ہو وہ ہم پر نافذ کریں۔

جواب(۲): یہ بھی ہے کہ یہ رجم تعزیراً تھا حداً نہیں تھا۔ اور جو رجم تعزیراً ہو اس کے لیے محصن ہونا ضروری نہیں ہوتا۔

بَابُ مَا جَاءَ فِيْ إِقَامَةِ الْحَدِّ عَلَى الإِمَاءِ

ابن ماجہ میں حدیث ہے کہ جمعہ، عیدو اقامۃ الحدود یہ امام کے فرائض ہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ غیر امام کیلئے اقامۃ الحد لا یجوز ہے۔ تو کوئی مولیٰ اپنے غلام پر حد قائم نہیں کر سکتا۔ (باقی حدیث میں جو آیا ہے کہ اپنے ارقاء پر حدود قائم کرو اسکا مطلب یہ ہے کہ امام کی طرف مرافعہ کرو کہ وہ ان پر حدود قائم کرے)۔

بَابُ مَا جَاءَ فِیْ حَدِّ السَّکْرَان

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے صحابہؓ کے مشورے سے ثمانین (۸۰) جلدۃ سکران کی حد مقرر فرمائی تو اس وقت سے اس پر اجماع ہوگیا۔

بَابُ مَا جَاءَ فِیْ کَمْ یُقْطَعُ السَّارِقُ

اس میں کئی قول ہیں دو درھم، تین درہم، ربع دینار، سات درہم اسی طرح چالیس درہم کے اقوال ہیں۔

احناف کے نزدیك دس درہم ہیں۔ ابوداؤد میں ایک حدیث ہے کہ نبی ﷺ نے ایک مجن (ڈھال) کے بدلے میں قطع کا حکم فرمایا جس کی قیمت دس درہم تھی پس اس سے معلوم ہوتا ہے کہ دس درہم سے کم کے سرقہ میں قطع ید نہیں ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِی الرَّجُلِ یَقَعُ عَلٰی جَارِیَۃِ اِمْرَأَتِہٖ

﴿ص ۲۶۹﴾ **حَدَّثَنَا عَلِیُّ بْنُ حُجْرٍ .... عَنْ حَبِیْبِ بْنِ سَالِمٍ** رحمہ اللہ: **لَئِنْ کَانَتْ أَحَلَّتْھَا لَہٗ لَأَجْلِدَنَّہٗ مِائَۃً وَإِنْ لَمْ تَکُنْ أَحَلَّتْھَا لَہٗ رَجَمْتُہٗ:**

اس میں تو شک نہیں کہ شبہ سے حد ساقط ہو جاتی ہے۔ پھر شبہ کی دو قسمیں ہوتی ہیں۔

(۱) شبہ فی المحل: کہ جہاں حلت کی کوئی دلیل شرعی ہو۔ اس میں اگر زبان سے بھی کہے کہ میں اس کو حرام سمجھتا تھا پھر بھی حد ساقط ہو جاتی ہے جیسے امۃ الابن سے جماع کرنا۔ اس میں حد ساقط ہو جائے گی۔ اگر چہ کہے کہ میں اس کو حرام سمجھتا تھا۔ اس لیے کہ حلت کی دلیل أَنْتَ وَ مَالُکَ لِأَبِیْکَ موجود ہے اسی طرح معتدہ بائنہ سے وطی کر لی تو اب بھی حد نہیں لگے گی۔ کیونکہ دلیل حلت قول عمر رضی اللہ عنہ اَلْکِنَایَاتُ رَوَاجِعُ موجود ہے۔ کہ کنایات سے طلاقِ رجعی واقع ہوتی ہے۔

(۲) شبہ فی الفعل: کہ جس میں حلت کی دلیل شرعی موجود نہ ہو جیسے مطلقہ ثلاث کے ساتھ وطی کر لینا۔ اس طرح امۃ الاب، امۃ الاخ، امۃ الزوجۃ کے ساتھ وطی کر لینا۔ یہ شبہ فی الفعل ہے۔ (اس میں حرمت پر تو دلیل ہوتی ہے لیکن حلت پر دلیل نہیں ہوتی)۔ اور شبہ فی الفعل میں یہ تفصیل ہے کہ اگر کہے کہ میں اس کو حلال سمجھتا تھا پھر تو حد ساقط ہو جائے گی اور اگر کہے کہ میں اس کو حرام سمجھتا تھا تو پھر حد لگے گی۔ اب واقعہ حدیث الباب میں حضرتِ نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ نے جو فیصلہ کیا کہ اگر اس کی بیوی نے اس کے لیے اپنی امۃ کو حلال کیا پھر تو میں رجم نہیں کرونگا یعنی حد ساقط ہوگئی لیکن سو کوڑے لگاؤنگا، حداً نہیں بلکہ تعزیراً۔ اور اگر اس کی بیوی نے امۃ کو اس کے لیے حلال نہیں کیا تو پھر میں اس کو رجم کرونگا یعنی میں اس کو حد لگاؤنگا۔ اور وہ بھی کہتا ہو کہ میں اس کو حرام سمجھتا تھا۔

بَابُ مَا جَاءَ فِيْ حَدِّ اللُّوْطِيِّ

جمهور ائمه و صاحبین کے نزدیك: اگر یہ محصن ہوتو رجم ہے اور اگر غیر محصن ہوتو پھر مائۃ جلد۔
امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ حد زنا پر ہے اور لواطت زنا نہیں اس لیے اس میں حد نہیں۔ ہاں اس کے علاوہ امام کو اختیار ہے سخت سے سخت سزا دینے کا۔ کہ قتل کرا دے۔ پہاڑ سے گرا دے۔ پانی میں ڈبو دے گلہ گھونٹ دے۔ (یہ سب کر سکتا ہے مگر تعزیراً لا حداً)۔

أَبْوَابُ الصَّيْدِ

بَابُ مَا جَاءَ مَا يُؤْكَلُ مِنْ صَيْدِ الْكَلْبِ وَ مَا لَا يُؤْكَلُ

اگر کلب معلم ہے تو اس کا کیا ہوا شکار حلال ہوتا ہے۔ کلب کی تعلیم کا مفہوم یہ ہوتا ہے کہ تین دفعہ شکار کیا اور خود نہ کھایا۔ تو سمجھا جائے گا کہ یہ معلم ہے۔ اور اگر کوئی شکار کرنے والا پرندہ ہو تو اس کی تعلیم کا مفہوم یہ ہوتا ہے کہ مالک اس کو چھوڑے تو وہ چلا جائے اور اگر اس کو واپس بلائے تو واپس آ جائے۔ یہ پہلی (۱) شرط ہوئی کلب وغیرہ کے معلم ہونے کی۔ دوسری (۲) شرط جرح و زخمی کرنا ہے۔ تیسری (۳) شرط اس کو چھوڑتے ہوئے بسم اللہ کا پڑھنا ہے۔

أَبْوَابُ الْأَضَاحِيْ

بَابُ فِي الْأُضْحِيَةِ بِكَبْشَيْنِ

﴿ص ۲۷۵﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عُبَيْدِ نِ الْمُحَارِبِيُّ الْكُوفِيُّ .... عَنْ عَلِيٍّ رضی اللہ عنہ وَلَمْ يَرَ بَعْضُهُمْ أَنْ يُضَحِّي عَنْهُ:

بعض علماء نے حدیث حضرت علی رضی اللہ عنہ کو خصوصیت پر محمول کیا ہے۔

احناف کے نزدیك: مسئلہ اس طرح ہے کہ میت کی طرف سے اضحیہ کر سکتا ہے اگر اس کے امر اور وصیت سے ہو تو پھر یہ اس اضحیہ سے نہیں کھا سکتا سب کو فقراء پر صدقہ کر دے اور اگر بغیر اس کے امر اور وصیت کے اضحیہ کیا تو پھر اس اضحیہ کا حکم اس کے اپنے اضحیہ والا ہے خود کھائے یا صدقہ کرے۔

اور ایک صورت یہ ہوتی ہے کہ اضحیہ تو اپنی طرف سے کرے لیکن اس کے ثواب میں میت کو بھی شریک کرلے تو اس کو ایصال ثواب کہتے ہیں۔ یہ بھی اضحیہ عن المیت ہو جائے گا۔

بَابُ مَا لَا يَجُوزُ مِنَ الْأَضَاحِيْ

اس کا اہتمام کرنا چاہیے کہ اضحیہ کا جانور موٹا تازہ ہو خوبصورت ہو۔ اس میں کوئی عیب نہ ہو۔ اگر کان ثلث سے زائد کٹا ہوا ہو تو ناجائز ہے یہ ظاہر الروایہ ہے۔ اور ایک دوسرا قول ہے کہ اگر ربع سے زائد کٹا ہوا ہو تو پھر ناجائز ہے۔ اور اگر نصف سے زائد باقی ہے اور نصف سے کم کٹا ہوا ہو تو بھی جائز ہے۔ اگر نصف سے زائد کٹا ہوا ہے اور کم باقی ہے تو پھر ناجائز ہے اور پورا نصف کان کٹا ہوا ہو تو پھر اختلاف ہے۔ جواز وعدم جواز دونوں قول ہیں۔ اسی طرح اگر معمولی لنگڑاہٹ ہو تو جائز ہے اور اگر زیادہ لنگڑا پن ہو تو پھر ناجائز ہے۔ اسی طرح اگر معمولی عور ہو تو جائز ہے۔ اور زیادہ عور ہو تو پھر اضحیہ ناجائز ہے۔

بَابُ فِي الْجَذْعِ مِنَ الضَّانِ فِي الْأَضَاحِيْ

جذع من الغنم تو ایک سال کا ہوتا ہے۔ اور جذع من الضان کم از کم چھ ماہ کا ہو لیکن اس شرط کے ساتھ کہ اگر سال والوں کے ساتھ کھڑا کریں اور امتیاز نہ ہو سکے تو پھر اس کا اضحیہ جائز ہے۔ علامہ شامیؒ نے اس میں لَـهُ إِلْيَةٌ کی قید لگائی ہے تو اس قید کے لگانے سے یہ گویا دنبہ کے ساتھ خاص ہو جائیگا بھیڑ کا ضان جائز نہ ہوگا۔

غیر مقلدین اسی کو لیکر اعتراض کرتے ہیں کہ دنبہ جائز اور بھیڑ کا ضان ناجائز۔ یہ کیسے ہوا؟ تو اس کے دو جواب ہیں۔

جواب(۱): یہ ہے کہ یہ قید اتفاقی ہے۔

جواب(۲): اگر احترازی ہوتو پھر تشریح فقہاء کے خلاف ہے اس لیے قابل اعتبار نہیں۔

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ الشَّاةَ الْوَاحِدَةَ تُجْزِئُ عَنْ أَهْلِ الْبَيْتِ

﴿ص۲۷۶﴾ حَدَّثَنَا يَحْيَ بِنِ مُوْسیٰ : كَانَ الرَّجُلُ يُضَحِّيْ بِالشَّاةِ عَنْهُ وَ عَنْ أَهْلِ بَيْتِهِ:

اس کا جواب یہ ہے کہ تمام اہل بیت تو موسر (دولت مند) نہیں ہوتے تھے کہ ہر ایک پر الگ الگ اضحیہ واجب ہو بلکہ ایک پر وجوب ہوتا تھا تو وہی اپنا واجب ادا کرتے ہوئے اضحیہ کر دیتا تو یہ سب کیلئے کافی ہو جاتی تھی تو یہ معنی ہے عنهٔ وعن اهل بيته کا۔

بَابٌ

﴿ص۲۷۷﴾ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَنِيعٍ ...... عَنْ جَبْلَةَ بْنِ سُحَيْمٍ رحمه الله : فَقَالَ ضَحّٰى رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ وَ الْمُسْلِمُوْنَ:

احناف کے نزدیك اضحیہ واجب ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیك: سنت ہے یہ حدیث ان کی دلیل ہے۔ کہ ابن عمرؓ سے سوال کرنے والے نے سوال کیا کہ اضحیہ واجب ہے یا نہیں تو آگے سے واجب کا جواب نہ دیا بلکہ ضَحّٰى رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ وَالْمُسْلِمُوْنَ کہا۔ معلوم ہوا اضحیہ سنت ہے۔

جواب: احناف کہتے ہیں کہ ابن عمرؓ نے وجوب کو تو ذکر نہیں کیا بلکہ دلیل وجوب کو ذکر کر دیا کیونکہ نبی ﷺ کا عمل و مداومت بلا ترک وجوب کی علامت ہے اور یہ اس لیے کہ لوگوں میں نبی ﷺ کے اقوال وافعال سے مسائل استنباط کرنے کی قوت اور ملکہ پیدا ہو۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْعَقِيْقَةِ

امام شافعیؒ کے نزدیك: سنت ہے۔

امام مالکؒ کے ہاں مستحب ہے۔

احناف کے تین قول ہیں۔ (۱) کراہت (۲) اباحت (۳) استحباب۔ مشہور استحباب کا قول ہے۔ پھر ساتویں دن کرنا مستحب ہے یا چودھویں دن یا اکیسویں دن۔ اگر ان دنوں میں نہ ہو تو پھر جب چاہے کرلے۔ ایک صورت یہ بھی ہوتی ہے کہ ولادت سے ایک دن پہلے کرلے یعنی ولادت والے دن سے ایک دن پہلے کرلے۔ پوری زندگی میں یہ کام کر سکتا ہے، مثلاً ولادت جمعہ کے دن ہوئی ہے تو جمعرات کو کرلے۔ تو یہ بھی گویا ساتواں دن بن جائے گا۔

أَبْوَابُ النُّذُوْرِ وَ الْأَيْمَانِ

نذر کی وفاء ذیل شرائط کے ساتھ واجب ہے:

(۱) نذر للہ ہو لغیر اللہ نہ ہو۔ (۲) عبادت کی نذر ہو معصیت کی نذر نہ ہو۔ (۳) عبادت بھی ایسی ہو جس کا کوئی فرد فرض یا واجب ہو جیسے دو رکعت نماز نفل کی نذر کر لی۔ (۴) پہلے سے وہ عبادت فرض نہ ہو ورنہ نذر منعقد نہیں ہوگی مثلاً کوئی عصر پڑھنے کی نیت کرلے تو یہ منعقد نہ ہوگی۔

فائدہ: (باقی یہاں اعتکاف کولیکر سوال کیا جاتا ہے کہ پھر تو اس کی نذر صحیح نہیں ہونی چاہیے کیونکہ اس کا کوئی فرد فرض یا واجب نہیں۔ تو اس کا جواب بالتفصیل ماقبل میں گذر چکا ہے) معصیت کی نذر کی صورت میں وفاء منع ہے کیونکہ وہ یمین بن جاتی ہے۔ اور کفارۂ یمین ادا کرنے سے انسان سبکدوش ہو جاتا ہے۔ یہ احناف کے نزدیک ہے اور باقی ائمہ کے نزدیک یہ منعقد نہیں ہوتی۔ حدیث الباب سے احناف کی تائید ہو رہی ہے (کہ اگر نذر معصیت کالعدم ہے تو پھر **كفارته كفارة يمين** کہنے کا کیا مطلب؟ معلوم ہوا کہ معصیت کی نذر یمین بن جاتی ہے)

بَابٌ فِي الْكَفَّارَةِ قَبْلَ الْحِنْثِ

احناف کے نزدیک: کفارہ بعد الحنث ہے کیونکہ وجوب کفارہ کا سبب حنث بنتا ہے یمین تو بار ہونے کا سبب ہوتی ہے وہ سبب نہیں۔

امام شافعی، مالک، احمد اسحاق کے نزدیک: کفارہ قبل الحنث بھی جائز ہے۔ اس باب کی روایت ان کی دلیل ہے فَلْيُكَفِّرْ عَنْ يَمِينِهِ وَلْيَفْعَلْ۔ پہلے باب کی حدیث احناف کی دلیل ہے فَأْتِ الَّذِيْ هُوَ خَيْرٌ وَ لْتُكَفِّرْ عَنْ يَمِيْنِكَ. (کہ حانث پہلے ہو اور کفارہ بعد میں ہو)

جواب حدیث الباب ۔ من جانب الاحناف یہ ہے کہ اس میں واؤ مذکور ہے۔ جو مطلقاً جمع کیلئے ہے۔ ترتیب کیلئے نہیں ہے۔ (کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ سبب (حنث) پہلے اور مسبب (کفارہ) بعد میں ہوتا ہے)۔

سوال: واؤ تو تمہاری حدیث میں بھی ہے؟

جواب: یہ ہے کہ ہم پہلی حدیث میں ترتیب واؤ سے نہیں سمجھ رہے۔ بلکہ ترتیب قاعدہ وقانون سے سمجھتے ہیں کہ پہلے سبب پیدا کرو پھر مسبب آئے گا۔

الحاصل: عندنا حنث سے پہلے کفارہ دینا یہ کالعدم ہوتا ہے۔ بعد الحنث دوبارہ کفارہ دینا پڑے گا۔

بَابٌ فِيْ كَرَاهِيَةِ الْحَلْفِ بِغَيْرِ اللّٰهِ

حلف بغیر اللہ منع ہے۔ فقہاء فرماتے ہیں کہ اگر حلف بالطلاق و العتاق کا عرف بن جائے تو پھر چنانچہ وہ یمین بن جاتی ہے۔ جیسے ہمارے یہاں عرف ہے مثلاً حلف بالقرآن تو یہ بھی یمین بن جاتی ہے چونکہ قرآن اللہ کی کلام وصفت ہے۔ لہٰذا اس کی قسم کھانا صحیح ہے حدیثوں میں وابی، وابی حلف بغیر اللہ کا ذکر ہے۔ اگر یہ منع ہے تو اس کا وجود کیوں ہے؟ اس کے دو جواب ہیں۔

جواب (۱): یہ ہے کہ ابتداء میں یہ جائز تھا پھر منسوخ ہو گیا۔

جواب (۲): یہ ہے کہ اس سے مقصود حلف نہیں ہوتا بلکہ جریًا علی العادۃ کے طور پر کلام کی تاکید مقصود ہوتی ہے۔

بَابٌ فِيْ مَنْ يَّحْلِفُ بِالْمَشْيِ وَلَا يَسْتَطِيْعُ

اگر یمین کی نیت ہو تو یمین بن جاتی ہے۔ پھر مجبوری کی وجہ سے رکوب کر لیا تو پھر کفارہ یمین دینا پڑے گا۔ اور اگر نذر کی نیت ہے تو نذر بن جاتی ہے مجبوری کی صورت میں رکوب کرنے کی وجہ سے ہدی دینی پڑے گی۔

سوال: اس حدیث الباب میں تو ان میں سے کسی کا ذکر نہیں۔ نہ کفارہ کا۔ نہ ہدی کا؟

جواب: یہ ہے کہ عدم ذکر عدم وجود کو مستلزم نہیں ہوتا۔ دوسری روایتوں میں ان کا ذکر ہے، جیسا کہ ابوداؤد، بَابُ مَنْ رَای عَلَيْهِ كَفَّارَةً إِذَا كَانَ فِیْ مَعْصِيَةٍ کے ص ۱۱۲ پر احادیث مذکور ہیں۔

أَبْوَابُ السِّيَرِ

سِيَرٌ: یہ سیرۃ کی جمع ہے۔ لغوی معنی کے اعتبار سے اس کا اطلاق معاشرۃ، اخلاق و عادات سب پر ہوتا ہے۔ لیکن اصطلاح میں نبی ﷺ کے وہ اخلاق مراد ہوتے ہیں جو آپ ﷺ نے جہادوں میں کافروں کے مقابلے میں استعمال فرمائے۔ یہ ایسے ہے جیسے مناسک کے لفظ کا لغۃً تمام احکام پر اطلاق ہوتا ہے لیکن اصطلاح میں احکام حج کے ساتھ مختص ہو گیا ہے۔

اقسامِ جهاد: (۱) فرض عين: جب نفیر عام ہو جائے تو سب پر فرض ہو جاتا ہے حتیٰ کہ اس وقت تو زوجہ کو زوج سے، عبد کو مولیٰ سے اجازت لینے کی بھی ضرورت نہیں ہوتی۔

(۲) فرض كفايه: ہر دور میں ایک جماعت جہاد کیلئے تیار رہنی چاہیے اور اس عمل میں مشغول رہنی چاہیے ورنہ تو سب ارہوں گے۔

بَابٌ فِيْ سَهْمِ الْخَيْلِ

﴿ص ۲۸۳﴾ **حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ عَبْدَةَ الضَّبِّيُّ .... عَنِ ابْنِ عُمَرَ ﷺ. لِلْفَرَسِ بِسَهْمَيْنِ وَلِلرَّاجِلِ بِسَهْمٍ:**

آپ ﷺ نے فرس کیلئے دو حصے اور راجل کیلئے ایک حصہ مقرر فرمایا۔ امام شافعیؒ تو اسی کے قائل ہیں یہ حدیث ان کی دلیل ہے۔

امام صاحب کے نزدیک: فارس کو دو سہم ملتے ہیں ایک اس کا اپنا اور ایک اس کے فرس کا۔

احناف کی دلیل: ایک دوسری حدیث ہے جس میں خیبر کی غنیموں کی تقسیم اس طرح ذکر ہے کہ چھتیس سہام

بنائے گئے ان میں سے نصف یعنی اٹھارہ بیت المال میں جمع کروائے اور باقی نصف (اٹھارہ) کو اس طرح تقسیم کیا کہ خیبر کی نفری پندرہ صد (۱۵۰۰) تھی ان میں سے ایک صد (۱۰۰) فارس تھے اور بارہ صد (۱۲۰۰) راجل تھے ان اٹھارہ سہام سے چھ سہام تین سو فارسین کو دیدیے بقیہ بارہ سہام بارہ سو راجلین کو دیدیئے۔ ظاہر ہے کہ یہ تقسیم امام صاحب کے مذہب پر منطبق ہے۔ امام شافعیؒ کے مذہب پر منطبق نہیں ہے۔ اور عقل بھی امام صاحب کے مذہب کی تائید کرتی ہے اس لیے کہ اگر جانور استحقاق میں انسان کے برابر ہو جائے تو گوارہ ہے۔ اور اگر استحقاق میں بڑھ جائے تو انسان کی توہین ہے۔

سوال: لِلْفَرَسِ بِسَهْمَيْنِ وَلِلرَّاجِلِ بِسَهْمٍ یہ حدیث بظاہر امام صاحبؒ کے خلاف ہے۔

اس کے امام صاحبؒ کی طرف سے کئی جواب ہیں۔

جواب(۱): اس حدیث میں فرس راجل کے مقابل ہے پس اس سے مراد فرس نہیں بلکہ فارس ہے۔

جواب(۲): اگر فرس بمعنی فرس ہی ہے تو لام تعلیلیہ اور اجلیہ ہے۔

جواب(۳): سہم ثالث تنفیل پر محمول ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ مَنْ قَتَلَ قَتِيلًا فَلَهُ سَلَبُهُ

امام مالك و ابو حنیفه کے نزدیک یہ کلیہ نہیں بلکہ غزوہ سے قبل اگر امام نے یہ اعلان کیا تو اس پر عمل درآمد ہوگا ورنہ نہیں۔ باقی ائمہ اس کو کلیہ بناتے ہیں۔

دلیل امام صاحب(۱): ایک تو ابوجہل کے قتل والا واقعہ ہے کہ حضرت معوذؓ اور حضرت معاذؓ دونوں نے قتل کیا۔ وَأَعْطَى السَّلَبَ وَاحِدًا۔ معلوم ہوا امام کو اختیار ہے۔

دلیل(۲): ابوداؤد میں مددی کا واقعہ ذکر ہے کہ اس نے خالد بن ولیدؓ کے ساتھ ایک کافر کو قتل کیا۔ خالدؓ نے مقتول کی سلب اس کو نہ دی۔ نبی ﷺ کے پاس اس کی شکایت ہوئی تو پھر آپ ﷺ نے وہ سلب مددی کو دلوادی۔ پھر حضرت عوفؓ نے خالدؓ کو عار دلائی۔ پھر جب آپ ﷺ کو اس کا علم ہوا تو پھر وہ سلب مددی سے بھی واپس لے لی۔ معلوم ہوا امام کو اختیار ہے۔

باقی ائمه کی دلیل: مسلم کی ایک مفصل روایت میں ہے کہ نبی ﷺ نے غزوہ کے بعد فرمایا من قتل قتیلاً فله سلبه. اس سے معلوم ہوا کہ یہ تو قاعدہ ہے غزوہ سے قبل اس کا اعلان کرنا ضروری نہیں۔

جواب من جانب الامام: یہ ہے کہ غزوہ کے بعد آپ ﷺ کا یہ فرمان انشاء نہیں تھا بلکہ غزوہ سے قبل اعلان کردہ وعدے کا تکرار تھا۔ (اس پر اب تو عملدرآمد کرنا تھا)۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي قَتْلِ الْأُسَارَىٰ وَالْفِدَاءِ

غیر احناف کے نزدیك: قتل کرنا بھی جائز ہے۔ غلام بنانا بھی جائز ہے۔ فدیہ لیکر چھوڑ دینا بھی جائز ہے۔ اور مفت چھوڑ دینا بھی جائز ہے۔

احناف کا مشهور قول: تو یہ ہے کہ فدیہ لینا و مفت چھوڑ نا منع ہے۔ لیکن ابن ہمام وعلامہ شامی نے لکھا ہے کہ اگر

ضرورت ومصلحت ہوتو مذکورہ بالاصورتیں بھی جائز ہیں بلکہ قیدیوں کا تبادلہ بھی جائز ہے۔ فلا اختلاف و لا اشکال۔
یعنی احادیث میں جو بھی ذکر ہے وہ احناف کے خلاف نہیں۔

بَابُ مَا جَاءَ فِيُ تَرِكَةِ النَّبِيِّ ﷺ

﴿ص ٢٩٠﴾ حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بُنُ عَلِيّ نِ الخَلَّالُ ...... عَنُ مَالِكِ بُنِ أَوُسِ بُنِ الْحَدَثَانِ رَحِمَهُ اللّٰهُ:

ثُمَّ جَاءَ عَلِيٌّ وَالْعَبَّاسُ يَخُتَصِمَان:

سوال: جب ترکۃ النبی ﷺ کا مسئلہ خلیفہ اول کے زمانہ میں طے ہو چکا تھا تو پھر حضرت علی رضی اللہ عنہ وحضرت عباس رضی اللہ عنہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانہ خلافت میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس کیوں آئے؟

جواب: یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس ان کا آنا دو مرتبہ ہوا ہے۔ ایک دفعہ تو ترکہ کی تولّی لینے کیلئے آئے تھے تو عمر رضی اللہ عنہ نے ان کو متولی بنادیا تھا۔ دوبارہ پھر آئے۔ ان کی آپس میں بنتی نہیں تھی۔ تولی کو تقسیم کرانے کیلئے۔ تو اب عمر رضی اللہ عنہ نے اس سے معذرت کردی۔ کیونکہ اگر تولّی تقسیم کردی جاتی تو وقت گذرنے کے ساتھ ساتھ وہ ملک ہی بن جاتی۔ تو اس لیے تولی کو تقسیم کرنا خلاف مصلحت سمجھا گیا۔ **خلاصه:** یہ ہے کہ ہر مرتبہ آنے کا مقصد جدا جدا تھا۔

أَبُوَابُ فَضَائِلِ الْجِهَادِ

بَابُ مَا جَاءَ فِي الرِّهَان

﴿ص ٢٩٩﴾ حَدَّثَنَا أَبُوكُرَيُب .... عَنُ أَبِيُ هُرَيُرَةَ رضی اللہ عنہ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ لَا سَبَقَ إِلَّا فِيُ نَصُلٍ أَوُ خُفٍّ أَوُحَافِرٍ:

اس سے مسابقت مع الشرط مراد ہے۔ کیونکہ مسابقت بلاشرط تو ہر چیز میں جائز ہے۔ شرط کا مسئلہ یہ ہے کہ ایک طرف سے اگر شرط ہو تو جائز ہے اگر جانبین سے شرط لگی ہو تو یہ جائز نہیں ہوتی۔ اس میں اگر ادخال محلّل ہو جائے تو وہ بھی جائز ہو جاتی ہے۔ ادخال محلّل کی صورت یہ ہوتی ہے کہ جو دو شخص اپنے گھوڑوں کو دوڑانا چاہتے ہیں ان میں تیسرا بھی اپنا گھوڑا دوڑائے کہ اگر میں غالب آ گیا تو یہ رقم میں لے لوں گا اور اگر ہار گیا تو کچھ نہیں دونگا۔ تو ان دو شخصوں میں جو شرط لگی ہے وہ جائز ہو جائے گی بشرطیکہ محلّل کو غالب گمان ہو کہ میرا گھوڑا آگے بڑھ جائے گا۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْفَيْءِ

فئی کفار کے اس مال کو کہتے ہیں جو قتال کے بغیر حاصل ہو جائے۔ اس کا حکم بیت المال کا سا ہوتا ہے۔ یعنی امام کو اختیار ہوتا ہے

کہ جس طرح چاہے اس میں تصرف کرے۔ بخلاف غنیمت کے (کہ یہ تو قتال سے حاصل ہوتا ہے اور اس میں مخصوص حقوق ہیں)۔

أَبْوَابُ اللِّبَاسِ

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْحَرِيْرِ وَالذَّهَبِ لِلرِّجَالِ

اگر تانا و بانا حریر کا ہو تو وہ حرام ہے۔ اور اگر تانا غیر حریر کا ہو اور بانا حریر کا ہو تو

عند الامام یہ بھی حرام ہے۔

صاحبین کے نزدیک : یہ جائز ہے۔ اگر اس کا عکس ہو تو سب کے نزدیک جائز ہے (کہ تانا حریر کا ہو اور بانا غیر حریر کا)

﴿ص ۳۰۲﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ .... عَنْ عُمَرَ ﷺ: أَوْ أَرْبَعٍ:

یہ اربعہ اصابع عرض کے اعتبار سے ہے طولاً۔ اس سے زائد بھی حلال ہے۔ (حتی کہ تین گز لمبی پٹی بھی ہو تو اس کا استعمال جائز ہے)۔

تمت بالخير

الحمد لله الذى له الحمد والتسبيح فى السموات والارض (كماذكر فى القرآن . وان من شئ الا يسبح بحمده ولكن لاتفقهون تسبيحهم) على ان وفقنى لاتمام ترتيب هذا الكتاب وتسويده على وفق ۱۴ مارس ۲۰۱۰ء يوم الثلاثاء من الربيع الثانى سنة مائة وثلاثين من الهجرة النبوية عليه وعلى اله الف الف تحية

الاستدعا من الأحبة : من استفاد من هذا الكتاب فارجو منه ان لا ينسانى فى دعوته الصالحات الخاصّاتِ

الراجى اخوكم
عبداللطيف مدنی
شادیزئی، المتوطن بہہ (سراخواہ)
موسیٰ خیل